أحمد فارس الشدياق

1801 - 1887

حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة

القسم الأول

محمد الهادي المطوي



داغ

دار الغرب الإسلامي

ص. ب: 5787 - 113

بيروت - لبنان

أحمد فارس الشدياق

1801 - 1887

القسم الأول



الإهداء

إلى الأكرمين :

عمي الأستاذ « محمد العروسي المطوي » :

مبدعاً . . .

وباحثاً . . .

ومناضلاً في سبيل الكلمة والوطن . . .

مع التمنيات بطول العمر ودوام البذل والعطاء . . .

ووالدي «الحبيب» :

من سافر عنا . . .

إلى البقاع المقدسة،

قبل أشهر من إتمام هذا البحث،

ولم يعد . . .

رحمه الله وأثابه مثوبة حسنة . . .

ابنكم

محمد الهادي المطوى



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تنطوي هذه الدراسة على محاولة لاستقصاء حياة أحمد فارس الشدياق وآثاره، والبحث عن الدور الذي قام به في نطاق النهضة العربيّة الحديثة، واستكناه الأبعاد الفكريّة التي تصورها لها في مختلف آثاره عبر حياته الطويلة، وتقلباته المختلفة شرقاً وغرباً، وباختصار اكتشاف الظاهرة الشدياقية في معركة النهضة العربية الحديثة.

وبالرغم من أن الكتابة عن الشدياق ليست بالأمر الجديد فإننا كنا إزاء كل ما اطلعنا عليه منها في حيرة لأن جلّها كثير الأخطاء، وقليلاً ما اتسم بالنظرة الموضوعية والموقف العلمي النقدي. فهو إما قائم على المسح التاريخي، أو نابع من نزعتي التمدح أو التهجم حسب الأهواء والأمزجة حتى ضاعت حقيقة الشدياق بين مسلم مهلّل، ونصراني غاضب، وباحث متسرّع. ولعلنا لا نستثني منهم سوى قليلين نذكر منهم على الخصوص عماد الصلح في كتابه: أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره.

ومع أن هذا الكتاب الذي صدر بعد شروعنا بقليل في هذا البحث يعتبر من أوثق الدراسات الشدياقية لوفرة الوثائق التي عاد إليها، فإن اقتناعنا، بعد الاطلاع عليه، قد ازداد رسوخاً بأن الشدياق ما يزال في حياته وآثاره موضوعاً طريفاً للكتابة، وأن الباحثين ما يزالون مطالبين بتلافي الكثير من النقائص التي حفّت به وبآثاره وتفكيره في النهضة، فضلاً عن أن يبدوا رأياً جديداً يكون أقرب إلى الحقيقة والواقع والدقة والشمول .

على أن الواقع يشير كما سيلاحظ القارىء في هذه الدراسة إلى أن هناك دواعي أخرى قد دفعتنا إلى الاهتمام بالشدياق والكتابة عنه نذكر منها أولاً: أن النص الأدبي

يحتاج إلى استنطاق متواصل وتأويل متجدّد، وبعبارة أخرى إلى توظيف عصري. وفي ذلك ثراء النص وخلوده. فهو من هذه الناحية كالنبع الثّرّ لا يزداد ماؤه للماتح إلا غزارة وصفاء. وثانياً: إن دراستنا هذه تأتي بعد مرور حوالي قرن على وفاة الشدياق شهد خلاله العالمان العربي والإسلامي في معركة النهضة خطوباً وتحولات. فمن اللازم إذن أن نقف وقفة تأمّل نقدي لنقوّم دعوته إلى النهضة في ضوء تلك التحولات والمصير الذى نعيشه اليوم. ونحن نعتبر أن مثل هذا العمل أساسي جداً خاصة أننا نعلم أن الشدياق، ومعه كل الرواد، قد تحمّسوا كثيراً لآرائهم واعتبروها «أقوم المسالك» إلى النهضة العربية الجديدة. فهل كانوا مصيبين حقاً في ما دعوا إليه فنواصل السير مهتدين بهم؟ أو أن ما نادوا به كان صالحاً لزمانهم فنستبدله بنظرة أخرى ومناهج أجدّ تتجاوز أخطاءهم وتتلافى نقصهم؟

هذا فيما يتعلق بالدوافع والغايات من هذه الدراسة. أما بنيتها فتشتمل على تمهيد وثلاثة كتب:

في التمهيد تناولنا مظاهر الحياة التي كان عليها العرب والمسلمون قبل عصر الإحياء والنهضة في القرن التاسع عشر، والعوامل المؤدية إليهما، وذلك ليلمس القارىء عن كثب عوامل التحولات إلى النهضة التي ستحدث بعد ذلك، ويدرك الفرق بين الماضي والحاضر، والتخلف والتقدم، والانحطاط والنهضة. ومن الواضح أن تلك العوامل سيجسم الشدياق بعضها ويشارك في قسط وافر منها لأنه كان أحد عناصرها الفاعلة وممثليها النشيطين.

وفي الكتاب الأول عرفنا بالشدياق وتتبعنا حياته من لبنان إلى الآستانة عبر مصر ومالطة وانكلترا وفرنسا وتونس . ولقائل أن يقول : إن حياة الرجل معروفة مشهورة فليس من فائدة في الرجوع إليها بعد كل ما قيل عنها . وجوابنا : إننا مع استفادتنا فعلاً بما قيل عن حياة الشدياق وظروف حياته وتنقلاته فقد قصدنا من إثارتها من جديد إلى رسم إطار عام للبحث أولاً ، وتدارك الأخطاء الكثيرة التي تسرّبت الى حياته ثانياً ، وإلى الكشف عن المظاهر التي لم تبد واضحة أو وقع تجاوزها لدى من سبقونا في البحث ثالثاً . ولهذا أطلقنا على هذا الكتاب مراجعات في حياة أحمد فارس الشدياق وآثاره .

وكان منهجنا في هذا الكتاب تقسيم حياته على أساس مكاني، فنتجت لنا من ذلك الأطوار التالية: الطور المشرقي بفرعيه اللبناني والمصري، والطور الأوروبي بفروعه الثلاثة: المالطي والانكليزي والفرنسي، والطور المغربي التونسي، والطور العثماني بالآستانة. وهذا التقسيم بالرغم مما قد يلاحظ عليه من تقطيع للموصول الزماني قد اقتضته الضرورة المنهجية للبحث التي حاولت قدر المستطاع أن تبرز بوضوح التطور الحاصل للشدياق عبر المكان في كل البلاد التي عاش فيها، والاستفادة التي وقعت له منها في حياته وطرق تفكيره وإتجاهاته الأدبية والفكرية، فضلاً عن أن الدراسة الزمانية قد عولجت من قبل، أو أنها فيما بدا لنا، تُشتّتُ ذلك التأثر الذي حاولنا التنقيب عنه، وذلك لتعدّد إقاماته في البلد الواحد أحياناً.

وفي الفصل الأخير من هذا الكتاب الأول أحصينا آثار الشدياق إحصاء جديداً حسب الترتيب الزمني للمطبوع، وإفراد المخطوط والمنسوب إليه حسب تاريخ التأليف إن وجد. وقد تيسرت لنا معلومات جديدة في هذا الباب نذكر منها هنا على الأقل مثلاً واحداً هو كتاب (منتهى العجب في خصائص لغة العرب) الذي لم تخبرنا الدراسات السابقة بمحتواه لاحتراقه في نسخته الأولى، وضياعه في نسخته الثانية فجئنا بمعلومات هامة عن أبوابه ومضامينها كما جئنا لغيره بمثلها قدر ما أتاحت لنا به المصادر التي عثرنا عليها.

ثم عرجنا في الكتاب الثاني على تلك الآثار فصنفناها وحللناها حسب موضوعاتها في فصول خاصة بكل موضوع منها. فجاءت على هذا النحو: الشدياق المؤلف المدرسي، والمترجم، والشاعر، والرحالة، والقصصي، والمقالي، واللغوي. وقد اجتهدنا في أن يكون ترتيب هذه الفصول ترتيباً يتساوق وبداية تعاطي الشدياق لها في الأغلب. وكان هدفنا من هذا التصنيف الذي أملاه علينا تيسير البحث، وقد يخالفنا فيه غيرنا، هو تحديد شخصية الشدياق العلمية والفكرية والأدبية، وإبراز نوعية الدور الذي قام به في كل محور منها ومدى ريادته فيه وبذلك يستطيع القارىء أن يطلع على بدايات هذه الموضوعات النهضية بدقة كما أراد لها الشدياق حسب تجربته الشخصية أن تكون، وأن يقارنها، هذا إذا لم نفعل ذلك، بما جاء لدى غيره من معاصريه أو من اللاحقين به.

وأما الكتاب الثالث من هذه الدراسة فبحثنا فيه إشكالية النهضة العربية الحديثة في آثار الشدياق من خلال مظاهرها المعرفيّة المختلفة التي وزعناها حسب اجتهادنا على سبعة فصول تناولت إشكاليات النهضة بين المصطلح والمفهوم والمظاهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والعلمية والثقافية. وكان المنهج المعتمد فيها فضلاً عن التوزيع السابق هو الدراسة الزمانية لأفكار الشدياق في النهضة. هذه الدراسة التي مكنتنا في الأغلب من اكتشاف سيرورة تلك الأفكار نشأة ونمواً، ومن معاينة تطور عناصرها الأساسية وتبين تصوراتها في الدلالة على النهضة، وكل ذلك يجده القارىء مضمراً في تأويلاتنا وتحليلاتنا، وخاصة من خلال سردنا لعيّنات من كلام الشدياق نفسه. وحتى نوجد بين القارىء والخطاب النهضي الشدياقي صلة وسبباً لم نجد حرجاً في الإكثار منها .

وسيرى القارىء كذلك في فصول هذا الكتاب مدى إسهام الشدياق في التحوّلات الحضارية للعرب والمسلمين بما دعا إليه من أفكار نهضية وإصلاحات جذرية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والفنون وغير ذلك. وقد خاض الشدياق كل ذلك بروح تجديدية عقلانية تجعله في بعض نواحيها يتقدم على معاصريه ممن تغرقهم الأقلام اليوم بسيول من البحوث والدراسات، بل ربما كان بما يذيعه أسبوعياً للناس في جريدته الجوائب من المؤثرين فيهم والملهمين لهم، وبهذا سيكتشف القارىء أن الشدياق لم يقلّ عن غيره بحثاً في كل مظاهر النهضة خاصة المظاهر السياسية التي جعلت الباحثين يتجاوزونه فيها، فلا يستشهدون له بقول، ولا يذكرون له اسماً في هذا المجال. ولعل عذر الباحثين في ذلك إنما يعود إلى أن الشدياق لم يؤلف كتاباً خاصاً فيها مثل الكتب التي ألفها غيره في هذا الموضوع.

ولا بد لنا هنا من القول أمام وفرة نشاط الشدياق والظروف التي حفّت به في حياته أن دراستنا هذه قد اعتمدت مدوّنة لها كل ما أمكننا الحصول عليه من آثاره لا كل آثاره. فبصرف النظر عن مخطوطها المفقود، أو المتعذر الرجوع إليه لم يتسنّ لنا أن نعود إلى كل المطبوع منها حتى لكأن بعضها أصبح اليوم في عداد المفقود. من ذلك على وجه التمثيل جريدته الجوائب التي لا تملك منها دور الكتب في العالم العربي مجموعة كاملة. مع أن هذه الجريدة التي استأثرت بمجهودات الشدياق

وشغلت القسم الأخير من حياته تعتبر شاهداً مبيناً على نشاطه السياسي والأدبي والفكري بالآستانة، وعلى تأثيره الكبير في النهضة العربية الحديثة، بل وعلى ما كان يشغل بال العرب والمسلمين من قضايا ومشاكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى ليصح القول فيها بأنها تأتي بلا منازع في طليعة صحف النهضة العربية الحديثة، إن لم تكن أولاها.

ولم يكن حرصنا على العودة الى المراجع عن الشدياق وعصره وآثاره بأقل من حرصنا على المصادر. فقد جهدنا في الحصول على أكبر عدد منها مما لا غنى عنه للدارس والباحث، وبذلك تمكنا من الاستفادة من جهود السابقين التي أنارت لنا، والحق يقال، سبيل البحث وأعانتنا على فهم ما يعدّ من المجاهل في حياة الشدياق وأدبه وفكره.

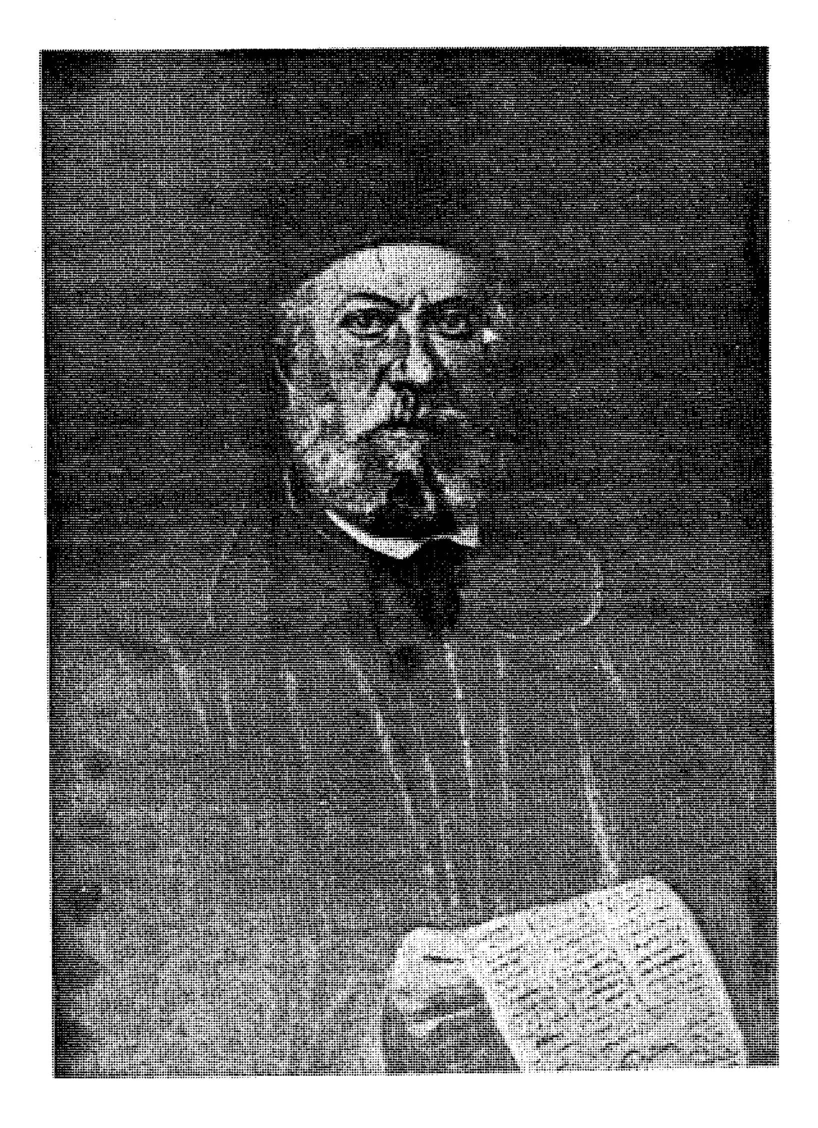
ونودّ كذلك أن نذكر هنا أن هذه المصادر والمراجع التي تمكنا من العودة إليها قد اعتمدت بما هو أقرب الى الدقة سواء في ما يتعلق بحياة الشدياق أو دراسة مضامين تفكيره وآرائه في النهضة. وقد أخضع جميعها للنقد الموضوعي، والمقارنة بينها داخلياً وخارجياً لتخليص حقيقة الشدياق من الشوائب والأوهام التي علقت به من جرائها. وبهذا يمكن القول أن عملنا لم يكن مسحاً تاريخياً، بالرغم من الاعتماد عليه أحياناً، بقدر ما كان تحليلياً نقدياً. رائدنا في ذلك كله، بقدر ما سمحت به الوسائل المتاحة، إبراز الشدياق الإنسان ورجل النهضة المتنور إبرازاً أقرب ما يكون الى الحقيقة والواقع والبحث العلمي.

وبعد فيسعدنا في خاتمة مقدمة هذا البحث الذي أعد للحصول على شهادة التعمق في البحث ـ دكتوراه المرحلة الثالثة أن نذكر بكل تقدير فضل الأستاذ المشرف أستاذنا منجي الشملي الذي حباه عطفه وتشجيعه، وقدم له من توجيهاته السديدة ما يسر له تجاوز ما اعترضه من صعوبات وعراقيل. وكذلك لا يفوتنا أن نسجل جميل الأستاذين فرحات الدشراوي وحسن الصادق الأسود اللذين تفضلا بقراءته ومناقشته يوم 26 جوان 1986 على منبر قسم اللغة العربية في كلية الآداب بالجامعة التونسية وإجازته بملاحظة حسن جداً. فإلى هؤلاء الأساتذة الفضلاء وإلى كل من قدم لنا يد العون والمساعدة نجدّد شكرنا العميق وامتناننا البالغ.

وأملنا في النهاية أن تكون هذه الدراسة قد صححت بعض الأخطاء والمفاهيم، وأنارت للدارسين السبيل لمواصلة البحث والتصحيح والتقويم، لا فيما يتعلق بالشدياق فقط بل بعصر النهضة العربية كله. ومن الله نستمدّ كل عون وتيسير، ونرجو كل سداد وتوفيق. والسلام.

محمد الهادي الطاهر المطوي

تونس 1986



أحمد فارس الشدياق

هــو فــارس الشــدياق عين زمــانــه   من كــان في نكت البلاغــة أوحــدًا
جـابت (جـوائبـه) البـلاد بـأسـرهـا   وغـدت لهـا غــرر المعـاني سُجّـدًا
عــرف الـجميــع علوّ رتبــة علمــه   وبـفضـله اعتـرف الأحبّـة والعِـدَى

فيليب نصر الله طرازي

عن يوسف آصاف، هو الباقي:
75–74

تمهيد

يعتبر أحمد فارس الشدياق من أكثر معاصريه تجسيماً للقرن التاسع عشر في قلقه الحضاري ومشابهة لـه في مختلف تقلبات أوضـاعه المـادية والـروحية. وقـد استرعت هذه المشابهة وذلك التجسيم نظر أكثر الباحثين مما حمل بعضهم على اعتبار أنه «لا يمكننا في الحقيقة أن نفهم حقيقة التيـارات التي سادت هـذا القرن قـومياً وسياسياً إلا إذا درسا حياة الشدياق في خروجه من لبنان واستقراره بمصر، ثم هجرته إلى مالطة، ثم إلى تونس ومقامه في إنكلترا وفـرنسا، ثم استقـراره آخر الأمـر في الآستانة»[1]. وذهب آخر الى حد المراهنة على أهمية الشدياق بقوله: «ولكن أهمية الشدياق التي أراها بوضوح هي سيرة حياته التي عكستها مؤلفاته، والتي توجز في طياتها روح العصر الجديد وتقلباته العنيفة»[2].

ولهذه العلاقة المتينة بين العصر والرجل رأينا أن نمهد لهما معاً بفصل تمهيدي نضمنه مقدمتين: نعرض في أولاهما مظاهر الأزمة الحضارية العربيـة في السياسـة والاقتصاد والاجتماع والفكر، والأسباب التي أدت إلى بروزها. وفي ثانيتهما نعرض أهم العوامل الباعثة على تجاوز تلك الأزمة الممهدة لليقظة التي سيكون الشدياق في طليعة حاملي لوائها.

1 ـ مظاهر الأزمة الحضارية العربية وأسبابها

مر العرب بعد أوج ازدهارهم في العصر العباسي بأزمة حضارية عامة. نقول أزمة عوضاً عما شاع على الألسنة من كلمات مثل الانحطاط والركـود والجمود، لأن

---

(1) خورشيد، فاروق. مصر في أدب الشدياق. الهلال. فيفري 58:1979.

(2) شكري، غالي: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث: 173.

العرب لم يقعوا تماماً حسب رأينا في المدلول الحرفي لهذه الملفوظات. ذلك أنهم بعد أن كانوا في تجربتهم الحضارية الرائدة في العصور الوسطى أمة من الدرجة الأولى مروا بعهد هو الجدب العلمي والجمود الفكري والتخلف الحضاري، وأصبحوا يحتلون، في السباق الحضاري العالمي، درجة دونها بفعل ما تعرضت له بلادهم في عهد الخلافة العباسية الثاني من أخطار داخلية تمثلت في ضعف هذه المؤسسة السياسية الأولى بتزايد نفوذ الأعاجم وأطماعهم في الحكم، وتكاثر الإنقسامات والفتن والاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية، وأخطار خارجية أيضاً تمثلت في الحملات الصليبية على المشرق والمغرب التي دامت حوالي القرنين إلاّ ربعاً (1270/669-1097/491)[1]، والغزوات المغولية التترية التي ألحقت بها شر المصائب وأفدح النكبات على أيدي جنكيز خان فيما بين 1218/615 و 1221/617 لدى استيلائه على بلاد ما وراء النهر أي خوارزم وطشقند وسمرقند وبخارى وغيرها، وهولاكو الذي خرّبت قواته بغداد وبلاد الشام فيما بين سنتي 1258/656 و 1260/658، وتيمورلنك الذي دمر بغداد سنة 1393/795 وبلاداً عربية أخرى. ولم يكن بإمكان الخلافة العثمانية (1517-1924) وريثة أختها العبّاسية (749-1517) أن تغير من هذه الأوضاع شيئاً، لأنها منذ القرن السابع عشر أخذت هي نفسها تعاني داء الضعف والوهن اللذين دبا فيها بمجيء خلفاء ضعاف الشخصية، واستشراء الفساد في الإدارة والجيش، خاصة بعد اعتماد الإنكشارية نظاماً عسكرياً وحدوث أزمات اقتصادية بفعل التوسع الأوروبي الذي استفاد من اكتشاف القارة الأمريكية وطرق الهند التجارية ممّا «أدى إلى تحول الذهب والفضة إلى بلدان البحر المتوسط، وبالتالي إلى ارتفاع الأسعار مما زعزع مالية الدولة وأنزل الضرر بالطبقات المنتجة. وكانت النتيجة أن ازدادت الضرائب وتقهقرت الزراعة والحرف، وجلا السكان عن الأرياف»[2]. وهكذا انتزعت المبادرة من أيدي الوسطاء العرب ليتسلمها الاحتكاريون الأوروبيون، وقد زادها رسوخاً الامتيازات التي كان الخلفاء العثمانيون يعطونها للجاليات والتجار من الأوروبيين.

---

(1) انظر عن الحروب الصليبية محمد العروسي المطوي ـ الحروب الصليبية في المشرق والمغرب بيروت ـ دار الغرب الإسلامي، 1982.

(2) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة: 53.

وآل الأمر في النهاية إلى أن «انكفأ النشاط الإقتصادي في البلاد الإسلامية على نفسه ليصبح نشاطاً داخلياً لعالم وضعه تطور التجارة العالمية والفتوحات الكولونيالية على هامش العمليات التجارية الكبرى»[1].

على هذه الحال من الضعف السياسي والتدهور الاقتصادي والاجتماعي كانت الخلافة الإسلامية في الآستانة تسير، وكأنما النواميس الطبيعية تأبى إلا أن لا يقوم تواجد بين الدول والحضارات إلا على أساس جدلية القوة والضعف، والتقدم والتراجع . . . إنه لقانون عجيب تسطره الطبيعة. والأعجب فيه أنه قانون حتمي تهدد به كل متقاعس متخاذل. وهذا ما وقع للخلافة العثمانية، «فلم يبزغ فجر القرن التاسع عشر حتى كانت قد أصبحت واهنة القوى، يسودها الاضطراب، ويهددها الانحلال، فلا غرابة في أن يطمع فيها الطامعون، أو أن تتّقد في أطرافها نيران الفتن والثورات الاستقلالية. وهذا ما حدث فعلاً في ممتلكاتها الأوروبية مما أفقدها اليونان، وبلغاريا، ورومانيا، وصربيا، والجبل الأسود، وسواها. وإذا هي خلال النصف الأول من القرن الماضي أشبه بطائر قد قص أحد جناحيه (إلا أقله)، نعني الجناح الأوروبي، ولم يبق إلا جناح واحد يستطيع الإعتماد عليه وهو الأقاليم الأسيوية وبعض الافريقية»[2].

ولم تكن الحالة السياسية في الولايات العربية بأحسن منها في الولايات الأوروبية. فقد شجع ضعف السلطة المركزية الانكشارية والقبائل البدوية على الانقلاب والاستبداد بالسلطة في شكل حكومات مستقلة توارثت الحكم على أن تلتزم بدفع أموال وهدايا مقابل الحصول على تزكية السلطان وخلعته.

هكذا كان شأن إمارة لبنان مهد الشدياق وموطنه الأول. فمنذ القرن السابع عشر شهد لبنان، بحكم موقعه الجغرافي وبنيته الاجتماعية القائمة على الإقطاع والطائفية الدينية، اضطراباً داخلياً بين القبائل الدرزية مثل قبائل بني معن واللمع وجنبلاط

(1) كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860-1920) الطبعة الثانية. بيروت. معهد الإنماءالعربي 1978: 42.

(2) المقدسي، أنيس. الفنون الأدبية وأعلامها: 12-13.

وأرسلان، والقبائل المارونية مثل بني شهاب والخازن، وغيرهم من قبائل الطوائف السنية والشيعية. وكثيراً ما أدى هذا الاضطراب الى فتن وحروب أهلية كانت الغلبة فيها في الأغلب للطائفة الدرزية التي دعم نفوذها الأمير فخرالدين المعني (1603-1635)، وهو الأمير الذي ارتبط تاريخ لبنان الحديث باسمه بعد ما كانت إمارته لا تتعدّى جبل الشوف في الجنوب[1]. ولكن الأوضاع ما لبثت أن انقلبت لفائدة الموارنة النصارى بفعل تنافس القبائل الدرزية على الحكم، والهجرات المارونية الى الجبل سواء من المناطق اللبنانية نفسها أو سوريا، وتولي أسرة شهاب المتنصِّرة عن المذهب السني الحكم خلفاً للمعنيّين، وكذلك بفعل القمع الذي تعرض له الدروز كلما راموا استعادة السلطة من منافسيهم المسيحيين.

إن هذا الانقلاب في ميزان القوى الداخلية أغرق لبنان في حروب طائفية استطار شرّها وغذاها التعصب الديني الى اليوم ليس بين دين وآخر فقط، بل بين مذهب وآخر للدين الواحد. وقد قام فيها رجال الدين أنفسهم، وخاصة منهم المبشرين، بدور كبير إذ كانوا من أكبر المحرضين على الفتن يساندهم في ذلك القناصل الأجانب الذين كانوا يبحثون عن منافذ للتدخل في ما عرف وقتها بالمسألة الشرقية أملاً في الحصول على مزيد من الامتيازات والنفوذ لفائدة دولهم ومنظوريهم من التجار والطوائف.

ولم يكتف رجال الدين بهذا النشاط المهدم للوحدة اللبنانية، بل كانوا يمثلون الإقطاعية البشعة، كما كانوا يتدخلون في الشؤون السياسية فيساندون أميراً على آخر، حتى إن بطريركاً مثل يوسف حبيش (م: 1845) المعروف بطغيانه كان لا يبارك أميراً إلا إذا كان مسيحياً من طائفته المارونية[2]، كما كان يجسم الطغيان الديني فيتحكم في شؤون رعاياه المسيحيين تحكم المالك في عبيده، ولا يغفر لأحدهم إذا تحول من

---

(1) عن الأمير فخر الدين راجع: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية: 513-514 وحتّي، فيليب: تاريخ لبنان: 453-467 والصليبي، كمال: تاريخ لبنان الحديث: 31-32.

(2) راجع الصليبي: تاريخ لبنان الحديث: 78-98، وفيه أن البطريرك يوسف حبيش المشار إليه عارض إمارة سلمان شهاب السني خلفاً للأمير بشير شهاب الثاني وفضل عليه بشير الثالث لمارونيته. وانظر ترجمة حبيش في تراجم الأعلام من هذه الدراسة.

مذهبه الماروني الى المذهب الإنجيلي (البروتستانتي) الذي دخل لبنان في سنة 1820 مع مجيء المبشرين الأمريكان، بل إن السجن حتى الموت هو مصير كل مرتدّ، وهذا هو المصير الذي لقيه أسعد الشدياق أخو فارس كما سيأتي بيانه[1].

ولم تكن هذه التناقضات الدينية وحدها هي التي جعلت من لبنان مسرحاً للفتن والقلاقل، إذ كان للتناقضات السياسية المتجسمة في الصراع على السلطة والنفوذ بين الأمير اللبناني والوالي العثماني بصيدا أو بعكا ـ حسب الظروف ـ دور كبير في اضطراب الحكم أو استقراره، إذ كثيراً ما يحوك هذا الوالي المؤامرات والدسائس لاستبدال أميره كلما رأى منه بعداً عن سلطته، أو اشتدت حاجته إلى الأموال التي سيرفعها إلى أسياده بالآستانة. فمقياس الحكم المثالي هو عثمانيته لا لبنانيته، ووفرة هداياه وليس عدله وكفاءته.

بهذه الطريقة تسلم الأمير شهاب الثاني الحكم (1788-1840) خلفاً لابن عمه ونسيبه يوسف شهاب (1770-1780) بعدما تعاونت من داخل لبنان وخارجه على رفعه إلى الحكم قوى تتمثل في ذلك الصراع الذي لا ينتهي بين أفراد العائلة الواحدة والطائفة الواحدة، والذي غذاه من الخارج تأييد أكبر إقطاعي عرفته سوريا وهو الوالي العثماني بصيدا أحمد باشا الجزار (1775-1804) الذي لم ترق له تصرفات الأمير يوسف شهاب عند ما أيد عصيان بعض المماليك عليه.

وكان هذا الأمير الشهابي الذي عاصره الشدياق أيام إقامته بلبنان، بالرغم من شدته وفظائعه مع مناوئيه قد «أظهر مهارة في تسيير دفة الأمور، فاحتفظ لنفسه بإمارة لبنان اثنتين وخمسين سنة، وهي مدة لم يسبق لها مثيل في تاريخ هذه الإمارة، لكن التزاماته وارتباطاته الخارجية أدت في النهاية الى سقوطه، وإلى انهيار إمارته وإغراق لبنان في الفوضى والقلاقل»[2] مرة اخرى. وسنرى عند ترجمتنا للشدياق ما رأته عائلته

---

(1) لمعرفة أسباب الجحود الديني عند الكتاب المسيحيين خاصة تحسن العودة الى كتاب: جان فونتان: الارتداد الديني عند الكتاب اللبنانيين المسيحيين (بالفرنسية).

(2) الصليبي، كمال: تاريخ لبنان الحديث: 48. وانظر ترجمة الأمير بشير في الملحق الخاص بتراجم الأعلام.

من اضطهاد وتشريد في عهد هذا الأمير الذي شاهد حملة بونابرت وزحف الوهابيين، واحتلال محمد علي باشا مصر لبلاد الشام، كما شاهد العديد من الفتن الداخلية والتمرد على سلطته حتى إنه عزل المرات العديدة عن الحكم، لكنه كان يستطيع العودة إليه في كل مرة مستغلاً دهاءه والمنافسات الداخلية والقوى الخارجية.

وعلى غرار إمارة لبنان كانت الأوضاع هي نفسها تقريباً في البلاد العربية الأخرى، إذا طرحنا الوضع الطائفي الذي كان عليه لبنان. ويهمنا هنا أن نشير الى ما كان يسود مصر وتونس القطرين اللذين سيزورهما الشدياق بعدما سيهاجر من وطنه لبنان لما سيكون للأوضاع السائدة فيهما من تأثير قليلاً كان أو كثيراً في شخصيته وحياته المادية والأدبية.

ففي مصر كان الحكم قبل القرن التاسع عشر للأتراك والمماليك الذين تميز عهدهم بكثرة الحروب بينهم، وعدم الإستقرار السياسي، والتصرف الإستبدادي، والإقطاعية المجحفة. ولم يضع حداً لهذا العهد المظلم إلا احتلال نابليون بونابرت لمصر في ثاني شهر جويلية من سنة 1798. غير أن هذا الاحتلال لم يدم أكثر من ثلاث سنين، إذ تمكن محمد علي باني مصر الحديثة من طرد الفرنسيين سنة 1801 والاستبداد بالسلطة من سنة 1805 الى 1849 بعد قضائه القضاء المبرم على الأتراك والمماليك الذين كادوا يغرقون مصر بعد خروج نابليون في الفوضى والصراع الدامي على السلطة من جديد[1].

ولم تشذ تونس عن أخواتها العربيات في الفوضى والتناحر على السلطة اللذين كان يمارسهما الأتراك المماليك منذ طردهم للإسبان سنة 1573 إلى سنة 1705. وهي السنة التي استأثر فيها بالحكم حسين بن علي تركي (ت: 1740) فوضع بذلك حداً لقرن ونصف من الفوضى السياسية وذلك بتحكمه في زمام الأمور وتوريثه الحكم لأبنائه، لكن بعد أن عاشت البلاد حروباً أهلية أجّجتها المنافسة الشديدة على السلطة بينه وبين ابن أخيه علي باشا (1740-1756) الذي كان وريث عمه قبل أن ينجب.

---

(1) انظر عن محمد علي كتاب عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي.

ومع تربع علي باي الابن الثاني لحسين بن علي (1759 - 1783) على سدة الحكم بعد أخيه محمد الرشيد باي (1756-1759) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عقب انتصارهما المشترك على ابن عمهما علي باشا وأبنائه الذين كانوا قد أجهزوا على أبيهما بدا واضحاً أن البلاد التونسية قد أخذت تتدرج نوعاً ما نحو الاستقرار السياسي والرقي الاجتماعي، خاصة في عهدي حمودة باشا (1783-1814)، وأحمد باشا (1837-1855) الذي عرفت تونس في عهده طوال تسعة عشر عاماً الإصلاح الحقيقي، فكان الجذوة الأولى التي أذكت الفكرة الإصلاحية في تونس بالرغم من الهجمة الاستعمارية الفرنسية الغاشمة التي حدثت سنة 1881 في عهد محمد الصادق باي (1859-1882)[1] .

في مثل هذه الظروف السياسية لا نتوقع أن تكون حال الشعب العربي باعثة على الرضا والتفاؤل، إذ كان يعاني في كل الأقطار العربية أصنافاً من الفقر والحرمان والبؤس كانت تسلطها عليه السلطة المستبدّة والإقطاعية الجائرة. فإذا أخذنا لبنان مثلاً «كان المشايخ والأمراء والإكليروس الماروني يستأثرون باستثمار ثلثي أراضي الجبل بالزراعة عدا حقهم في استثمار الأرض (المشاع)، والثلث الآخر (قطع صغيرة) يستثمره فلاحون متوسطو الحال، بينما أكثرية السكان لم تكن لتملك شيئاً. في هذا الأطار الإجتماعي . . . يمكن أن نفهم أن ما يطغى على طبيعة العلاقات الاجتماعية التي ربطت الفلاحين بالمشائخ والأمراء عامل محدّد: الإنفصام شبه المطلق بين الاستثمار والملكية: من يزرع لا يملك، ومن يملك لا يزرع»[2]. بينما في مصر كانت «الصورة العامة للعصر المملوكي التركي، والتركي المملوكي تقوم حول مبدأ إنشاء دولة احتكارية يتركز فيها الاقتصاد في أيدي السلاطين بما في ذلك سك العملة والزراعة والصناعة والتجارة والنقل المائي مما أدّى إلى انهيار الإستثمار الفردي»[3].

وفضلاً عن كل هذا فإن الشعب لم يكن لينجو من الضرائب المرهقة التي

---

(1) انظر عن الدولة الحسينية تاريخ أحمد بن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان. الأجزاء، 2-6.

(2) كوثراني. الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية: 26-27.

(3) عوض، لويس. تاريخ الفكر المصري الحديث (كتاب الهلال): 12/1.

تضاعف من حرمانه وبؤسه. فلا عجب إذن إن رأيناه يُدفع إلى التمرد والعصيان دفعاً. وعلى سبيل المثال نذكر في مصر حركة 1795 وثورة كسروان والمتن في لبنان سنة 1820، وثورة علي بن غذاهم التي قامت في تونس سنة 1864 احتجاجاً على الترفيع في الضرائب وبغي المماليك. . . الخ. . ولكن هذه الثورات غالباً ما تجهض فتعود على الشعب بالوبال لافتقارها الى الفكرية السياسية والتنظيم والمساندة الجماعية، بل نجدها تبعث في الحاكم العناد والعتوّ فيستصفي الأموال، ويستبيح الدماء. فقد «كانت النفوس أرخص متاع في هذا العصر. . . لم يكن الأخ يرحم أخاه، والزعيم لا يخلص لزعيم آخر، ذئاب غرثى كل واحد منها يحدث نفسه بصاحبه، والويل للسليم الطوية، فإنه يؤخذ على غرة. عصر إرهابي: شريعته قوة وغدر، وسنته نهب وقتل لا يعطى الشعب إلّا ما يعطى الخروف ليسمن»(1)، ولكن هذه الانتفاضات بالرغم من كل ذلك «أسهمت في إضعاف السيطرة العثمانية الإقطاعية على بلاد الشام، ودفعت بحركة النهضة العربية الحديثة إلى عالم الوجود»(2).

وإذا انتقلنا الى الحياة الفكرية السائدة خلال العهد العثماني وجدناها على حالة شنيعة من الجهل والأمية. فقد انطفأت تلك الجذوة الملتهبة التي كانت تشعّ على العالم بأسره من الحواضر العربية الإسلامية بأنوار المعرفة، وتقفّعت تلك الأيدي الصناع التي كانت تمدّ خزائن الكتب والمتعطشين إلى القراءة بآلاف المخطوطات، وخوت عقول المشتغلين بالعلم من التحليلات الدقيقة، والاستنتاجات العميقة، والخواطر المبتكرة. وأصبح منتهى العلم عندهم معلومات مجترة في الفقه وعلومه، والنحو والصرف، وشيء قليل من علم الفلك والحساب يستعان به على تطبيق الفرائض الدينية كالصلاة والميراث. . . الخ.

وهكذا أصيب أشهر شعب أحب الكتاب والعلم، في وقت لم يكن فيه للمطبعة ولا للمدارس العصرية وجود، بالعقم الفكري. «فكان الانحطاط مصير الثقافة العربية التي كانت مزدهرة في غابر الأزمان، وأصبح الإيمان الديني الغيبي سائداً في البلدان

---

(1) عبود، مارون. صقر لبنان: 19.

(2) حنا، عبدالله. الحركة العمالية في سورية ولبنان (1900-1945). دمشق. دار دمشق 1973: 11.

العربية والعقائد الدينية الجامدة نقطة انطلاق التفكير وأساسه»[1]. لقد قضي على العقل الفلسفي المفكر، وحلّت محله الطرق الصوفية وحلقات الدراويش التي انتشرت في كل المدن والقرى، وشجّعها الحاكمون تشجيعاً بالغاً، إذ وجدوا فيها أكبر عون لهم على قتل الشعب فكرياً وروحياً وإغراقه في مستنقع التواكل والتسليم.

وحدث أن تأخرت اللغة العربية، وغاب سحرها وألقها لانعدام المدارس التي تلقنها بنجاعة، وحتى إن وجدت هذه المدارس فإن جهل المعلمين كان لا يمكّن المتعلمين من اكتساب أصولها وحذقها. أما المعاهد العالية كعين ورقة بلبنان، والزيتونة بتونس، والأزهر بمصر، وغيرها من المساجد والجوامع بالعواصم العربية فإنها كانت تُعْنى بتخريج رهبان أو مشائخ لخدمة الدين، والقيام ببعض الوظائف الإدارية لخدمة الحاكم وإعانته على التسلط والجبروت.

وهناك عامل آخر جعل العربية تتأخر: هو ما تلقاه من مزاحمة لغات أخرى لها، مما عاقها عن الإشعاع المعهود، وضامها إلى حد الذبول بين أبنائها. فإذا أخذنا لبنان مثلاً «كانت السريانية منتشرة فيه بجانب العربية، بل كادت تكون غالبة عليها... كما كانت الكتابة بالخط الكرشوني - أو الخط الماروني - تسير بجانب الكتابة بالسريانية والعربية... ومن أجل هذه المزاحمة القوية العنيفة للغة العربية بلغ الضعف بهذه اللغة في لبنان قبل القرن التاسع عشر حداً لا يكاد العقل يتصوّره، وهو ضعف يذكرنا بالنماذج الرديئة للغة العربية في مصر خلال العصر العثماني»[2].

واللغة الثانية التي زاحمت العربية كثيراً في غالب الأقطار العربية هي التركية، فقد كانت - لكونها لغة الحاكمين - لغة الخطاب في الدواوين، ولغة التراسل مع الدولة العثمانية. وبهذا أخذت طابع اللغة الرسمية للدولة دون العربية.

ولم يكتف العثمانيون للغتهم بهذه المنزلة، فقد حاولوا لما أرادوا لها أن تكون لغة العلم والحضارة أن يفرضوها على سائر الشعوب الأخرى الخاضعة لسيادتهم مما

---

(1) ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث: 8.

(2) حسن، محمد عبد الغني، أحمد فارس الشدياق: 15-16.

أفضى الى دخول هذه الشعوب مثل الأكراد والشركس الألبانيين في حروب دمرت الوحدة العثمانية، وإلى تباعد العرب عن الأتراك كما سيتأكد القارىء من مواقف الشدياق من هذه القضية في هذا الكتاب. في حين كان من الممكن أن تكون اللّغة العربية لو تبنّاها العثمانيون باعتبارها لغة الإسلام من أبرز العوامل على بقاء الوحدة السياسية لكل شعوب الامبراطورية العثمانية سواء في أوروبا أو آسيا او أفريقيا.

وهكذا تراجع شأن العربيّة في بلادها وبين أبنائها. ولو أخذنا مثلاً صورة عن وضعها في تونس بالرغم من بعدها عن مركز الخلافة، لوجدنا أن «ظلها قد أخذ يتقلص منذ توارى الحكم العربي، وحلّ محله حكم الفاتحين الأتراك. . . إذ أن جهلهم للسان العربي لم يمكنهم من العناية به وإحلاله المنزلة التي بها هو جدير، فأخذت الرطانة الأعجمية تستولي على دواوين الحكومة، وتضاءل الاهتمام بتدريس آداب اللغة العربية، وضعف التنشيط على التبريز في حلبتها، فلا غرو أن كثر استعمال الدخيل والألفاظ العامية حتى في المراسلات بين الدولة التونسية وغيرها من عموم البلاد الإسلامية. وكذلك قد ظهر ضعف اللغة وسقم التراكيب الأدبية في مؤلفات مشاهير الكتاب والمؤرخين التي لم تسلم في جوانب منها من اللحن ومن الخروج عن الأسلوب العربي الفصيح»[1].

وإذا كان حال العربية على ما وصفنا فإن الأدب سيكون أكثر ضعفاً وإسفافاً لعلاقة الإبداع الأدبي بقدرة اللغة على الأداء حتى كانت الصورة الأدبية تكاد تنحصر في الصناعة اللفظية، والتوريات، والتشطير، والتخميس، والتواريخ الشعرية، والتكلف الذي يقضي على كل شعور صادق أو عاطفة حقيقية. . . . هذه هي حالة الشعر. أما النثر فلم يسلم هو أيضاً من الإسفاف والركاكة والتصنع إذ كان المعوّل فيه على السجع، وألوان البديع، والبهرج اللفظي.

على أن هذا الضعف كان يمكن أن يكون أكثر انحطاطاً. فلولا محافظة تلك المعاهد المذكورة آنفاً على الرمق الأخير للغة العربية، وكذلك التشجيع الذي لقيته على أيدي بعض الأمراء في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لما برز نخبة

---

(1) حسين، محمد. تأثير اللغة في العلائق الدولية. الصباح (تونس) 1970/7/2.

من الأدباء والعلماء ينافحون عنها ويحافظون على أصالتها، ولظلت حالة الأدب كما كانت من قبل قصوراً ورداءة وضحالة وعامية. من هؤلاء الأمراء نذكر في لبنان الذي تعرب من قبل بفضل جهود جرمانوس فرحات (1670 - 1732) تلميذ الشيخ سليمان النحوي الحلبي[1] الأمير بشير شهاب الثاني السابق ذكره الذي جمع بلاطه شعراء مثل نقولا الترك (1763 - 1828)، وبطرس كرامة (1774 - 1851)، وناصيف اليازجي (1800 - 1871)[2]. ولمّا جاء الجيل اللاحق لهؤلاء مثل «اليازجي الابن والشدياق والبستاني صح لسان العرب ومشى الشعر والنثر في لبنان شوطاً لا بأس به»[3].

وفي تونس كان بلاط الحسينيين صورة لبلاط الشهابي، فقد شجعوا الأدباء واستعملوهم لرفع ذكرهم بين الناس. فظهر منهم أدباء مثل علي الغراب (ت: 1769)، ومحمد الورغي (ت: 1776)، وابن سعيد الحجري الملقب بالنجم الأصغر (ت: 1785)، وحمودة بن عبد العزيز (1788) ومحمود قبادو (1871) ومحمد الباجي المسعودي (1811 - 1880)[4]. . . . . . وليقس على هذا الأمر سائر البلاد العربية خاصة مصر حيث كان محمد علي باشا يشجع الحركة الأدبية والعلمية ويرعى رجالها مثل الشيخ حسن العطار (1834) وحسن قويدر (1846) ورفاعة الطهطاوي (1873) وغيرهم[5].

وهكذا وبظهور بوادر النهضة الحديثة خلال القرن التاسع عشر استطاع الأدب أن يتخلص تدريجياً من تلك القيود الثقيلة، وذلك عندما بدأ الأدباء يدركون أن جوهر الأدب في معانيه وليس في تزاويقه وبراعة التلاعب بألفاظه مع اعتبار أن الجمال شرط أساسي في كل ما هو أدب.

---

(1) عبود، مارون. صقر لبنان: 48-49.

(2) راجع عن هؤلاء جرجي زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية الجزء الرابع. ومارون عبود: رواد النهضة الحديثة. والزركلي: الأعلام.

(3) عبود، صقر لبنان: 54.

(4) انظر عن هؤلاء الأدباء: حسن حسني عبد الوهاب: مجمل تاريخ الأدب التونسي. مكتبة المنار. تونس 1969. والهادي الغزي: الأدب التونسي في عهد الحسيني. الدار التونسية للنشر 1973. ومحمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين 5 ج.

(5) انظر تراجم هؤلاء في: جرجي زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الرابع.

لقد كانت هذه هي صورة ما قبل عصر الشدياق، وهو عصر مليء كما رأينا بالتناقضات والمآسي والآلام، ولكنه كان أيضاً مليئاً بالإرهاصات لعصر جديد. وما كانت هذه الإرهاصات إلا بوادر لعوامل النهضة العربية الحديثة، وقد حان بحثها وعرضها ليكتمل الإطار الخارجي لهذه الدراسة عن الشدياق من حيث هو رجل نهضة وأحد القائمين فيها بدور سيتحقق القارىء من أهميته عبر كتبها وفصولها.

2 ـ عوامل النهضة العربيّة الحديثة

لم تكن النهضة العربية الحديثة وليدة الصدف، وإنّما كانت وليدة عوامل وتحوّلات سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية ساهمت كلها في توعية الأمة العربية، وتعميق إحساسها بضرورة النهضة واعتبارها التزاماً حضارياً لا مع التاريخ فقط بل مع الحاضر والمستقبل أيضاً.

وقد رأينا الباحثين عندما يتصدّون للكشف عن مجموعة هذه العوامل يقدم كل منهم، حسب تصوّراته وانتماءاته البيئية أو المذهبية...، عاملاً على آخر موحياً بأنه العامل الأساسي في النهضة العربية. فبعضهم يلحّ على دور البعثات التبشيرية المسيحية ويجزم بأنه «قد ارتبط تاريخ هذا التفتح شئنا أم أبينا بتاريخ البعثات التبشيرية التي أمت لبنان في القرن الماضي»[1]، وآخر وقت لها بسنة حلول نابليون بمصر غازياً فيرى «أنه لا مناص من اعتبار حملة بونابرت على مصر 1798 وما تلاها من اتصال مستمر بين مصر وأوروبا عاملاً فاصلاً في تكوّن الأفكار السياسية والإجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة وفي العالم العربي بوجه عام»[2] الخ....

أما نحن فلا نقول بهذا المنهج: أولاً لانعدام الترجيح الجازم في وقت كانت فيه عوامل عدة تسري في شرايين الأمة العربية. وثانياً لإيمانนا بأن أيّ عامل لا يمكن فصله عن أيّ عامل آخر ولا يتحقق فعله بمعزل عن غيره من العوامل التي لا بد أن

(1) عباس ونجم: الشعر العربي في المهجر: 9.
(2) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 8/1.

تتشابك معه في علاقات تبادلية حسب قانون التأثير والتأثر سواء كان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

من هنا سيكون ذكرنا لعوامل النهضة العربية غير خاضع لقانون الأولوية الاقليمية أو المذهبية، لأن القول بهذا القانون سيحجب الصورة الحقيقية والدور الفاعل لعوامل النهضة، فلو طبقنا المنهج العلمي القائم على مبدأ العزل لمجموعة من العوامل دون بعضها الآخر فهل يصحّ اعتبار أن هذا العامل او ذاك هو صاحب الفضل الأول في النهضة مثلاً؟ بالطبع لا، فلعل عاملاً ما لن يكون له دور يذكر ما لم يتفاعل مع غيره. فمن هذا المنطلق سيكون اعتمادنا في ذكر هذه العوامل على مبدأ الأسبقية مع مراعاة الشمولية وبهذا وحده تصح المنهجية التي تنظر الى الفكر العربي على أنه وحدة متكاملة لا حدود تفصل بين أجزائه كما هو الشأن لدى السياسيين الذين يتشبثون بالإقليمية الضيقة وهم في الواقع يخدمون مصالحهم الشخصية باسم الذاتية الخاصة لكل قطر من أقطار الأمة العربية .

ـ الوعي بضرورة النهضة :

إن العامل الأول في النهضة العربية الحديثة فيما نرى هو وعي العرب وإحساسهم بضرورة التقدم واكتساب القوة المادية والروحية التي تجعلهم في مأمن من الأخطار داخليّة كانت أو خارجية، وهذا هو السبب الرئيس في نظرنا. ولا يكون سواه إلا عاملاً مساعداً لا غير.

ويحق للمرء أن يتساءل متى بدأ هذا الإحساس؟ الواقع أن هذا الإحساس قد بدأ أولاً في صورة الدعوة الى الإصلاح والتجديد[1] منذ أخذت الضلالات والبدع والانحرافات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية تهدد كيان الأمة والمجتمع بعدغلق باب الاجتهاد في القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد، وليس منذ القرن الثاني عشر للهجرة/ الثامن عشر للميلاد كما يتبادر الى الذهن عادة[2] .

---

(1) انظر مادة «إصلاح» بدائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية، الطبعة الجديدة) : مج 4/146-179 .

(2) انظر مادة «اجتهاد» بنفس المصدر. مج 3/1052-1053 .

ثم ازداد هذا الإحساس حدة حينما طرح التفوق الأوروبي قضية التحدّي الغربي للعرب والمسلمين كما سيأتي . . فبينما كان العرب يمرون في القرن السادس عشر بفترة ركود آيلة الى التراجع، كان الغرب يمر بفترة نهضة آخذة في الصعود تجسمت في التقدم العلمي والفكري، والثورة الصناعية، والاكتشافات الجغرافية التي يسّرت له الرخاء الاقتصادي، فأصبح بذلك سيد العالم بعد أن كانت السيادة للعرب والمسلمين.

وقد تجسم ذلك الإحساس في تساؤل كثيراً ما دار ويدور على الألسنة وهو: لماذا نكون على هذه الحال من الضعف والانحلال ونحن ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ كما ورد في القرآن؟ لماذا كان المسلمون الأولون أقوياء وقهروا أقوى الامبراطوريات بينما نحن اليوم عاجزون عن حماية أنفسنا من القوى الأجنبية؟

وجاء الجواب عن هذا التساؤل يحمل وجهة نظر اتجاهات ثلاثة: سلفي أصولي، وعصري تغريبي، وعلماني. أما الأول فيرى أن الإصلاح الذي سيطلق عليه مصطلح نهضة فيما بعد يقوم على أساس الرجوع إلى الإسلام الصحيح المبرّأ ممّا داخله من البدع، مع إمكانية الاستفادة من العصر الحديث كما سيرى آخر فروعها. وتعود جذور هذه الدعوة إلى حركة ابن تيمية (661-728/1262-1327) فإلى حركة تلميذه ابن قيم الجوزية (691-751/1291-1350). ثم امتد هذا الاتجاه إلى القرن الثامن عشر فظهرت الحركة الوهابية على يدي محمد بن عبد الوهاب (1115-1206/1703-1791) في الحجاز، وحركة محمد بن علي الشوكاني (1173-1250/1760-1834) في اليمن، والحركة السنوسية على يدي محمد على السنوسي (1791-1859) في ليبيا، والمهدوية التي أنشأها محمد أحمد المهدي (1260-1302/1844-1885) في السودان. ثم ظهرت في القرن التاسع عشر الأصولية الجديدة مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وهي التي تولي ما يجري في العصر الحديث، من مستجدّات وعوامل تطور وتقدم، عين الاعتبار والإهتمام.

وأما العصري التغريبي أو الليبرالي فظهر منذ أوائل القرن التاسع عشر عندما أحس بعض السياسيين والمثقفين من العرب والمسلمين مثل محمد علي باشا،

والطهطاوي، والشدياق، وخير الدين التونسي، بعدم الاكتفاء بالوجه الأول حلاً لمشكلة النهضة العربية الإسلامية. «فنقطة الانطلاق هنا ليست إلا نهضة الحضارة الغربية، وسيكون التركيز على الفكر العلمي، والعقلانية الفلسفية، والليبرالية السياسية، والهدف هو خلق مجتمع عصري مماثل لمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية يسير نحو الأمام مع احتفاظه بالتقاليد المستمدة من الماضي والتي لا تحول دون بنائه»[1].

أما الاتجاه الثالث، أي الإتجاه العلماني، وهو الذي سينعت أيضاً بالاتجاه العقلاني التحرري والتقدمي الثوري، فإنه يرفض، لتحقيق النهضة والتقدم، إقامة نظام سياسي ديني ولو كانت الخلافة نفسها، ويقترح بديلاً له النظام القائم على مبادىء القومية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية. وقد أسس هذا الاتجاه المفكر المسلم عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) مؤلف كتابي «سجل مذكرات جمعية أم القرى»، و« طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد» (1899). وذلك بالرغم من دعوته إلى العودة إلى الإسلام الصحيح الأول. ثم تعزّز هذا الاتجاه بجهود المفكرَيْن المسيحيَّين شبلي الشميل (1850-1917) صاحب كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء»، وفرح انطون (1874-1922) مؤسس مجلة «الجامعة» (1896)، ومؤلف روايات «الدين والعلم» (1903) و«الوحش الوحش الوحش أو سياحة في أرز لبنان» (1903)، و«أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس» (1904)، وبغير هؤلاء من العرب المسلمين أو المسيحيين «ممن مثلوا يسار العصر والثقافة المضادة»[2].

ـ العرب المسيحيــون:

بالرغم من إنتشار الإسلام في سوريا فإن بعض الأسر العربية ظلت على مسيحيتها. وفي ظروف الفتن كانت غالبية هذه الأسر تحتمي بالمناطق النائية الجبلية

(1) عبد الملك، أنور: الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت دار الآداب (ط 2-1978): 26-27.

(2) بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر ـ بحث استطلاعي اجتماعي: 407. وهو يحتوي على تفصيلات وافية للاتجاهات الثلاثة. كما ينظر في هذا الموضوع كتاب هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب.

خاصة، مثل جبل لبنان الذي كان موئلاً لأفرادها كلما ادلهمت السبل أمامهم. وكانت هذه الطائفة التي أصبح لها وزنها في المنطقة بفعل الزمن الذي كان يعمل في صالحها، ترى في الإسلام خطراً عليها لهذا لم تكن تترك أية فرصة تفلت من أيديها للالتجاء الى الغرب والاحتماء به مثلما فعلت وقت الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر عندما احتل الفرنجة السواحل الشامية. ومنذ هذا التاريخ والمسيحيون العرب مرتبطون ارتباطاً روحياً وثيقاً بالكنسية في رومية التي سعت الى هذا الارتباط هي أيضاً، وبالعالم المسيحي الغربي الذي وجد فيهم طليعة له في بلاد العرب التي كان يطمح للتغلغل فيها، فبذل كل ما في وسعه لإلحاقهم برعاياه، كما تمكن من سحب الامتيازات التي تحصل عليها لفائدة الاوروبيين عليهم خاصة المارونيين منهم. وهكذا أصبح المسيحيون العرب أكثر السكان انفتاحاً على الغرب وتقبلاً لأفكاره وطرق عيشه، حتى ليمكن اعتبارهم في بعض الأوجه جسراً حضارياً مرت عليه معالم النهضة الأوروبية من الغرب في اتجاه الشرق، وباختصار لقد كان المثقفون منهم «مفسرين للغرب ومبشرين بقيمه» بل إنهم «اعتبروا أنفسهم بمعنى من المعاني جزء منه»[1].

وقد وجدوا في الثقافة أكبر عون لهم على أداء هذا الدور والانتصار على شعورهم بالنقص في مجتمع يعتبرهم أقلية، أو خيل إليهم أنهم كذلك بالرغم من وحدة العرق والمصير. فأقبلوا على العربية، فضلاً عن اللاتينية والإيطالية والسريانية، يدرسونها «بحماس كجزء من إعدادهم المهني. وكانوا ينقلون إلى أولادهم ما قد تعلموه. وهكذا نشأت أسر بكاملها من رجال الأدب، وقد خرج من هذه الأسر كآل اليازجي والشدياق والبستاني مؤسسو نهضة العرب الأدبية في أوائل القرن التاسع عشر»[2].

ومما أعانهم أكثر على أداء هذا الدور النهضي، كما أدوه في النهضة العربية الأولى أيام العباسيين، اشتغالهم «تراجمة في الحكومات المحلية والقنصليات

---

(1) شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب: 30.

(2) حوراني، الفكر العربي: 78.

الأجنبية كما أنه قيض لهم في ستينات القرن التاسع عشر أن يكتسبوا، بوصفهم أول صحفيي العالم العربي، قوة جديدة»[1].

ـ الإرساليّات التبشيريــة:

هذا العامل شديد الارتباط بالعامل السابق لأن المسيحية هي القاسم المشترك بينهما، وكان من الممكن ذكرهما معاً لولا أن الأول منهما انبثق من الأرض العربية بينما الثاني وفد من بلاد الغرب حاملاً في ثناياه أهدافاً ليست دوماً نزيهة.

فقد كان المشرق العربي هدف المسيحيين الغربيين لأنه مهد المسيح من جهة، وللثأر من الإسلام الذي أمكنه أن يبسط جناحيه على أرض شاسعة في العالم وخاصة على بيت المقدس ومناطق أخرى في جنوب أوروباً من جهة ثانية، ولأهميته الموقعية من جهة ثالثة. ولما فشلت الحروب الصليبية في تحقيق هذه السيطرة غير الأوروبيون مخططاتهم التوسعية، فعوّلوا على الكنيسة للقيام بحركة تبشيرية واسعة التي بدأت إرسالياتها تفد إلى بلاد الشام منذ القرن السابع عشر. ولم يحل القرن التاسع عشر إلا والإرساليات قد كثر عددها، وتنوعت طوائفها من فرنسيين وانكليز وأميركان وروس... الخ.

وكان عمل المبشرين غير مقتصر على الجانب الديني، بل اتخذ ميادين اخرى لكسب المزيد من المسيحيين وبالتالي من الحلفاء الدائمين للغرب المسيحي. ومن أبرز هذه الميادين التعليم، فأنشؤوا مدارس عديدة أقدمها مدرسة عين طورة التي أسسها العازاريون سنة 1834[2].

وكان لاشتداد التنافس بين الإرساليات أن غنمت سوريا عدداً كبيراً من المدارس لتعليم جميع الطوائف السورية بلا استثناء، حتى إن أحد رؤساء الإنجيليين (البروتستانت) قال في خطاب ألقاه بلندن: «إن اليسوعيين في سورية لا يفعلون شيئاً سوى تقليدنا. فقد أنشأنا مدارس للمعلمين والمعلمات، وأنشأنا مدارس إبتدائية

---

(1) ن. م.: 89، وانظر أيضاً عبود، رواد النهضة الحديثة: 35.

(2) شلق،علي. الأدب العربي الحديث: 53.

للذكور والإناث. فأنشأ اليسوعيون ما يماثلها. وقد أنشأنا جامعة بروتستانتية فحصلوا من رومة على إذن بإنشاء جامعة في بيروت، وأنشأنا مدرسة للطب فأنشؤوا مثلها. وأنشأنا مطبعة باللغةالعربية فأنشؤوا بدورهم أخرى. . . »[1].

وبهذه المناسبة نسوق تلك النكتة التي رواها أحد المرسلين الأمريكان لما سئل عن وجهته إلى لبنان فأجاب بأنه ذاهب الى مدينة كذا ليفتح مدرستين. . . أي مدرسته هو، ومدرسة أخرى سيفتحها اليسوعيون[2].

وكان من الميادين التي برز فيها نشاط البعثات الأجنبية كذلك تأسيس الجمعيات العلمية مثل الجمعية السورية التي أنشأها الأمريكان سنة 1847، والتشجيع على الترجمة التي كان هدفها الأول ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، ثم تطورت إلى مختلف فنون المعرفة كما سيأتي بيانه.

ـ التحدّي الاستعماري الأوروبي:

رافقت التقدم الأوروبي رغبة في كسب المزيد من الموارد الاقتصادية مما أدّى إلى تجهيز حملات عسكرية لاحتلال البلاد العربية ذات الحضارات القديمة، والموارد الهامة اقتصادياً، وخاصة مصر الواقعة في طريق الهند التجاري. وكانت حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798 أسبق هذه الحملات قاطعاً بذلك على إنكلترا خصيمته الأولى طريق الوصول إلى الهند[3].

لقد كان مجيء نابليون إلى مصر نقطة تحول في الحياة العربية إذ أثار من جديد أكبر سؤال حضاري واجهه العرب والمسلمون وهو كيف تمكنت أوروبا المسيحية من أن تغلب بلاد العرب المسلمة؟

لقد قلنا أول عوامل النهضة العربية الحديثة أن مثل هذا التساؤل يعتبر في نظرنا

---

(1) عباس، ونجم. الشعر العربي في المهجر: 10.

(2) حسن، محمد عبد الغني، أحمد فارس الشدياق: 26.

(3) عن الحملة الفرنسية على مصر انظر كتاب عبد الرحمان الرافعي: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر. دار المعارف. ط 1981.5.

بداية اليقظة وشرارة لهيبها، والآن نقول إن مجيء نابليون إلى مصر قد زاد في إضرام ذاك اللهيب، إذ كان فرصة أخرى للعرب مكنتهم من الإطلاع على أسباب قوة الغرب العسكرية والإقتصادية والعلمية والسياسية . . . فقد تركت حملة نابليون التي لم تدم أكثر من ثلاث سنين تأثيراً كبيراً في العقلية العربية حيث أنه جلب معه علماء وأدباء ومستشرقين، كما جلب معه مظاهر لحضارة الغرب من صحف ومطابع ومتاحف ومسارح ومختبرات . . . الخ .

وهكذا فإن كانت هذه الحملة بالنسبة إلى فرنسا «فشلاً من الناحية العسكرية والسياسية»، فإنها كانت بالنسبة إلى العرب «نصراً من الناحية الاجتماعية والعلمية»[1].

ـ الثورة الفرنسية :

عندما جاء نابليون إلى مصر سنة 1798 لم يكن عمر الثورة الفرنسية التي اندلعت شرارتها سنة 1789 قد بلغ عشر سنين ولكن العرب لم يمكنهم الاتصال على ما يبدو بأفكار الثورة الفرنسية إلا عن طريق هذه الحملة التي جعلت الباحثين يقرّرون بأن دورها أساسي في إطلاع العرب على ثورة فرنسا، فرئيف خوري مثلاً يقول: «إن أول مجاري الثورة الفرنسية إلى الشرق العربي ـ ولعله أعظمها ـ كان الفتح النابليوني لمصر سنة 1798 أيام حكومة الإدارة»[2]. ويقول ألبيرت حوراني عن مصر أن «أفكار الثورة الفرنسية قد أتتها مجسدة في جيش أوروبي»[3]. أما فاروق أبو زيد فيقول: «لقد جاء بونابرت إلى مصر وهو يعدّ نفسه لمقام طويل ومصمّماً في نفس الوقت على أن يخلق في مصر مجتمعاً تسوده شعارات الثورة الفرنسية»[4]. ويستند هؤلاء الباحثون وغيرهم على البيان الذي أذاعه نابليون على المصريين وفيه تحدّث عن بعض مبادىء الثورة الفرنسية المتصلة ببيان حقوق الإنسان مثل الحرية والمساواة[5] .

---

(1) شلق. الأدب العربي الحديث: 19 .

(2) خوري، رئيف. الفكر العربي الحديث ـ أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي: 78 .

(3) حوراني، الفكر العربي: 69 .

(4) أبو زيد، فاروق: عصر التنوير العربي: 16 .

(5) راجع البيان في كتاب عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار: 4/288-291 .

أما بلاد الشام فقد وصلتها هذه المبادىء عن طريق «التجار اللبنانيين الذين كان لهم اتصال بالجيش الفرنس في مصر، أو ممّن تعاطوا أعمال الترجمة»[1]، وربما عن طريق الاتصالات المارونية المسيحية بأوروبا وفرنسا على الخصوص لأنه من المستبعد أن لا تصل أخبار فرنسا الثائرة إلى لبنان إلا مع مجيء نابليون إلى مصر أو إلى الشواطىء الشامية حيث تحطمت آماله بانهزامه في عكا، وفي لبنان طائفة مسيحية كبيرة.

ومهما كان الأمر عن طريقة اتصال العرب بمبادىء الثورة الفرنسية فإنه «يتضح لنا من مؤلفات الجبرتي، وعبدالله الشّرقاوي، والأمير حيدر الشهابي، ونقولا الترك، أن هؤلاء جميعاً عرفوا مبادىء الثورة الفرنسية وطابعها العلماني العقلاني. أما الجيل اللاحق جيل الطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش، فقد شاهدوا عن كثب ما حققته هذه الثورة وقرؤوا بعض مؤلفات فلاسفتها الفرنسيين»[2] مثل فولتير ومونتسكيو وروسو. . .

غير أن هذا الاطلاع على مبادىء الثورة الفرنسية لا يجعلنا نقول إنهم كانوا مع الثورة دائماً. فالمؤرخ حيدر الشهابي مثلاً «كانت الثورة في نظره ـ كما كانت في نظر المؤرخين الأتراك في زمانه ـ عملاً هداماً قبل كل شيء، إذ كانت عصياناً على سلطة الملك الشرعية، إلا أننا نلمس لديه بعض الإحساس بالعقائد الإيجابية الكامنة وراء الثورة»[3].

وسواء كان الرواد مع الثورة أو ضدّها فإن الثورة الفرنسية قد أحدثت هزة في العقل العربي: أولاً بعد خطاب نابليون. ذلك الخطاب الذي نعته حيدر الشهابي «بالخطاب المهول والأمر المجهول» لكونه جديداً على الأسماع والأفهام[4]. وثانياً بعد البيانات الضافية التي ستحفل بها آثار الرواد ابتداء من الطهطاوي الذي شاهد الثورة الفرنسية تغلي كالمرجل في شرايين الشعب الفرنسي خاصة في ثورة الأيام الثلاثة (26-29) جويلية من سنة 1830، ووصف كل ذلك في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص

---

(1) حوراني، ن،م: 80.

(2) سابا يارد، نازك، الرحالون العرب. . . . : 32.

(3) حوراني، الفكر العربي: 80.

(4) خوري، رئيف، ن.م: 79.

باريس. . الى من جاء بعده من المفكرين الذين تأثروا بالثورة الفرنسية تأثراً واضحاً أو خفيّاً.

ـ المستشرقون:

لم يكن لقاء الأوروبيين بالإنتاج الفكري العربي والإسلامي حديث العهد. فقد كان هذا الإنتاج أساس نهضتهم بعد ترجمته ونقله إلى لغاتهم منذ القرن العاشر عندما كانوا يقصدون العواصم العربية للتّلمذ على علمائها[1]. وفي العصر الحديث انقلبت الآية إذ أصبح اهتمامهم بالثقافة العربية يعود إلى «أسباب دينية أو تجارية أو سياسية استعمارية»[2]، وبالرغم من ذلك فإن المستشرقين أدّوا خدمات جليلة للثقافة العربية بما ألفوه عن الآداب العربية وتاريخها، ونشروه من كتب التراث، وما عقدوه من مؤتمرات، وما أصدروه من مجلات علمية، هذا إلى جانب عنايتهم بجمع المخطوطات العربية وحفظها في مكتبات خاصة وعامة.

ويعود ظهور الاستشراق لأول مرة في القرن السابع عشر إلى تلامذة عرب من مسيحيي سوريا كانوا قصدوا روما للتّلمذ فيها بمدرسة كانت أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية منذ القرن الخامس عشر لتخريج أفواج من الرهبان يساعدون الكنيسة على ربط الصلة بموارنة بلاد الشام.

ومن أبرز هؤلاء المتخرجين نجد جبرائيل الصهيوني (1577-1640) الذي «اشتغل بتدريس السريانية والعربية في رومية، ثم انتقل إلى جامعة باريس أستاذاً للغات السامية. وهكذا فعل معاصره إبراهيم الحاقلاني (1605-1664) فعلم أيضاً في رومية وباريس»[3]. ومن تلاميذ هذين الأستاذين وأمثالهما ظهر أوروبيون يعتنون بالآداب الشرقية. ولما رأت الدول فوائد هذا النهج استغلته سياسياً فتبنّته وشجعت عليه طلابها. «وكانت فرنسا أولها في هذا المضمار. فقد أنشئت مدرسة لتعليم اللغات الشرقية الحية في باريس عام 1795. . . وتشكلت الجمعيات التي تُعْنى بالتراث العربي

(1) مسعود، جبران. لبنان والنهضة العربية الحديثة: 71.

(2) زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 508/2.

(3) الصليبي، كمال. تاريخ لبنان الحديث: 161-162.

والشرقي. فكانت الجمعية الآسيوية الباريسية عام 1821، وجمعية بريطانيا العظمى وإيرلندا الآسيوية الملكية عام 1823، والجمعية الآسيوية الألمانية عام 1845»[1].

وقد ازدهر الاستشراق في القرن التاسع عشر فظهر فيه أعلام مثل سلفستر دي ساسي مؤسس المجلة الآسيوية سنة 1822، ودوسلان، ودي لاغرنج من الفرنسيين، وفون كريمر من الألمان، ودي يونغ ودوزي من الهولنديين، وبلمر من الانكليز... وغيرهم[2]. وقد اتصل الشدياق بعدد منهم في مالطة وانكلترا وباريس مثل لاين، وبادجر، وكواترمير، ودي برسفال، ودي بوفور.. الخ، كما كانت له مع بعضهم صولات وجولات حتى إنه خصهم بنقده في كتابه الساق على الساق وذيّله بملحق سماه «ذنب الكتاب ينتظم به لآلىء أغلاط الرؤوس العظام الأساتيذ الكرام مدرسي اللغات العربية في مدارس باريس».

- إصلاحات محمد علي باشا:

لو لم يكن لحملة نابليون على مصر نتائج إلا التمهيد لقيام محمد علي على عرش مصر (1805-1849) لكان ذلك من أعظم آثارها. فقد حقق هذا الجندي الألباني لمصر هدفين مزدوجين هما: «تمصير مصر بالاستقلال بها عن الامبراطورية العثمانية، وتحديثها عن طريق اتّصالها بأوروبا»[3].

لقد كان محمد علي مؤمناً بأن القوة الحقيقية للدولة التي يسعى لإنشائها إنما تكمن في الأخذ بأسباب المدنية الغربية التي استطاعت أن تغزو مصر، فسعى إلى تأسيس معاهد حديثة لتعليم الهندسة والطب والعلوم العسكرية واللغات الأجنبية مستعيناً بخبراء أتراك وأجانب، كما أرسل الوفود العلمية إلى أوروبا، وشجع على جلب الكتب وترجمتها إلى العربية وإنشاء صحيفة الوقائع، وطبع كل ذلك في المطبعة التي أسّسها لهذا الغرض. وستمتد الأعمال التي حققها محمد علي في مصر إلى البلاد العربية الأخرى، فحينما احتل ابنه إبراهيم باشا بلاد الشام أنشأ «في سنة 1834 كلية

---

(1) المحافظة. الاتجاهات الفكرية: 33.

(2) راجع نجيب العقيقي. المستشرقون، 3 أجزاء.

(3) شكري، غالي. النهضة والسقوط: 134.

حربية وأتبعها بأخرى في حلب لضباط المدفعية، وكذلك أنشأ مدارس لتعليم المجندين من أهل البلاد القراءة والكتابة.. وإلى جانب ذلك أنشىء عدد من المستشفيات في المدن الكبرى مثل عكا ودمشق وحلب، وزوّدت المراكز الصغرى بمستوصفات نقالة... الخ»[1].

وحتى الأقطار التي لم تتأثر به فاتحاً تأثرت به مصلحاً. ففي تونس مثلاً «كان المشير أحمد باشا على خبر من سبل النهضة التي انتهجها محمد علي في مصر» [2]، بل إنه عمل جهده، في إصلاحه الذي تأثر فيه بعوامل عدة كنزعته الشخصية الى الإصلاح وتقليد الإصلاحات العثمانية، على «الاقتداء بصفة خاصة بالنهضة التي ظهرت في البلاد المصرية»[3].

وهكذا كان محمد علي لمصر وكل العرب، رجل النهضة المخطط لها بالرغم من أنه «لم يتلق أي دراسة، ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره»[4].

ـ الطباعة:

بالرغم من أن الطباعة بالحروف العربية ظهرت في أوائل القرن السادس عشر بإيطاليا والآستانة ومدن أوروبية أخرى فإنها لم تنتقل إلى البلاد العربية إلا في سنة 1601 التي أنشئت فيها أول مطبعة في دير قزحيا بلبنان[5].

وكان الفضل في انتشار المطابع وكثرة عددها يعود لرجال الدين السوريين والمبشرين الأجانب الذين وجهوا عنايتهم الى طبع الكتب الدينية. وعندما حل نابليون بمصر سنة 1798 كان يحمل معه مطبعة لطبع المنشورات والأوامر بالعربية، وقد سميت وقتئذ بالمطبعة الاهلية[6]. ثم أنشأ محمد علي في نوفمبر 1820 مطبعة بولاق ذات

---

(1) الصليبي، كمال: تاريخ لبنان الحديث: 173.

(2) الشملي، منجي ـ خير الدين باشا: 10.

(3) ابن عاشور م.ف.، الحركة الأدبية والفكرية: 28.

(4) حوراني، ن.م: 72-73. ولمزيد الاطلاع على حياة محمد علي وإسهاماته في النهضة الحديثة انظر كتاب عبد الرحمان الرافعي: عصر محمد علي.

(5) المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب: 27.

(6) زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 406/2.

الشهرة الكبيرة. وكان يديرها نقولا مسابكي أفندي الذي أرسله محمد علي إلى روما وميلانو سنة 1816 للتخصص في فن الطباعة[1].

ومن أشهر المطابع العربية في القرن التاسع عشر المطبعة الأمريكية للمبشرين الأمريكان التي نقلت إلى بيروت من مالطة سنة 1834 بعد مضي اثنتي عشرة سنة على تأسيسها، والمطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين (1848)، والمطبعة السورية لخليل الخوري (1857)، ومطبعة الرائد التونسي (1860)، ومطبعة الجوائب للشدياق كما سيأتي بيانه... الخ.

وكان لهذه المطابع ولغيرها فضل كبير «في نشر العديد من المؤلفات والكتب العربية القديمة وإحياء التراث العربي وإيصال المؤلفات الحديثة والكتب المترجمة إلى أيدي الناشئة والمثقفين العرب فكان لها دور كبير في النهضة الفكرية العربية الحديثة»[2].

ـ الصحافة:

وللصحافة أيضاً شأنها في إيقاظ العرب وتوعيتهم، فما إن ظهرت الطباعة في مصر مع نابليون حتى برزت للوجود صحيفتان فرنسيتان وبهما عرف المصريون لوناً جديداً من الإعلام اسمه الصحافة.

غير أن صدور أول صحيفة رسمية تأخر إلى سنة 1828 وهي السنة التي أمر فيها محمد علي بإنشاء الوقائع المصرية التي صدرت أولاً بالتركية في العمود الأيمن مع الترجمة العربية في العمود الأيسر، وذلك بعد أن أنشأ في 1827 «جرنال الخديوي» الذي كان يصدر في مائة نسخة فقط»[3].

وبعد الوقائع المصرية صدرت بالجزائر المبشر (1847)، ونشرة للمبشرين الأمريكان في بيروت (1851)، ومرآة الأحوال لرزق الله حسون في الآستانة (1855)،

---

(1) الرافعي، عبد الرحمان. ن.م: 484-485.

(2) المحافظة علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب: 28.

(3) عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث: 290/2، والرافعي، عصر محمد علي: 486.

وحديقة الأخبار لخليل الخوري في بيروت (1858)، وعطارد في مرسيليا (1858)، وبرجيس باريس لرشيد الدحداح (1858)، والرائد التونسي في تونس (1860)، ونفير سوريا لبطرس البستاني (1860)، ثم صدرت الجوائب في الآستانة للشدياق (1861). الخ . .

وهكذا ازدهر فن الصحافة، وتعدّدت الصحف والمجلات والنشريات حتى كانت من أهم العوامل التي نقلت إلى العرب ثقافة الغرب وأحواله، ففتحت عيونهم على مظاهر جديدة كانت لهم عوناً على التقدم والرقي والتطور .

ـ الرحلات إلى أوروبـا :

ومن عوامل النهضة العربية الحديثة كذلك عامل الرحلة إلى أوروبا. فالعربي لم يكتف بمشاهدة الأجانب يقصدون بلاده للتجارة أو للسياحة أو لأغراض عسكرية أو أخرى ثقافية، وإنما وجدناه يخرج من سلبيته ليشاهد أوروبا عن كثب وامتزاج، ثم يعود إلى بلاده واصفاً لمواطنيه انطباعاته ومشاهداته وكأنه يحدثهم عن بلاد العجائب لما شاهد فيها من نظم حديثة، وثقافات، وقوانين، ومعاملات، وفنون لم يكن له بها عهد.

ويمكننا أن نصنف هذه الرحلات إلى أنواع ثلاثة على الاقل هي: رحلات سياسية قام بها حكام ووزراء ومسؤولون كبار، ورحلات علمية قام بها طلبة عرب بعثتهم حكوماتهم للدراسة في الجامعات والمعاهد الأوروبية العليا، ورحلات خاصة قام بها مفكرون وأدباء لظروف ودواع شخصية.

من النوع الأول نعدّ هنا تلك الرحلة التي قام بها باي تونس المشير أحمد باشا إلى فرنسا من 5 نوفمبر إلى 31 ديسمبر لسنة 1846[1]، وكذلك رحلات خير الدين باشا التونسي إلى أوروبا التي أثمرت كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

ومن النوع الثاني نذكر أن أشهر هذه الرحلات العلمية تلك التي أوفدها محمد علي إلى إيطاليا وفرنسا وانكلترا والنمسا. وقد بلغ عددها تسعاً وعدد ما أوفده فيها

---

(1) راجع رحلة أحمد باشا إلى فرنسا في كتاب ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان: 92/4.

ثلاثمائة وتسعة عشر طالباً فيما بين (1813-1849)[1]. فكان لهم في نهضة مصر والعرب جميعاً الدور الحاسم، ويكفي أن نذكر منهم هنا إمام بعثتي باريس الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) في ما بين 1826 و 1831 حتى ندرك ذلك الدور العظيم الذي أدته البعثات العلمية للنهضة العربية الحديثة. ونذكر كذلك بعثات خريجي المدرسة الصادقية بتونس (1878-1882) التي قصدت معاهد فرنسا والآستانة وانكلترا حيث درس جيل كان له الفضل بعد خير الدين التونسي في نهضة تونس الحديثة. منهم أبو النهضة التونسية البشير صفر (1856-1917)، وعلي بوشوشة (1859-1917) مؤسس جريدة «الحاضرة».

ومن النوع الثالث نذكر رحلات أحمد فارس الشدياق إلى مالطة التي ضمنها كتابه (الواسطة في معرفة أحوال مالطة)، وأوروبا التي ألف عنها كتابه (كشف المخبأ عن تمدن أوروبا)، كما أننا لا نعدم آراء وخواطر عنها في كتابه الشهير (الساق على الساق). ونكتفي بهذا القدر من الرحالين لأنهم سيتكاثرون بعد الجيل الأول للرواد حتى تصبح الرحلة فناً أدبياً له خصائصه وميزاته وسنتعرض لذلك عند الحديث عن الشدياق الرحالة.

هذه هي أهم العوامل الباعثة على النهضة العربية الحديثة التي يمكن أن نضيف إليها الجمعيات العلمية، والمعاهد التعليمية، والترجمة، إلا أن ذكرنا لبعضها في ثنايا العوامل السابقة جعلنا لا نخصّها بالحديث على حدة. ولو شئنا حصر كل هذه العوامل واختصارها لقلنا إنها تعود إلى عاملين اثنين:

1 ـ عامل داخلي نبع من الذات العربية الإسلامية التي أحست بالحسرة أمام التفوق الأوروبي الذي صار يهدّدها في مقوماتها الدينية والفكرية والاقتصادية والسياسية.

2 ـ عامل خارجي وفد مع هجمة الغرب على الشرق غازياً ومستعمراً. ومن هذا العامل يمكننا القول مع غالي شكري ان «شرارة نهضتنا انبثقت نتيجة ماس

---

(1) الرافعي، عبد الرحمان. عصر محمد علي: 409-423. وراجع أيضاً زيدان ج. تاريخ آداب اللغة العربية: 382/4.

كهربائي ولدته لحظة اصطدام بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة»[1].

فما هو موقف أحمد فارس الشدياق، وهو الكاتب العربي المسيحي أولاً، ثم المسلم ثانياً، من هذه الحضارة القاهرة؟ وما هي جهوده في سبيل إنقاذ حضارته المقهورة وتركيز مظاهر النهضة فيها؟ هذا ما سيتجلى لنا في الفصول التالية، لكن بعد أن نتعرف على ترجمة حياته في مختلف البلدان التي زارها والأطوار التي عاشها، ودراسة آثاره وتحليلها.

---

(1) شكري، غالي. النهضة والسقوط. . . : 131.



الكتاب الأول

مراجعات
في حياة الشدياق وآثاره



الفصل الأول
في المشرق العربي

****

I ـ في لبنان (1801-1826)

ـ الأصل واللقب:

أحمد فارس الشدياق هو فارس بن يوسف بن منصور بن جعفر من سلالة المقدم رعد بن المقدم خاطر الحصروني الماروني الذي تولى جبل كسروان في سوريا سبعاً وثلاثين سنة في أوائل القرن السابع عشر للميلاد[1].

والمقدم خاطر الحصروني هو ابن رعد بن الشدياق شاهين المشروقي الجد الأعلى لجميع الشدايقة المتفرعين الى ستين فرعاً في لبنان وسورية ومصر والعراق، كان نشأ في حصرون بجبّة بشرّي إحدى مقاطعات لبنان الشمالية في أوائل القرن الخامس عشر[2]. وعلى هذا فإن لقب عائلة فارس يتردد بين الشدياق والحصروني والمشروقي.

وكلمة «شدياق» كما ورد في مادة ش دق من المنجد في اللغة والأدب والعلوم من أصل يوناني، أما مدلولها فيعني عند النصارى من كان أدنى من الكاهن درجة واحدة.

---

(1) زيدان. مشاهير الشرق: 101/2، ولمعرفة تاريخ أسرة الشدياق راجع كتاب طنوس الشدياق، أخبار الأعيان في جبل لبنان: 227/1-243.

(2) مسعد، بولس، فارس الشدياق: 6.

ويذكر لويس شيخو أن الشدياق هو الشماس الرسائلي[1] واشتقاقها من اليونانية وتعني رئيس الشمامسة الكبار. ثم كثر استعمالها فعمّ جميع الشمامسة[2].

وبناء على هذا التخريج تكون كلمة الشدياق قد شملت كل خادم للكنيسة دون اعتبار لمرتبته الدينية، ولكنها بمرور الزمن اكتسبت مدلولاً أوسع حتى صارت «من ألقاب الشرف التي تطلق على كبار القوم من المتعلمين والكتاب الذين يرتفعون عن طبقة الأميين»[3].

ومن خلال هذه المدلولات نستخلص أن لكلمة الشدياق استعمالين اثنين: أولهما ديني، وثانيهما علمي ثقافي. ومن أحدهما أو منهما معاً أصبحت لقباً عائلياً لأسرة فارس الشدياق التي وجدنا فيها من خدم الكنيسة، ومن اشتغل بالكتابة. وهذا المصير لكلمة الشدياق عند النصارى نجد له شبيهاً عند المسلمين، ويظهر ذلك في كلمات مثل الشيخ، والإمام، والكاتب، وكلها امتزج فيها المعنى الديني والوظيفي باللقب العائلي.

وهكذا يكون فارس الشدياق سليل أسرة من أعرق الأسر اللبنانية ومن أكثرها شهرة علماً وأدباً شأن أسر البستاني واليازجي والخازن.. الخ، ولكنها لم تكن من الأسر الاقطاعية مثل بعضها الآخر.

وكان حلول أسرة الشدياق بقرية عشقوت من منطقة كسروان منذ سنة 1650م على ما ذكر طنوس الشدياق في تاريخه لأعيان لبنان[4].. ويظهر من هذا التاريخ أن أسرة الشدياق كانت تمد الأمراء والمشايخ اللبنانيين بالكتبة والمحاسبين لأموالهم وعقاراتهم. نذكر منهم هنا على الخصوص بطرس الشدياق العشقوتي الذي انتحر في سجنه سنة 1737 بسبب وشاية ادعت أنه يخفي مالاً كان أميره يريد مصادرته[5]، ونذكر أيضاً منصور الشدياق ابن جعفر أخي بطرس، وهو جد مترجمنا فارس[6].

---

(1) الرسائلي مفردها الرسولي، وهو عند الكاثوليك ما يصدر عن الكرسي الرسولي أي عن مقام الحبر الأعظم من مقررات وإرشادات وغيرها.

(2) ل، ش (لويس شيخو): أصل لفظة شدياق، مجلة المشرق مج 15، سنة 1912، ص: 160.

(3) حسن، أحمد فارس الشدياق: 3.

(4) الشدياق، طنوس، أخبار الأعيان: 229/1.

(5) ن، م: 229-230.

(6) ن م، 230-231.

وبما أن الشدايقة كانوا مقربين الى الحكام فإنهم كانوا كثيراً ما يجدون أنفسهم في أتون الخلافات السياسية التي تدور بين الأخوة وأبناء العمومة من الأمراء، بل إنهم كانوا يلاقون الانتقام والتشفي من هذا الحاكم أو ذاك كلما جاء غيره من الحكام.

وعلى سبيل المثال نذكر ما حدث لهم مع الأمير بشير الشهابي الذي عزله أحمد الجزار والي عكا لتردّده في مناصرته لـه لما حـاصرهـا نابليـون بونـابرت سنـة 1799 وجـاء بدله بأبناء عمومته، فاضطر الشدايقة الى خدمتهم ومناصرتهم، ولكن والي عكا ما لبث أن أعاد إلى الحكم الأمير المعزول، فانتهز الفرصة للانتقام من خصومه وممّن خدمهم. وكانت نتيجة ذلك أن تأصلت العداوة بين الطرفين الى نهاية حكم الأميـر بشير سنـة 1840. وسنرى بعد حين انعكاس هذه العداوة على أسرة فارس الشديـاق وأثرهـا في اضطراب حياتها وحياة فارس على الخصوص.

ـ البيئــة العائليــة:

جاء في وصف والد فارس، واسمه أبو حسين يوسف بن منصور، في تاريخ ابنه طنوس الشدياق أنه «كان حنطي اللون، نحيفاً قليلاً، كبير الأنف، معتدل القامة، عاقلاً شجـاعاً، لا يهـاب أخطار الحـرب، حادّ المـزاج، ديّناً، مستقيمـاً، كـريمـاً، كثيـر المطالعة»[1]، وقد شاءت الظروف باعتباره شدياقياً أن يخدم الأمير بشير وأن يجد نفسه في عداوة تقليدية معه، وأن يتعرض نتيجة لذلك الى عسفه واضطهاده. من ذلك أن الأمير أرسل سنة 1813 رجالاً ليقتصوا من الشدايقة الذين اتهمـوا بالتعصب لأقـاربهم لضربهم نفرين من خـدمه، ففـر الشدايقـة،ومن بينهم يوسف وابنـاه طنوس ومنصـور، والتجؤوا الى البطريرك حنا الحلو، فتوسط لهم لدى الأمير الذي عفا عنهم، وأرجـع يوسف الى عمله الأول، وكلفه بجباية الأموال في زحلة والشوير[2].

على أن العلاقة بين الطرفين لم تصف بالرغم من رجوع يوسف الى أميره، بل إن لهيب الخلاف كان يشتد أواره كلما بـدت عواصف التمـرد تلوح في الأفق. فقد «كان أبو الفارياق آخذاً في أمور ضيقة المصادر، غير مأمونة العواقب والمصاير، لما

(1) الشدياق، طنوس: 240.

(2) الشدياق، طنوس: 238.

فيها من إلقاء البغضة بين الرؤوس، وشغب أهل البلاد ما بين رئيس ومرؤوس. فقد كان ذا ضلع مع حزب من مشايخ الدروز مشهور بالنجدة والبسالة والكرم، غير أنهم كانوا صفر الأيدي والأكياس والصندوق والصوان والهميان والبيوت، ولا يخفى أن الدنيا لما كان شكلها كروياً كانت لا تميل إلى أحد إلا إذا استمالها بالمدوّر مثلها وهو الدينار»[1].

ولم تحل سنة 1820 حتى كان والده من أبرز العناصر المتمردة على الأمير بشير، والمنضوية تحت لواء بني عمه الأميرين حسن علي وسلمان سيد أحمد الشهابيين، وذلك لزيادته المشطة في الضرائب إرضاءً لطلبات والي عكا، «وآل الأمر بعدها إلى فشل أعداء الأمير، ففروا إلى دمشق يلتمسون النجدة من وزيرها فوعدهم ومنّاهم»[2].

ولكن هروب الأب الثائر صحبة أبنائه طنوس ومنصور وغالب لم يكظم غيظ الأمير المستبدّ فحول نقمته عليه منه إلى ضعيفي بيته: زوجته وابنه فارس، وشنّ عليهما بقيادة الأمير حيدر الشهابي هجوماً نكبهما فيه ببيتهم نهباً وتخريباً[3]. وقد صوّر لنا فارس ذلك في كتابه الساق فقال: «وفي تلك الليلة التي فروا فيها هجمت جنود الأمير على وطن الفارياق ففر مع أمه الى دار حصينة بالقرب منها لبعض الأمراء، فنهب الناهبون ما وجدوا في بيته من فضة وآنية، ومن جملة ذلك طنبور كان يعزف به أوقات الفراغ. فلما أن سكنت تلك الزعازع رجع الفارياق مع أمه إلى البيت فوجده قاعاً صفصفاً»[4].

ومنذ هذه الليلة بدأت المصائب تتوالى على فارس الذي ظل مع أمه ينتظر عودة الأب والأخوة اللاجئين بدمشق، لكن هذا الحلم الجميل لم يتسن له أن يتحقق إذ قضى الربو وداء الاستسقاء سنة 1821 على الوالد الغريب، وليس له من العمر سوى ثمان وخمسين سنة[5].

---

(1) الساق: 96.

(2) ن م: 97.

(3) الشهابي، حيدر: انظر ترجمته في تراجم الأعلام.

(4) ن م: 97.

(5) الشدياق طنوس: أعيان جبل لبنان: 239-240 ومسعد، بولس، فارس الشدياق: 11. وفي دائرة المعارف =

وكان حزن الأم، وهي بنت يوسف زيادة مسعد أصيل عشقوت من كسروان[1]، شديداً لأنها «كانت من الصالحات المتحببات لأزواجهن عن خلوص وداد وصدق وفاء...»[2]. على أن حزن الابن كان مضاعفاً: أولاً لوفاة والده، وثانياً لبكاء أمه التي تعرف الترمل للمرة الثانية بعد وفاة زوجها الأول عباس أبو حيدر[3]. فقد «كانت... تنفرد في كل صباح وتندب زوجها وتتحسر عليه وتذرف المدامع لفقده... وكانت تظن أن ابنها لا يراها في انفرادها حتى لا يزيد حزنها برؤيتها إياه يبكي لبكائها. لكن الفارياق كان ينظرها في خلوتها ويبكي لوحشتها ووحدتها أشد البكاء، فإذا رجعت كفكف عبراته وتشاغل بالكتابة أو بغيرها..»[4].

ويقدم لنا فارس صورة بليغة رغم إيجازها عن أبويه فيذكر أنهما كانا «من ذوي الوجاهة والنباهة والصلاح، إلا أن دينهما كان أوسع من دنياهما، وصيتهما أكبر من كيسهما. وكان لطبل ذكرهما دويّ يسمع من بعيد، ولزوابع شأنهما عجاج ثناء يثور في الجبال والبيد، ولتكرير العفاة عليهما واعتشاء الوفود لديهما تعطلت سبل دخلهما، ونزحت بئر فضلهما فلم يبق فيها إلّا نزّازات يلقى فيها المخفق المحروم سداداً من عوز، فكانا يجودان به أيضاً من عوز السداد»[5].

إن هذه الجملة من الخصائص والصفات للوالدين هي التي ستحدد بفعل قانوني التربية والوراثة سلوك الأبناء وشخصياتهم، وخاصة فارس الذي سيتأثر بموت الأب الحاني وإفلاس الجيب المعدم، أكثر من إخوته وهم:

= الاسلامية أن وفاته حدثت سنة 1820، راجع الطبعة الجديدة II: 819، وبالعودة الى التاريخ نجد أنه «لما تنازل الأمير حسن وسلمان عن الإمارة في 1821، اجتمع أعيان لبنان وأعادوا انتخاب الأمير بشير بموافقة الباشا (أي عبد الله باشا والي عكا). وما إن عاد الأمير إلى لبنان حتى جرد حملة ضد العصاة في مختلف المناطق فسحقهم ونشر الأمن والنظام في البلاد» (الصليبي. تاريخ لبنان الحديث: 56). فسنة 1821 هي سنة هروب الثائرين الى دمشق، وبالتالي هي سنة وفاة والد فارس.

(1) مسعد، بولس فارس الشدياق: 9.

(2) الساق: 99.

(3) مسعد. ن.م. وفيه أن هذا الزوج الأول هو من بيت شدياقي آخر.

(4) الساق: 99.

(5) الساق: 83.

1 ـ طنوس (1791-1861): هو أكبر إخوته، تخرج من مدرسة عين ورقة[1]، وتعاطى التجارة زمناً ثم انقطع الى خدمة الأمراء الشهابيين جرياً على عادة آبائه وأجداده فأرسلوه إلى عكا ودمشق. وبعد ذلك تولى خطة القضاء على نصارى لبنان، كما تعاطى النساخة مثل أبيه، فنسخ كتباً في الطب والتاريخ والفلك. . . ولاطلاعه الواسع على تاريخ لبنان ألف فيه كتاباً سماه «أخبار الأعيان في جبل لبنان» طبع لأول مرة في سنة 1859 برعاية المعلم بطرس البستاني، وثانية سنة 1954 بإشراف منير وهبة، وثالثة سنة 1970 بتنقيح وإشراف فؤاد أفرام البستاني، ولأخيه فارس نقد فيه لأنه أهمل قصة أخيهما أسعد، كما أهمل أخباره هو منذ ولادته إلى سنة فراره من لبنان إلى مصر. هذا إلى جانب أخطاء أخرى عدّدها له في رسالة بعث بها إليه، وله ديوان شعر، ومعجم للألفاظ العامية قيل إنه لم ينجزه، وقيل إنه فقد في حوادث سنة 1860، وله كذلك قاموس في تعاريف مصطلح العلماء بمساعدة يوسف الحاج، ويضيف سركيس أنه اطلع في الخزانة التيمورية تحت رقم 612 على كتاب له مخطوط في البطريرك اسطفان الدويهي كان قد ألفه سنة 1840. . الخ. وقد وصفه ابن خالته بولس مسعد بأنه كان ذكي الفؤاد حاد الذهن يعرف من أمور اللغة العربية وآدابها الشيء الكثير[2]. ولفرط حبه لأخيه فارس سمّى ابناً له باسمه، لكنه توفي في السابعة من عمره. وقد رثاه ناصيف اليازجي بقصيدة سجل فيها نباهته وذكاءه النادر[3].

---

(1) مدرسة عين ورقة: هي من أشهر المدارس المارونية في لبنان على الإطلاق. أسسها البطريرك يوسف أسطفان سنة 1787 حين حول دير القديس أنطونيوس في قرية عين ورقة من قرى كسروان الى معهد عال تدرس فيه اللغة والفصاحة والمنطق واللاهوت والسريانية واللغات الأجنبية. . الخ. وهذه المدرسة هي التي تخرج منها زعماء النهضة الأدبية العربية في لبنان مثل المعلم بطرس البستاني، ورشيد الدحداح. . . وقد ذهب مارون عبود في تعظيمها الى حد أنه جعلها سربون الشرق (صقر لبنان: 52). راجع أيضاً الصليبي، تاريخ لبنان الحديث: 164-165.

(2) راجع عن طنوس الشدياق: كتابه أخبار الأعيان. فانديك، اكتفاء: 427. زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 621/4، شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر: 111/1، سركيس، معجم المطبوعات. بولس مسعد، فارس الشدياق: 11-12. كحالة، معجم المؤلفين، ج 3. داغر، مصادر الدراسة الأدبية ج 3 ق 1: 619، 620. عماد الصلح، أحمد فارس الشدياق: 241-242. . . الخ.

(3) اليازجي، ناصيف. النبذة الثانية ـ نفحة الريحان. بيروت، المطبعة الأدبية سنة 1898:97-99.

2 ـ **منصور** (1795-1841): تخرج كذلك من مدرسة عين ورقة وأتقن فن النسخ مثل والده وأخيه، واتصل هو أيضاً بالأمراء الشهابيين فخدمهم. وقد شارك أباه وأخاه في الثورة على الأمير الشهابي والتجأ معهما إلى دمشق كما سبق بيانه. ولنا صورتان متناقضتان في وصفه: الأولى جاءت بقلم بولس مسعد ووصفته «بالعظمة والدعة وسلامة الطوية والتدين ولسانه الفصيح ومنطقه الصحيح وقلمه السيال والشجاعة والفروسية. . .»، والثانية جاءت بقلم المعلم بطرس البستاني في قصة أسعد الشدياق ووصفته بأنه «فظ الأخلاق أحمق لا اعتبار عنده للدّيانة». وقد وقف موقفاً شديداً من أخيه أسعد في محنته[1].

3 ـ **أسعد** (1798-1832/30؟): درس شأن أخويه في مدرسة عين ورقة ابتداء من سنة 1814، وتتلمذ فيها للبطريرك يوسف حبيش، وبعد ما اشتغل بالتعليم والنساخة والوعظ زمناً جرب العمل كاتباً مع الأميرين حسن وعبدالله الشهابيين في سنة 1821، وعلي العماد في 1822، ثم التحق سنة 1824 بيوسف حبيش لكن هذا عنفه على خدمة الأمراء وتركه خدمة الكنيسة ورجالها فرجع إلى الحدث حيث استقر منكسر الخاطر[2].

وحيث كان أسعد، لما عرف به من ذكاء وفطنة وقدرة على الإنشاء ونظم الأشعار، قد علم العربية بلني فسك أو المبشرين الأمريكان القادمين إلى لبنان[3]، اتصل به آل مشاقة سنة 1825 ليعلم المبشر يونس كين (Jonas Kane) السريانية بدير القمر، وفي أثناء اتصاله به دخل معه أسعد في مجادلات حول المذهب البروتستاني أو الانجيلي كما يسمى أيضاً.

وبعد سفر كين اتصل أسعد بمبشر آخر في بيروت هو اسحق برد (Isaac Bird) ليعلمه اللغة العربية، وكان في أثناء ذلك «ينسخ وداع يونس كين ويؤلف رداً عليه

---

(1) راجع عن منصور الشدياق: طنوس الشدياق، أخبار الأعيان، بولس مسعد، فارس الشدياق: 12. بطرس البستاني، قصة أسعد الشدياق: 61.

(2) البستاني، بطرس. قصة أسعد الشدياق: 14.

(3) حتي، فيليب. تاريخ لبنان: 553.

ولكنه لما وصل في ردّه إلى اعتراض يونس كين على الكنيسة الرومانية بأنها تمنع أولادها عن قراءة الكتاب المقدس، وتأمّل في قوة هذا الاعتراض، تأثر من ذلك جداً وعزم على خلع نير طاعتها. . . وأخذ يجادل كل من جالسه مثبتاً مذهب البروتستانت»[1].

وكان لهذا التحول أثره في حياة أسعد. فقد دخل في صراع مرير مع عائلته وغيرها من المنكرين، وخاصة مع السلطة الأكليروسية أي الدينية فاحتمى بإسحق برد وتجنس بالجنسية الانكليزية درءاً لأي خطر يهدّده.

ولما لم تفلح المحاولات العديدة لإرجاعه عن مذهبه الجديد استقدمه إليه البطريرك يوسف حبيش[2] في محاولة أخيرة، ولكن أسعد أظهر من الإيمان ما أعجز البطريرك وجماعته، فحبسه سنة 1826 في سجن بدير قنّوبين سدّت أبوابه بالحجارة ليكون عبرة لغيره من الصابئين، ولئلا يعود إلى المبشرين الأمريكان بعد أن حاول الهرب إليهم أربع مرات على الأقل، وهذا السجن كما قيل «كان طوله خمسة أقدام وعرضه أربعة. . ولم يكن له طاقة، بل كانت نافذة صغيرة لدخول الهواء»[3]، يتناول منها قليلاً من الخبز والماء وهما كل طعامه. أمّا فراشه فكان «حصيرة رقيقة وغطاؤه ثيابه وطعامه ستة أرغفة رقيقة، وقيل رغيفان من خبز الدير مع قليل من الماء»[4]. . . ثم ربطوا عنقه بحبل فكان المارة يمسكون به ويجذبونه لتعذيبه. . . وظل أمره هكذا إلى أن هزل جسمه، وجن عقله. ثم لم يلبث أن مات « . . بداء الاستسقاء»[5]. فوقع جره من رجليه بحبل إلى سفح جبل غربي الدير حيث طمر دون مراسم دينية، وحرم البطرك أن يدل على قبره[6]. وفي الحال أعلن المرسلون أن أسعد الشدياق كان أول شهيد لهم[7].

لقد وقع هذا سنة 1830 حسب رواية البطريرك يوسف حبيش للتاجر الانكليزي

---

(1) البستاني، ن.م: 15-16.
(2) حبيش، يوسف: أنظر ملحق تراجم الأعلام.
(3) البستاني قصة أسعد: 119.
(4) ن م: 102.
(5) ن م: 119.
(6) ن م: 123.
(7) حتي: تاريخ لبنان: 553.

طود الذي جاء يسأل عنه سنة 1832[1]. أما فارس فيذكر في كتابه الساق على الساق أن أخاه ظل يعذب نحو ستّ سنين[2]. وذلك يعني أنه توفي سنة 1832 لأنه سجن في 1826. فهل يعود هذا الاختلاف إلى نسيان حبيش للتاريخ الصحيح، أو لبعد فارس عن موطنه الذي لم يعد إليه إلّا سنة 1841 كما سيأتي؟

لم تمر هذه الحادثة المؤلمة دون أن تحدث أثراً في الحياة الدينية لدى الكثيرين من اللبنانيين. ذلك أنها أصبحت حديث الأسمار ومصدر الإلهام لدى بعض الأدباء، فكاتب حرّ مثل جبران خليل جبران (1882-1931) استلهم منها موضوع قصتيه: يوحنا المجنون وخليل الكافر متخذاً منهما منطلقاً لمهاجمة الكنيسة المارونية في بلاده[3]. على أن بعض النقاد المتأخرين لا يرى هذا الرأي «فبطل جبران نموذج تاريخي معين بل أقرب ما يمكن إلى شخصية المهدي المنتظر القادم ليملأ الدنيا خيراً بعد أن ملئت جوراً»[4].

ومهما كان الأمر فإن حادثة أسعد كانت بصفة خاصة ذات تأثير بالغ في أخيه فارس، وقد لخص أحداثها في كتابه الساق فلتراجع في الفصل التاسع عشر من الكتاب الأول في الفقرة المسماة بعرض كاتب الحروف[5].

4 ـ غالب (1800-1842): اتصل غالب شأن إخوته بالأمراء فانغمس في السياسة

---

(1) البستاني: 115.

(2) الساق: 187 و 189.

(3) راجع هاتين القصتين في كتابي جبران خليل جبران: عرائس المروج، والأرواح المتمردة. وعن قضية التأثر راجع عماد الصلح، أحمد فارس الشدياق: 30-31. وإذا أردنا الدليل فلنقرأ ما كتبه أسعد في قصته التي كتبها بنفسه إجابة لطلب الخواجة إسحق برد، وفيها يظهر تمرده على التعاليم البشرية شأن جبران. قال أسعد: «فلتبعد عني جميع التعليمات البشرية، لا شيء مثل تعليم يسوع...» قصة أسعد الشدياق: 56-57.

(4) ضاهر، مسعود: الفكر التاريخي في خليل الكافر. الكاتب العربي. دمشق. العدد الأول. نوفمبر 1981: 51.

(5) لمزيد التفصيل عن أسعد الشدياق انظر بطرس البستاني: قصة أسعد الشدياق، وبولس مسعد: 12-14. وكحالة، معجم المؤلفين: 2/250-251. وعماد الصلح: أحمد فارس الشدياق: 27-31.

إلى أن وقع نفيه إلى مصر والسودان سنة 1827. فاشتغل عند محمد علي كاتباً في القلعة، ولما زالت أسباب النفي عاد الى موطنه لبنان في 1828. وفي سنة 1834 عينه الأمير بشير كاتباً في ديوانه، ثم عينه الأمير عبدالله حسن وكيلاً له في دعاويه سنة 1841، وبعد أن كلفه بمهمة كبيرة في دمشق عاد منها معتلّ الصحة إلى كسروان حيث مات بها(1).

كان هؤلاء هم إخوة فارس وتلك هي شخصياتهم ومكانتهم في دنيا العلم والسياسة والمجتمع، ومنازعهم الفكرية والدينية، ولا شك في أنه سيجد في إشعاعهم وطموحهم، كما وجد ذلك في أبيه من قبل، خير مساعد له على الاقتداء بجميعهم والتأثر بهم، خاصة بالنسبة إلى طفل مثله عرف بالذكاء وقوة الذاكرة.

ـ نشـأته الأولـى:

لم يختلف المهتمون بالشدياق مثل اختلافهم في تاريخ ولادته ومكانها، وقد قادنا البحث في خصوص زمانها إلى أن الباحثين قد ترددوا بين تواريخ ثلاثة(2) هي:

ـ 1801: القائلون بهذا التاريخ الصحف التي رثته عند وفاته بناء على ما جاء منها في كتاب «هو الباقي» ليوسف آصاف حيث جعلت سنه عند الوفاة ثماني وثمانين سنة، وجرجي زيدان في الجزء الرابع عشر من المجلد الثاني من مجلة الهلال (15 مارس 1894) لكنه سرعان ما تخلى عنه إلى سنة 1804 في كتابيه مشاهير الشرق وتاريخ آداب اللغة العربية، وكذلك الزركلي في الأعلام، وبروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي. ولما جاء عماد الصلح في أحدث دراسة عن الشدياق تبنى هذا التاريخ كما سنرى ذلك بعد، ومن الغريب أن الصلح أشار إلى بروكلمان دون أن يشير إلى كتاب هو الباقي، ولا إلى مجلة الهلال، ولا إلى أعلام الزركلي، لا عند البحث في ولادته ولا في فهرس مراجعه بالرغم من ذكر بروكلمان للهلال والأعلام.

---

(1) انظر عن غالب الشدياق، طنوس الشدياق، أخبار الأعيان: 241-242، وبولس مسعد: 14-15... وعماد الصلح: 242... الخ.

(2) ورد في المعجم العالمي للمعاصرين (بالفرنسية) لفابيرو (ط 3. ص: 637) أن الشدياق ولد في 1796 ولم نعط هذا التاريخ اعتباراً لضعفه.

ـ 1804 : هو أشهر تاريخ لدى الباحثين ، وأول من قالت به دائرة معارف البستاني في جزئها العاشر الصادر سنة 1898 برعاية نجيب وأمين البستاني . ويضيف علي شلق إلى هذا التاريخ اليوم والشهر وهما غرة ماي ، فكان الوحيد الذي أشار إلى ذلك فيما نعلم[1] .

ـ 1805 : هذا التاريخ أقل من الثاني اعتماداً ، وأشهر من الأول لكنه دونه حظاً خاصة بعد ظهور كتاب عماد الصلح ، وأول من قال به جريدة الأهرام القاهرية عند وفاته حيث قالت أنه توفي في حدود الثمانين[2] . ثم اعتمده بولس مسعد ، ومحمد يوسف نجم ، ومحمد أحمد خلف الله ، ونسيب الخازن في مقدمة الساق على الساق . . . الخ .

وإزاء هذا الاضطراب في القول بتاريخ معين وجدنا من الباحثين من آثر التوقف وفضل السكوت عن جميعها ، من هؤلاء نذكر سركيس في معجم المطبوعات ، وأنيس المقدسي في الفنون الأدبية وأعلامها .

كما وجدنا صنفاً آخر يذكر تاريخين لا تاريخاً واحداً ، فوليم الخازن مثلاً يشير تارة الى سنة 1801[3] وإلى سنة 1804 تارة أخرى[4] .

وأما مكان ولادته فقد شمله الاختلاف كذلك فمن الباحثين من جعله بعشقوت من قرى كسروان وهذا هو رأي الأكثرية ، ومنهم من جعله قرية الحدث . وهذا هو رأي الصحف التي نعته ، وفانديك[5] ، وعماد الصلح الذي لم يدعمه بالأدلة كما دعم سنة الولادة . . .

فأين الحقيقة من كل هذا؟

يذكر لنا طنوس الشدياق في تاريخه أن عائلته انتقلت من الحدث الى عشقوت

---

(1) شلق ، علي . النثر العربي : 91 .

(2) آصاف ، يوسف ، هو الباقي : 10 .

(3) الخازن ، وليم . الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية : 52 .

(4) ن م : 500 .

(5) فانديك : اكتفاء القنوع : 406 .

سنة 1805. وبما أن النعي قد أشار إلى أنه ولد بالحدث وأنه أوصى بأن يدفن في الحدث مسقط رأسه[1] فإن مكان الولادة أصبح ثابتاً وهو الحدث لا عشقوت.

وأما سنة ولادته فهي 1801 لأنها السنة التي تحدثت عنها الصحف عند نعيه أولاً، ولأن عماد الصلح دعم هذا التاريخ برسالتين للشدياق: أولاهما بعث بها إلى ناظر مالية مصر يشكو فيها انقطاع منحة الحكومة الخديوية عنه، وجاء فيها قوله: «وقد بلغت من العمر خمساً وثمانين سنة ميلادية». وثانيتهما بعث بها إلى جودت باشا ناظر العدل في اسطنبول يرجو فيها منه تقديم كتاب «منتهى العجب في خصائص لغة العرب» إلى السلطان وجاء فيها قوله: «إنني بلغت من العمر ستاً وثمانين سنة». إن التنصيص في الرسالتين على عمره صريح، لكن يبقى معرفة تاريخ الرسالتين وقد استنتج عماد الصلح أن الأولى مؤرخة في أواخر كانون الأول (ديسمبر) سنة 1885 أو أوائل سنة 1886، بينما تاريخ الثانية هو شهر آب «أوت» 1887، كل ذلك اعتماداً على إشارات وردت في الرسالتين[2].

ولا يمكن أن نتهم الشدياق في ذكره لعمره بالنسيان لأنه ظل إلى أواخر عمره قوي الذاكرة، وهذا ما أكده جرجي زيدان بعد لقائه له خلال زيارته لمصر سنة 1886 عندما قال: «قد علاه الكبر وأحدق بحدقتيه قوس الأشياخ، واحدودب ظهره، ولكنه لم يفقد شيئاً من الانتباه أو الذكاء»[3].

ولكن الضعف في الرسالتين يعود إلى:

أنهما لا تحملان تاريخاً مضبوطاً، واستنتاجات عماد الصلح بالرغم من معقوليتها لا تنفي الاعتراض التالي وهو:

إن مناسبة الرسالتين هي الشكوى من الحاجة، والتقرب الى ذوي الجاه لتحقيق أغراض مادية، ولعله قصد بذكره لسنّه المتقدمة أن يرقق عليه قلوب مخاطبيه فيحققوا له رجاءه.

---

(1) آصاف، يوسف، هو الباقي: 8.

(2) راجع تفاصيل ذلك في كتاب عماد الصلح، أحمد فارس الشدياق: 23-24.

(3) زيدان، مشاهير الشرق: 108/1.

ومهما كان الأمر فإن ما وصل إليه عماد الصلح يمكن قبوله لأنه التاريخ الذي روجته أكثر الصحف عند نعيه اعتماداً عليه أو على ابنه والمقربين إليه. وهكذا فإن الارتياح لسنة 1801 تاريخاً لولادة الشدياق يحل بعض الإشكالات: منها نبوغه المعجز الذي تحدثت عنه المراجع بإسهاب الى حد أنهم جعلوه ينظم الشعر في العاشرة من عمره إذا اعتبرنا سنة 1804 أو 1805 تاريخاً لولادته.

ومنها المكان الذي هو الحدث وليس عشقوت، وعلى وجه التحديد حارة البطم التي كانت تكوّن مع الحدث قرية صغيرة.

وقرية الحدث تقع في سفح جبل لبنان وعلى ساحله. فهي قريبة من بعبدا، وبعيدة عن بيروت بخمسة عشر كيلو متراً تقريباً. وهي تكاد تتصل بقريتين أخريين هما كفرشيما والشويفات، وقد أخرجت هذه القرى الثلاث صفوة من علماء لبنان وأدبائه، فمن الحدث آل الشدياق وآل صروف، ومن الشويفات آل أرسلان، وآل شقير، وآل الجريدني، ومن كفرشيما آل اليازجي، وآل الشميل، وآل تقلا، وآل الشدودي[1].

والظاهر أن ما كان يميز هذه المنطقة، ربما لقربها من بيروت، هو أنها كانت مسرحاً للفتن التي كانت تسود لبنان حتى إن الشدياق نعت أهل الحدث بأنهم «أهل هلع ومداراة»[2]. فما كان نصيب الشدياق من هاتين الصفتين؟

ومهما كان الجواب فإن الشدياق نشأ وفي نفسه إيمان عميق بنحس طالعه أرجعه الى تاريخ مولده فقال: «كان مولد الفارياق في طالع نحس النحوس والعقرب شائلة بذنبها الى الجدي أو التيس والسرطان ماش على قرن الثور..»[3].

وأكثر من هذا فقد لازمه الاعتقاد بنحسه طول حياته حتى قال: «ما انفك طالع الفارياق هابطاً وما فتىء لسانه فارطاً»[4]. وقد تطور عنده هذا الاعتقاد الى درجة أنه

(1) المعلوف، أمين. خمسون سنة على وفاة الشدياق. المقتطف. المجلد 91 ج 3 (اكتوبر 1937): 310.
(2) شبلي، الشدياق واليازجي: 315.
(3) الساق: 83.
(4) ن م: 233.

اعتبر نفسه شؤماً ونحساً على غيره فقال: «إلاّ أن صاحبنا الفارياق لم يكد يدخل أرضاً سعيدة إلا ويخرج منها وقد تغير حالها»[1]. ولقد بلغ به الإيمان بنحسه الى درجة أنه خص النحس بالفصل الثامن عشر من الكتاب الأول من (الساق على الساق) ضمنه بعض ما لقيه في حياته من نحس صوّره لنا في صورة أحلام عرضت له في المنام، وفيه كذلك حلّل النحس إلى ملازم ومفارق جاعلاً نحسه من النوع الأول أي الملازم الذي عرفه لنا بأنه «ما لزم الإنسان في يقظته ومنامه، وأكله وشربه، وغدوّه ورواحه، وفي كل ما يأتيه»[2].

فهل كانت الظروف القاسية التي رافقت الشدياق منذ الولادة هي التي زرعت في نفسه هذا الإحساس بالنحس والحرف؟ الظاهر أن هناك عوامل أخرى عمّقت فيه ذلك. فبالاضافة الى مزاجه العصبي الدافع به إلى الانفعال والتطرف في ما يأتيه من قول أو فعل حسب ما يلمح في آثاره الى درجة التضخيم مثلما هو الشأن في إيمانه بنحسه، فإنه كان عميق الإحساس «من صغره أنه بمعزل عن الجمال»[3]. وهذه الصورة التي خطها لنفسه لا نجدها تختلف كثيراً عما وصفه به جرجي زيدان من أنه «كان ربع القاعة كبير الأنف واسع العينين مع بروز وحدّة»[4]، وعن صورة أبيه الذي رأينا من صفاته أنه كان كبير الأنف معتدل القامة حادّ المزاج.

إن مثل هذه الأوصاف التي لم يكن عنها الشدياق راضياً إلى جانب الظروف السياسية والاجتماعية وخاصة الاقتصادية والعائلية التي عاشها لتجعل منه كثير التبرم والشكوى من حظه المنحوس، وبالتالي طويل اللسان ميّالاً إلى الهجاء والسخرية والعبث بمن يعترض طريقه، قاصداً أو غير قاصد، شأن المتطيّرين المتشائمين، أو الشاعرين بنقص ما فيعوضونه بطول في اللسان وحدّة في المعاملة حتى إن أحد الأمراء الدروز لقّبه بأبي دلامة[5]. ولعل محمد عبد الغني حسن قد فهم هذه النفسية الموتورة

---

(1) الساق: 249.

(2) ن. م: 170.

(3) ن.م: 124. وانظر ما وصف به نفسه من صغر جثة (ص: 649)، وقماءة (ص: 107).

(4) زيدان. مشاهير الشرق: 109.

(5) الساق: 109.

فهما صادقا عندما قال عنه: «لم يكلف نفسه أن يعيش هادئاً، فكأنما خلق للنضال والعراك والخصام والهجاء. وكان ذلك طبيعة فيه، حتى إذا لم يجد معتركاً مع غيره جعل من نفسه مجالاً للعراك، ويظهر أنه كان معتدّاً بنفسه إلى حد بعيد، وكان شديد الحساسية متوفّزاً للغضب من أدنى شيء، فإذا غضب صبّ جامّ غضبه، ونفث حميم غيظه هجاء مرًّا، وسبًّا مقذعاً، وشتيمة بذيئة»[1].

وإذا أردنا أن نسوق مثلاً واحداً فيه الدلالة الكافية على هذه النفسية الانفعالية الغضوب نذكر ما خطه بقلمه بعد فشله في نيل جائزة بعض ذوي السيادة والسعادة فقال: «فمن ثم رجع الفارياق محروماً من هذا المغنم الهنيء، وبلغ منه الغيظ أن أضلّه عن الطريق المستقيم، فسار في طريق آخر. وما وصل إلى منزله إلّا بعد اللتيّا والتي، وأخذ يفكر في نحس طالعه وشؤم قلمه»[2]. فأي غضب هو هذا الذي أعماه عن طريق بيته! لا شك في أنه من ذلك النوع الدموي الذي تفور فيه الدماء إلى حدّ تعطيل المدارك والحواس..

ـ حياته المدرسية:

إن نشأة فارس في أسرة ذات مجد علمي وسيادة سياسية جعلها تفكر في إعداده لمثل ما أعدّ له أبوه وإخوته من قبل، فكان أن بعثت به إلى كتاب القرية. والظاهر أن والديه كانا يتوقان إلى إرساله إلى أشهر المدارس في عصره لولا ما كانا عليه من كرم إلى حد الإملاق كما مرّ. ولعل الشدياق اعتبر هذا الكرم من نحسه أيضاً «لذلك لم يعد في طاقتهما أن يبعثاه إلى الكوفة أو البصرة ليتعلم العربية وإنما جعلاه عند معلم كتاب القرية التي سكنا فيها»[3]، وهي قرية عشقوت التي انتقل إليها والداه من الحدث سنة 1805 حسب قول طنوس الشدياق وأنهما عادا إلى الحدث سنة 1809، فتكون الفترة التي درس فيها فارس في الكتاب تتراوح بين 1805 و 1809 وهي كل حظه من التعليم النظامي إن جاز لنا أن نعتبر الكتاب من هذا الصنف.

(1) حسن. أحمد فارس الشدياق: 166.
(2) الساق: 175.
(3) ن. م: 83.

وفي الكتّاب وقع لفارس مع معلّمه ما سيقع لغيره من نوابغ عصر النهضة، فأغلبهم ضاق بهذا المعلم، وكلهم انتقد أسلوبه في التعليم. ومن يدري فلعل فجاجة هذا التعليم، وضيق أفق «سيدنا» ـ كما كان يسمى ـ هما اللذان ولّدا في نفوسهم السخط والثورة على كل عقيم بالٍ، وبعث فيهم العصامية واستنشاق نسائم التجديد. وها هو صاحبنا فارس الشدياق يشرع الباب لمنتقدي الكتاتيب فيعطينا صورة بليغة عن جهل معلّميها ورداءة مناهجها فيقول: «وكان المعلّم المذكور مثل سائر معلّمي الصبيان في تلك البلاد (أي لبنان) في كونه لم يطالع مدة حياته كلها سوى كتاب الزبور وهو الذي يتعلمه الأولاد هناك لا غير. وليس قولي أنهم يتعلمونه مؤذناً بأنهم يفهمونه. معاذ الله! فإن هذا الكتاب مع تقادم السنين عليه لم يعدْ في طاقة بشر أن يفهمه. وقد زاده إبهاماً وغموضاً فَسَادُ ترجمته إلى اللغة العربية وركاكة عبارته حتى كاد أن يكون ضرباً من الأحاجي والمعمى..»[1]. وإذا أردنا شهادة أبلغ من هذه فلنقرأ قوله فيهم: «هم لا يعرفون العربية ولا الخط والحساب والتاريخ والجغرافية ولا شيئاً غير ذلك مما لا بد للمعلّم من معرفته»[2].

فليس عجيباً إذن أن ينقم الشدياق على هذه الكتاتيب نقمة ظلّت مخزونة في صدره منذ الصغر إلى أن أتيح لها الانفجار في الكبر، وليس غريباً كذلك أن يصيب بسهام نقده رجال الدين الذين كانوا يشرفون على حظوظ الكتاتيب ويسهمون يتحجرهم في جمودها، وأن يخاطبهم متحسراً لما يجد في نفسه منهم بقوله: «فإن بقلبي منكم لحزازات حاكّة، وبصدري عليكم ملامات صاكّة لأن خليصي الفارياق في دولتكم السعيدة لم يمكنه أن يتعلم في قريته غير الزبور، وهو كتاب حشوه اللحن والخطأ والركاكة، لأن معربه لم يكن يعرف العربية. وقس عليه سائر الكتب التي طبعت في بلادكم (أي لبنان) وفي رومية العظمى»[3].

وكان لضحالة زاد معلّمه على النحو الذي صوره آنفاً أمام ما وهبه هو من لجاجة وذكاء دور في انقطاعه عن التعليم المنظم بعد ما أتيح له أن يختم كتاب الزبور

(1-2) ن م: 84.

(3) الساق: 85.

فقد «أوجس منه المعلم أن يربكه في مسائل تصعب عليه فينفضح بها، فأشار على والده بأن يخرجه من الكتاب ويشغله بنسخ الكتب في البيت»[1].

هذا كل ما يرويه الشدياق عن تعلّمه بينما يذكر كل المترجمين له أنه درس بمدرسة عين ورقة ما عدا عماد الصلح الذي يدحض هذا الزعم في أحد هوامش الفصل الأول من كتابه عن الشدياق حيث قال: «يرى الذين كتبوا في سيرة فارس أو في تاريخ مدرسة عين ورقة أنه كان يوماً ما تلميذاً لهذه المدرسة، ونحن نميل إلى أن ذلك لم يحدث إذ لم يذكر الشدياق شيئاً من هذا لا تلميحاً ولا تصريحاً ولو أنه كان انتسب إليها لكان ذكر الأمر في سيرته. . ولعل الخطأ الذي وقع فيه البعض كان التباساً بين فارس وشقيقيه غالب وأسعد اللذين التحقا بتلك المدرسة»[2].

وتعليقاً على هذا الكلام نشير أولاً أن لفارس الشدياق ثلاثة أخوة درسوا بعين ورقة وهم: طنوس، ومنصور، وأسعد لا إثنين فقط. وثانياً نرى أن عماد الصلح هو أول من شك فيما نعلم في دراسته بعين ورقة، وإن كنا وجدنا كاتباً سبقه قد اضطرب في هذه النقطة وهو مارون عبود صاحب «صقر لبنان» حيث أنه لم يتعرض إلى هذه المدرسة عندما ترجم له، بينما ذكر في موطن آخر خص به مدرسة عين ورقة أن الشدياق من تلامذتها[3]. ولا شك في أن هذا الكاتب قد اعتمد في ترجمته له على كتاب الساق فلما لم يجده يذكر عين ورقة أهملها، بينما اعتمد في ما يخص عين ورقة على أقوال أخرى جعلت الشدياق من تلامذتها فأثبتت دراسته بها .

على أننا وجدنا من ناحية أخرى دائرة معارف البستاني تقول بالحرف الواحد: «وأرسل الى مدرسة عين ورقة حيث لبث زمناً يسيراً»[4]. فهل كان هذا الزمن اليسير من اليسر إلى درجة أن فارساً لم يعره اهتماماً فيذكره في ترجمته، أو أنه نسي هذه الفترة ووجدها كاتب دائرة المعارف في وثائق المدرسة؟

أسئلة أخرى لا يجد منها الباحث مفرًّا هي متى كان هذا الزمن اليسير الذي

---

(1) ن م: 86.
(2) الصلح: 242 التعليق عدد 22.
(3) عبود، صقر لبنان: 52.
(4) البستاني. . دائرة معارف: 428/10.

قضّاه فارس بعين ورقة؟ هل كان ذلك بعد عودة أهله الى الحدث وهو أمر مستبعد لأن سن ثماني سنوات أو تسع لا تسمح له بمزاولة دروس في المستوى العالي؟ أو كان بعد ذلك أي مع بلوغه السادسة عشر عاماً وهي، فيما يبدو، سن الانخراط بهذه المدرسة التي تدوم الدراسة بها ثلاث سنين كما حصل لأخيه أسعد[1]. وعلى افتراض أنه التحق بها في هذه السن فما هي الأسباب التي جعلته ينقطع عنها بسرعة؟ هل هي الأحداث السياسية المتواترة في لبنان، أو هو الفقر الذي حدثنا عنه فارس نتيجة كرم والديه، أو هو ممانعة الأم أن يغادرها فارس من الحدث في بيروت إلى عين ورقة في كسروان بينما لم تتعرض لإخوته السابقين لأنه أصغرهم وآخر أبنائها فهي أشد شفقة عليه ورأفة؟

وبالرغم من أهمية الجواب عن هذه الأسئلة فإننا سنتجاوزها: إما لأنه لم يدرس بعين ورقة إطلاقاً، أو لأنه درس بها زمناً يسيراً مما جعل الشدياق نفسه يهمل ذكرها في سيرة حياته كما افترضنا، أو أن ما جاء بدائرة معارف البستاني هو من وضع أحد أبنائه الذين نشروا بعد موت أبيهم الجزء العاشر المحتوي على ترجمة الشدياق.

وإذا كان فارس لم يتلق تعليماً ثانوياً أو عالياً فإنه قد عوض ذلك بعوامل أخرى جعلت منه الشخصية التي يتحدث عنها التاريخ بكل إكبار.

وأول هذه العوامل أن نصيحة معلمه له بتعاطي النساخة، من حيث أراد صرفه عن دروسه لما كان يربكه به من أسئلة، كانت له من أهم أسباب تبرّزه وتكوّنه لغوياً. ذلك أنه «لبث على هذه الحالة مدة طويلة فاستفاد منها ما أمكن لمثله أن يستفيد من تجويد الخط وحفظ بعض الألفاظ»[2].

عامل آخر أفاد منه الشدياق فائدة كبيرة هو المطالعة التي وفرتها له مكتبة والده، «فإن أباه قد أحرز كتباً عديدة في فنون مختلفة»[3]. إذ «كان كثير المطالعة»[4]. ويظهر أن ابنه فارساً قد وجد فيها كتباً أنسته ركة كتاب الزبور مثل الكشكول والمستطرف[5]، كما

---

(1) البستاني: قصة أسعد الشدياق: 6.
(2) الساق: 86.
(3) الساق: 91.
(4) طنوس، أخبار الأعيان: 240.
(5) عبود. صقر لبنان: 107.

أنه استفاد منها على الأقل فائدتين كبيرتين هما:

1 ـ تنمية ذوقه الأدبي، هذا الذوق الذي كان طبعاً فيه «إذ كان للفارياق ـ كما قال ـ ارتياح غريزي من صغره لقراءة الكلام الفصيح وإمعان النظر فيه ولالتقاط الألفاظ الغريبة التي كان يجدها في الكتب»[1].

2 ـ شغف كبير بالكتب التي جمع منها الكثير في حياته عبر عنه في مثل قوله لما أصابته حسرة على مصير كتبه عندما مرض في مصر: «وكان يقول في نفسه إذا متّ على هذه الحالة فمن عساه يتمتع بكتبي هذه التي سهرت الليالي على نسخها». وقال أيضاً في نفس المناسبة «لم يكن عندي من حطام الدنيا غير الكتب»[2]. كما جاء على لسان الفارياقية قولها: «وإنما ضربت لك المثل بالكتب لأني أراك مبتلى بالمطالعة»[3] الخ...

أما العامل الثالث الذي أفاد منه فارس فهو الرعاية العلمية التي وجدها من إخوته على الأخص. وهكذا فليس غريباً أن يحدثنا في الساق على الساق أنه كان يعود إلى بعضهم ـ هو طنوس عند نسيب الخازن[4].. وأسعد عند عماد الصلح[5] ـ ليعرض عليه ما ينظمه من أشعار[6]. أو أن يتتلمذ لأخيه أسعد، ويقرأ عليه شيئاً من النحو[7]. وصورة ذلك أن فتيين من الأمراء رغبا في دراسة كتاب من كتب النحو، فانضم إليهما فارس الذي كان يشتغل وقتئذ بالنساخة. ويظهر مما دوّنه لنا فارس في سيرته أنه كان معتنياً بعلم النحو أكثر من اعتناء الفتيين، وفي ذلك قال: «ثم ختم التلمبذان قراءة الكتاب، ولم يستفيدا شيئاً، وكأن الشرح كله كان موجهاً إلى الفارياق. ومذ ذلك الوقت أخذ في تجويد عبارته بمقتضى القواعد النحوية فصار يهول بها على رعاع الناس»[8]، والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب بحث المطالب لجرمانوس فرحات الذي سيذكره للخواجة ينصر أي نصر الله الطرابلسي في مصر، وسيأتي الحديث عنه أول فصل الشدياق المؤلف المدرسي.

---

(1) الساق: 91.
(2) الساق: 368.
(3) الساق: 440.
(4) فهرس الساق للخازن: 2.
(5) الصلح: 26.
(6) الساق: 108.
(7) دائرة معارف البستاني: 428/10. وزيدان. مشاهير الشرق: 101.
(8) الساق: 133.

هذا غاية ما يقال عن دراسة الشدياق والعوامل الأولى المؤثرة في ثقافته. ومن ثم فنحن نعتقد أن للاستعدادات النفسية ولنباهته وكذلك لعصاميته أثراً كبيراً في نبوغه وتبرّزه بين أدباء عصره.

ـ حيــاته المهنيــة:

أما المهن التي باشرها فارس الشدياق فقد بدأت في زمن مبكر بناء على نصيحة معلمه بتعاطي النساخة، والظاهر أن العائلة قد ارتاحت لهذا التوجيه: أولاً لإعداده للعمل عند أحد الأمراء كاتباً ومدبراً لشؤونه. وثانياً لأنها المهنة الأولى للعائلة. وثالثاً لأنها مهنة مرموقة من معاصريه، إذ «كان أهل البلاد يفضلون حسن الخطّ على كل ما تصنعه اليد، فعندهم أن من يكتب خطاً حسناً هو الذي أفق بين أقرانه في الفضل»[1].

فلكل هذه الأسباب أقبل الشدياق على النساخة، أو جعلته عائلته يقبل عليها، وظل منكباً على الكتب ينسخها خاصة بعد هرب والده من الحدث إلى دمشق كما سبق بيانه، ولما بلغه نعيه «عرف أنه لا ملجأ له بعد الله غير كدّه فعكف على النساخة»[2] ليدفع بها غائلة الاحتياج والفاقة.

وكانت براعته في النسخ، وجودة خطه قد بلغتا مسامع الأمير حيدر الشهابي[3] الذي كان قاد الحملة على بيتهم وهدمه. فدعاه لينسخ له «دفاتر كان يودعها كل ما كان يحدث في زمانه»[4] أي كتابه «الغرر الحسان في أخبار أهل الزمان»، وبالرغم من موقف هذا الأمير من والده فقد تغاضى فارس عن كل ذلك، وأقبل عليه تحدوه جملة من العوامل. منها: أنه وجد من يقيله من عثرة الفقر. وأن أمله ربما يتحقق مع هذا الأمير إذا ضمه إليه وجعله من خاصته، ومن يدري فلعله يصبح يوماً ما أميراً للبلاد أو يمهد له عمله معه ليلتحق بغيره من الأمراء فتنفتح له بذلك الآفاق، ويصير له شأن كشأن والده وإخوته..

ولكن أمل فارس سرعان ما خاب في هذا الأمير المؤرخ بعد مدة وجيزة من

---

(1) ن.م.: 86.
(2) الساق: 99.
(3) الشهابي، حيدر: انظر ترجمته في تراجم الأعلام.
(4) الساق: 101.

العمل معه لأنه «لم يحصل فيها على طائـل، وكانت نفسـه عزيـزة عليه فلم يـرد أن يسأله»[1]، ولكنه جفاه وقلاه، بل هجاه وسخر منه سخرية لاذعة في الفصل الخامس من الكتاب الأول من الساق حيث تحول فيه اسم الأمير حيدر إلى بعيـر بيعر تحقيـراً وانتقاماً، أما صورته الجسمية والنفسية والعلمية فقد عبث بها كمـا شاءت لـه براعتـه التصويرية الساخرة، وعرض به وبابنته تعريضاً مـاجنا، كما سخر من كتابـه الذي لم يكن سوى «أسفار في الخساسة»[2].

وهكذا خاب أمل فارس في هذه الحرفة التي كانت «مذ خلق الله القلم لا تكفي المحترف بها»[3]. وهي الحرفة التي سماها التوحيدي من قبل «حرفة الشؤم»، ونعتها بأنها تذهب بالعمر والبصر، وليست خيبته هذه إلا نتيجة واقع عاشه هو كما عاشه أغلب من لم يصادفهم الحظ فيها. أما إقباله عليها أولاً فلأنّه « كان غرّاً لا تجربة له ولا خبرة فكان يحكم على البعيد بالقريب. ولا شيء أقرب إلى عين الكاتب من لسان قلمه وعارض قرطاسه، أو أدنى إلى قلبه من الكلام الذي يكتبه»[4].

ولو قدر لنا أن نرى الشدياق ناسخاً لعذرناه عن شكواه المريرة من هذه الحرفة، بل فلنقرأ هذه الصورة التي وصف الهارس بن هشام بها الفارياق في إحدى المقامات فقال: «فجئت الفارياق وهو مكب على النسخ، وفي طلعته مبادىء المسخ، فقد رأيت عينيه غائرتين، ويديه ذاويتين، وعظم خـدّه ناتئـاً، وجلده كالـظل زانئاً، حتى رثيت لحاله، وكدت أمسك عن الكلام إشفاقاً من بطالته..»[5].

إن هذه الصورة المعبرة عن حال الناسخ للكتب تعبيراً دقيقاً لتـدعو إلى الـرثاء والإشفاق، ولكن مهما كان الأمر فإن هذه الحرفة قد أفادت أصحـابها منـذ أن كانت نساخة وكان نساخ، وها هو الشدياق يعبر عن ذلك فيقول انه «استفـاد منها مـا أمكن لمثله أن يستفيد من تجويد الخط وحفظ بعض الألفاظ»[6]، وقال أيضاً: «إلا أن ذلك جوّد من خطه ورقّق من فهمه»[7]. وهذه الفوائد تشهد بها مؤلفاته قبل أن يشهد بها هو.

---

(1) ن م: 105.

(2) ن م: 106.

(3) ن م: 99.

(4) الساق. 87.

(5) الساق: 144، وزنأ الظل: قلص ودنا بعضه من بعض.

(6) الساق: 86.

(7) ن. م.: 99.

فمعرفته باللغة واضحة كل الوضوح في كتبه، وجودة خطه تشهد بها رسائله التي أمكننا الاطلاع عليها في ملف الشدياق بخزينة الوثائق العامة للحكومة التونسية.

وإن واقعاً كالذي صوّره الشدياق لنفسه بصفته ناسخ كتب مغبوناً وقليل الحظ لا بدّ أن يدفعه إلى البحث عن شغل آخر يضمن له دخلاً أحسن، وهكذا حاول التوظف لدى أمير درزيّ كان يشتغل عنده أخوه[1]، ولما عدل عن ذلك، لخشونة عيش الدروز ولاستياء الأمير منه لهجوه إياهم، عاد إلى النساخة إلى أن «ملّ منها ملل العليل من الفراش»[2]. فاتفق مع صديق له ليحترفا التجارة التي بهرتهما ببريقها الفاتن لما فيها من ربح وفير، ولاعتقادهما «أن الإنسان في عصرهما لا يعدّ إنساناً بفضله ومزيته بل ببزّته وزينته»[3]، وكان أن استبضعا أقمشة أخذا يتجولان بها خلال القرى على حمار اشترياه فلم يربحا شيئاً. وآل أمرهما في النهاية إلى أن يبيعا البضاعة بثمن الشراء دفعاً للشماتة. وهنا يدفع الشدياق ثانية الى النساخة وهو «نادم على ترك القلم الضئيل مع ما كان ينفث به من الرزق القليل»[4]، وبعد أن «تبين له أن شقّ القلم أوسع من حقائب البِيَاعة. وأن سواد المداد أبهى من ألوان البضاعة»[5].

وبالرغم من أن الشدياق بعودته الى النساخة قد قرر أن «يرضى بلين العيش وخشنه، ولا يبالي إن لم يكن ذا شارة رائعة أو طلالة رافعة، أو معيشة واسعة»[6]. فإن صديقه حمله على أن يخوضا تجربة أخرى لعلها تنسيهما فشل الأولى وهي «أن يستأجرا خاناً على طريق مدينة الكعيكات حيث ترد القافلة منها إلى مدينة الركاكات فابتضعا ما يلزم لهما من الميرة والأدوات ولبثا فيه يبيعان ويشتريان بما تيسر لهما من رأس المال وذنبه. فلم تمض عليهما برهة وجيزة حتى انتشر صيتهما عند الواردين

---

(1) راجع الفصل السادس من الكتاب الأول للساق: 107-109.

(2) الساق: 110.

(3) ن م: 110.

(4) ن م.

(5) الساق: 111، والبِيَاعة: ما يباع.

(6) الساق: 111.



سني الهمم كريم الشيم الامجد الامثل الافخر الافضل فخر الوزرا امير الامرا سيدي المبجل المفخم ادام الله اقباله

اقبل الارض داعيا واسأله عز وجل ان يكون للحضرة السعيدة وافيا وانهي الى بعد ان حررت الرقيم الاول الذي تأخر ارساله الى الباب
العالي لعدم سفر مراكب بهذه المدة او لعدم الوقوف على سفرها تشرفت بورود المرسوم الكريم ففضضت بفض ختامه السني
كل هم علق بالقلب من وحشة النوى وما امرتم به سيقابل ان شاء الله تعالى بالطاعة والاذعان وبحسب امركم السامي لن اغفل بعد
الان بحوله تعالى عن تعقيبه ما اجده في جرنالات مالطه ولندره وكذلك لا آلو جهدا في تعقيب ما اسمعه من افواه الثقة فان الذود
الى الذود ابل مع انتهازي فرص توجيه ذلك الى جنابكم الرفيع ولولا مخافة فوات الفرصة الان لاضفت الى ما عرضته اضافة
لا تخلو من الفائدة ولكن للتأخير آفات هذا وارجو الله سبحانه ان يلهمكم سيدي قبول ما اخلص من الخدمة ويبقى اسمي غير
منسي من الخاطر المنير فتلك عندي اوفى منة واجل نعمة وادام الله بقاكم وزاد مقامكم الاسنى عزا وشانا ووفاكم آمين

٢٧ ربيع الثاني سنة ٦٤ — خادم بابكم العالي فارس الشدياق

نموذج من خط الشدياق في رسالة إلى الوزير التونسي مصطفى خزنة دار بتاريخ 2 أفريل 1848.

والصادرين، وعرف رشدهما جميع المسافرين، فكان الناس يقصدونهما لاقتصادهما، وكثيراً ما انتاب خانهما أهل الفضل والبراعة، والوجاهة والاستطاعة، حتى كأنه كان حديقة يتفرج فيها المكروب»[1].

وللشدياق في وصف زوار هذا الخان وما يدور بينهم من محاورات وجدال صفحات حية قصد بها النقد الاجتماعي من جهة، وإبراز اهتمامات مختلف الطبقات الاجتماعية من جهة أخرى. مثل ذلك الجدل القريب من المحاورات الفلسفية حول أيّ الناس أنعم بالاً وأحسن حالاً ممّا يذكرنا بليالي أبي حيان التوحيدي مع ابن سعدان في الإمتاع والمؤانسة.

ويظهر أن هذه المهنة التي حازت رضا فارس لما فيها من مغانم مادية - وهو ما كان يبحث عنه - قد أغضبت جدّه لعدول فارس حسب ما يظن عن الطريق التي سلكتها العائلة في كسبها للمعاش، وهكذا «جرى بينه وبين جده من النزاع والمناقشات ما أوجب عليه ترك ما كان فيه واقتفاء طريق آخر من طرق المعاش فتاح له أن يكون معلماً لإحدى بنات الأمراء»[2].

وكانت هذه الأميرة «ذات طلعة بهية، وشمائل مرضية، تامة الظرف، ناعسة الطرف»[3] فانجذب الشدياق إلى جمالها بالرغم من صغر سنها إلى حد العشق، ولكنه عشق لم تخالطه دعارة، فقد كان «يتودّد إليها بإغضاء النظر على إصلاح غلطها، بل لم يكن يرى أن صاحبة هذا الجمال يجوز ردّها، فتأخّرت هي في العلم وتقدّم هو في الهوس»[4].

بعد هذه التجربة التي لا ندري المدة التي استغرقتها نراه يعود إلى حرفته الأولى نعني النساخة «وإن كان ذلك على غير مراده»[5]. وظل على ذلك إلى أن غادر لبنان إلى مصر.

وهكذا كانت النساخة هي المهنة الأولى لفارس، فهي بمثابة الملجأ الذي يعود

---

(1) ن م: 113.
(2) الساق: 123.
(3) ن م.
(4) ن م: 125.
(5) ن م: 129.

إليه كلما أعيته الحيل، وحسناً فعل بالرغم من شكواه منها، فلو استغرقته التجارة مثلاً لفقدت العربية رجلاً من أعظم رجالها في القرن التاسع عشر.

ـ اعتناقــه البروتستنتيــة:

أمـا حياة الشـدياق في لبنان في غير جـانبيها المـذكورين سـابقاً أي المـدرسي والمهني فإن صاحبنا كان بها ضنيناً حتى في كتابه الساق الذي ترجم فيه لنفسـه، إلا ما تعلق منها بتحوله عن الكاثوليكية إلى الإنجيلية (البروتستنتية).

وصورة ذلك أن فارساً وأمه ذهبا إلى أخيهما أسعد الذي التحق بالمبشر اسحق برد في بيروت ـ كما سبق ـ لإقناعه بالعدول عن مذهبه الجديد بعد أن فشـل كل من اتصل به، ولما رأى فارس الـذي كان «يصغي جيـداً إلى جميع احتجـاجات أسعـد لإثبات آرائه وعزمه»[1]، أقنع أمه بتخليته وشأنه لما كان يحمله له من إجلال، فهو أخ أكبر منه وأستـاذه وقدوتـه. . «وكان يبـان أن تلك المفاوضـة أثرت في فـارس ولينت قلبه»[2].

وبعد انصراف أمهما قال أسعد لفارس: «أريـد أن تفهم أني أحبك فلي طلبـة أطلبها منك وهي أنك تأخذ الإنجيل وتقرؤه بإصغاء»[3].

وتسلم فارس من أخيه أسعد الإنجيل، وأقبل عليه يقرؤه بشغف عساه يهتـدي إلى سر هذا المذهب الذي فتن أخاه على ذكائه وعلمه. وقـد صور لنـا فارس بـداية تحوّله في الفصل الثامن عشر من الكتاب الأول للساق، وفيه يذكر «أن الفارياق لمـا سمع من نجيّه الذي قايضه على الاعتراف أن المساومة في قيل وقال هي من البياعات الرابحة، والأسباب الناجحة خلج في صدره أن يجـرب تنفيق ما عنـده من البضاعـة المزجاة، إلا أنه لم يعرضها من أول وهلة على أحد المشترين من الجثالقة كما فعل صاحبه، بـل أخذ في تقليبهـا وتفليتها وتمشيـطها وتنسيلهـا من جهة واستشفـافها من أخرى، فظهر له أنها قديمة قد ركّت بحيث لا يكاد أحد أن يرغب فيها، واتفق وقتئذ

---

(1) البستاني، قصة أسعد الشدياق: 68.
(2) ن م: 70.
(3) ن.م.

أن قدم عنقاش يفـدّد على شراء السلع القديمة وعلى إصلاحها أو على مقايضتها أو على صبغها. وادعى أنه يقدر أن يعيدهـا إلى لونهـا الأول، وأنه لا يعجـزه شيء من أحوالها بحيث أن صاحب السلعة نفسه إذا رآها بعـد صبغها وتصليحهـا يتعجب منها غاية العجب ولا يعود يعرفها. وأنه، أي العنقاش، لما بلغه في بلاده فساد تلك السلع أقبل حفداً إلى تلك البلاد وهو يحمل خُرجاً كبيراً فيه من الأصباغ والأدوات ما يرفأ كل خرق، ويعيد كل لون نافض. فسار إليه الفارياق عجلاً إلى المقايضة، وواطـأه على إبدال ما عنده من السلعة القديمة بأخرى جديدة راقت لعينه. فقد يقـال لكل جـديد بهجة. ثم قفل إلى منزله مسروراً»[1].

إن هذا النص هام جداً فهو يوضح سبب تحول فارس عن مذهبه القديم ويوقت له. كما أننا نستطيع أن نعرف منه من كان سبباً في تأنجله وهو أخوه أسعد الذي نعته بالنجيّ بالرغم من أسلوب التورية الذي اعتمده في كتابته.

ويذكر المعلم بطرس البستاني في قصة أسعد الشدياق أنه «في 24 آذار ـ مارس (1826) حضر فارس أخو أسعد الأصغر إلى بيروت وطلب أن يواجه الخواجة اسحق برد سرًا. فلما قابله قال له: إني بينما كنـت أمس صباحاً جالساً في منزلي أقـرأ الانجيل دخل أخي منصور إليّ بغتة واستل سيفـاً وضربني بقفـاه على عنقي. وأما أنـا فبقيت جـالساً لا أتحـرك والكتاب بيـدي حتى أتى واحد وخـطفه من يـدي. ثم أخـذ أخي المذكور بـارودته (بنـدقيته) وهمّ أن يـطلقها علي ويقتلني، فـأتت أمي ودخلت بيني وبينه، ومنعته عن ذلك. ثم لما نما الخبر إلى باقي إخوتي أتى واحـد منهم، ودخل وبيده عصا فأخذ يضربني بها من دون أن يقف ليسأل عن السبب، وكان عند ضربـه إياي يصرخ قائلاً: أما تترك هرطقتك وتـذهب الى الكنيسة كبـاقي الناس. ثم عمـد منصور إلى صندوق أخي أسعد الذي كان بجانبي وأخرج منه كل ما أعطيتموه إياه من الكتب من عبرانية وعربية وسريانية وإيطاليانية وأحرقها، وعند صعود لهيبها كان يقول: هـذا سر البـابا. وكـان أخي أسعد إذاك غـائباً من البيت، فلمـا رأيت تصلّب أخويَّ

---

(1) الساق: 175-176. والعنقاش هو الذي يطوف في القرى يبيع الأشياء (راجع ذلك في تنبيه المؤلف من كتاب الساق: 66)، وقد رمز به إلى المبشر البروتستنتي إسحق برد.

المذكورين نزلت إلى معسكر الأمير بشير وبتّ ليلة ذلك اليوم عند أخي غالب في المعسكر، وفي الغد أرسلت تحريراً مع أخي غالب إلى أخي أسعد وأتيت الى هنا عازماً على أني لا أرجع أبداً الى البيت»[1].

ولما علم أسعد بهروب أخيه إلى اسحق برد راسله طالباً منه العودة إلى البيت خوفاً عليه من غضب الأهل والكنيسة، ولكنه لم يستجب إلى هذا الرجاء إلّا بعد إلحاح شديد من أخيه غالب الذي حمل إليه رسالة أسعد، والقس برد[2].

كان هذا هو الموقف الذي اتخذته العائلة من ابنها الأصغر: عنف وتهديد بالقتل. وكيف لا تفعل ذلك وهي لما تنتهِ من مشكلة أخيه أسعد بعد. إنها العدوى إذن، وإذا لم تقف بحزم أمام هذا التيار الجارف فقد يحدث ما هو أخطر.

أما السلطة الدينية المارونية فقد أحست بأن وجودها في لبنان بات متداعياً أمام تزايد الصابئين الذين استهوتهم حركات التبشير الأمريكية والانكليزيةوالإسلام[3]. وقد صور فارس أثر ما أقدم عليه في نفوس رجال الدين في الفصل الثامن عشر من الكتاب الأول حيث أورد ما دار بينه ومطران الصقع من حوار صاخب دلّ على براعة حجاج، وجرأة قول، وقوة إيمان بمذهبه الجديد، ورباطة جأش أمام التهديد والوعيد[4]. عند ذلك خرج مسرعاً إلى إسحق برد يشكو إليه ما يلاقي من المطران فطمأن من روعه وشجعه على الثبات، لأنه ما من أحد أقبل على ما أقبل عليه، ولم يتعرض إلى الأذى. ثم قام بامتحانه مستعملاً في ذلك أناته وحلمه وقوة حجاجه وحتى البكاء

---

(1) البستاني، قصة أسعد: 72-74.

(2) ن م: 75.

(3) كثر في القرن التاسع عشر التحول الديني عند اللبنانيين من مختلف الطوائف والمذاهب لعوامل عدة، وقد اهتم الأب جان فونتان خاصة بالكتاب المسيحيين. المرتدين عن المارونية فصنف فيهم كتاباً وقسمهم إلى الأقسام التالية: 1 ـ المحافظون (ناصيف اليازجي ـ جرجي زيدان) 2 ـ المغامرون (أحمد فارس الشدياق ـ لويس الصابونجي ـ أمين الريحاني) 3 ـ العلمانيون (يعقوب صروف ـ أديب إسحق ـ شبلي الشميل ـ فرح انطون) 4 ـ الروحانيون (ميخائيل مشاقة ـ بطرس البستاني ـ جبران خليل جبران). راجع كتابه: الارتداد الديني عند الكتاب اللبنانيين المسيحيين من سنة 1825 إلى 1940 (بالفرنسية).

(4) الساق: 176-180.

والنحيب تضرعاً وتخشعاً. . . ولم يترك فارساً إلّا وقد عاهده على الثبات قائلاً: «قد وعيت يا سيدي كل ما أوعيته أذني، وما أرى الحق إلا معك، وإني مشايعك ومتابعك وحامل للخرج معك. . »[1].

ثم حدث أن سلمت العائلة أسعد الى البطريرك يوسف حبيش تحت تهديد جماعة من الجهلة، فسجنه أولاً في دير (مار جرجس علما) في ساحل كسروان. ولما رأى أسعد الشر المبيت له من قبل البطريرك الذي قرر أخذه الى دير قنوبين بعيداً عن كل صديق وحام بعث برسالة بتاريخ 4 نيسان ـ ابريل 1826 إلى صديقه إسحق برد حملها إليه أخوه فارس وكان قد جاء فيها: «إذا أمكنك أن تجد مركباً متوجهاً إلى مالطة في برهة أربعة أو خمسة أيام فأرسل أخبرني، وإلا فصلّ لأجل أخيك أسعد»[2]. ولكن شاء القدر أن تصل هذه الرسالة متأخرة إلى اسحق برد، وأن يقع لأسعد ما رأيناه في ترجمته له أول هذه الدراسة، عندئذ فكر إسحق في إنقاذ فارس بعد ما روى له ما لقيه من التهديد والوعيد، وخوفاً عليه من مصير كمصير أخيه أسعد.

وهكذا خُطّط أمر فرار فارس من لبنان. وبه تنتهي الفترة الأولى من المرحلة المشرقية من حياة فارس الشدياق. هذه الفترة التي تميزت بالبحث عن أسباب العيش والمعرفة والعقيدة المتحررة تحت سياط من الحرمان والعذاب والمآسي. وهو ما حمله على الهجرة والبحث عن الحلول البديلة إن لم تكن في لبنان ففي خارج وطنه الذي اضطهد أخاه، وهو على وشك أن يضطهده هو. وبذلك سيخلق فارس خلقاً جديداً في ظل نسمات الحرية الدينية والفكرية والسياسية وليكون رجلاً من رجالات النهضة العربية ومن روادها السابقين. . .

II ـ في مصر (1826-1834)

يذكر فارس في الساق أن المبشر اسحق برد «حرص على إنقاذ الفارياق من أيدي العتاة، وارتأى أن يبعثه إلى جزيرة تسمى جزيرة الملوط استئماناً فيها»[3]. ولم

---

(1) ن.م: 183.

(2) البستاني، قصة أسعد الشدياق: 86.

(3) الساق: 184.

يكن هذا التسفير العاجل «لغير سبب من أسباب المعاش سوى لخصام سوقي وخرجي على قال وقيل»[1]. فكل ما يكتب إذن عن وجهته الى غير مالطة أي إلى مصر في رأي أغلب الباحثين، وعن سبب خروجه من لبنان غير الخلافات الدينية كالطموح الى المال عند البستاني[2]، والخوف من شر الأمير بشير لتآمر الشدايقة عليه عند بولس مسعد[3]، والتبحر في العلوم عند الصليبي[4]، هو مجانب للصواب.

لقد كان فارس عند نزوله بالاسكندرية إذن موقناً بأن مصر ليست إلا محطة عبور سينقل منها إلى مالطة حالما تتوفر له أسباب السفر، ولكنه بعد وصوله إلى الجزيرة سيعود منها إلى مصر لأسباب نترك تفصيلها إلى حين كلامنا عن إقامة الشدياق بها. لأننا سنتكلم الآن بناء على المنهج الذي ارتأيناه عن زيارتيه الى مصر وما وقع له فيهما من أحداث وما اكتسبه منهما من فوائد.

ـ الإقامة الأولى (أفريل 1826 ـ ماي أو جوان 1826):

كان المخطط الذي رسم للشدياق حال وصوله الى الاسكندرية في أواخر أفريل 1826 أن يقيم عند قسيس حمل إليه رسالة من إسحق برد، غير أن هذا القسيس الذي اكتشف الشدياق بعد أنه سكير مدمن أراد الاحتفاظ به لعمل تبشيري معه[5].

لم يذكر لنا الشدياق رأيه في هذا الأمر غير أنه اكتفى بالإشارة إلى أن التراتيب

---

(1) ن م: 223. والسوقيون هم الكاثوليك والخرجيون هم البروتستنت.

(2) ورد في دائرة البستاني ما يلي: «فأتقن صناعة الخط وأخذ في نسخ الكتب للتعيش بأجرها ولكن ذلك لم يبلغه جليل الأماني التي كانت تخالج صدره والمطامع التي كان يصبو إليها، فغادر البلاد وأتى القطر المصري» دائرة معارف: 428/10.

(3) قال بولس مسعد: «من أكبر البواعث على هجرة فارس أن بني الشدياق كانوا في جملة الذين تآمروا على الأمير بشير الكبير وأحبط الأمير مساعيهم في حادثة المختارة الشهيرة، وخاف هؤلاء انتقامه، وفارس يومئذ شاب تطمح نفسهالى المجازفة والجهاد في مطارح الغربة فوافقوه على الرحيل إنقاذاً له من شر الأمير» فارس الشدياق: 17.

(4) قال الصليبي: «فأوفدوه (أي المرسلين الأمريكان) إلى مصر للتبحر في الآداب والعلوم». تاريخ لبنان الحديث: 189.

(5) راجع في ذلك الساق: 222-223.

اقتضت أن يستشير هذا القسيس اسحق برد في بيروت فكان الجواب أن لا بد من تسفيره إلى الجزيرة «لأن النية قد استقرت على هذا من قبل. وما حسن تغيير النيات»[1].

وهكذا لم يأت صيف سنة 1826 حتى كان الشدياق بمالطة بعد إقامة بالإسكندرية قدرها عماد الصلح بالشهر أو الشهرين[2]، وهي المدة الكافية للعثور على سفينة متوجهة إلى الجزيرة.

ـ الإقامة الثانية (أواخر 1827/ أوائل 1828-1834) :

لم تكن الزيارة الأولى لمصر ذات شأن في حياة الشدياق. هذا إذا لم نقل أنها لم تتجاوز الاسكندرية الى القاهرة حاضرة النشاط العلمي والفكري وقتئذ.

أما زيارته الثانية، وهي الأهم، فقد حدثت خلال السنة الثانية من إقامته بمالطة وذلك بناء على ما قاله في كتابه «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» عند حديثه عن إصابته بداء المفاصل الذي كان شائعاً في الجزيرة، قال: «وقد أصبت به أول سنة»[3] وكان هذا المرض سبباً في إرجاعه إلى مصر بعد إقامة تجاوزت السنة، ولعلها لم تبلغ السنتين لأنه ذكر أنه «لم يمكنه وقتئذ أن يتعلم لسان الخرجيين وإنما تعلم منهم بعض ألفاظ تخص ترويج السلعة فقط»[4]. ومعنى ذلك أنه عاد إلى أواخر سنة 1827 أو أوائل سنة 1828 لأن نزوله بمالطة يبتدىء بشهر ماي أو جوان على الأكثر من سنة 1826.

وطاب له المقام في القاهرة ـ ويسميها مصر على عادة المصريين ـ منذ الأيام الأولى فانطلق لسانه لها مادحاً وشاكراً بما صوره في الفصل السابع من الكتاب الأول من الساق دالاً به على إعجاب وارتياح كبيرين[5].

ولا عجب في أن تكون انطباعات الشدياق عن مصر على ذلك النحو، بل العجب لو لم تكن كذلك بعد ما عاناه من التسلط الديني والاحتياج في بلاده أولاً، والغربة في مالطة ثانياً. ولأن مصر ثالثاً كانت في ذلك العهد الملجأ الأمين للبنانيين

---

(1) ن م: 223.
(2) عماد الصلح: 32.
(3) الواسطة: 14.
(4) الساق: 232.
(5) ن م: 247-249.

لما يجدونه فيها من الأمن الـذي كانت توفره لهم سياسة محمد علي بـاشا «القـائمة على المساواة الدينية. فكان المسيحيـون واليهود من مختلف البلدان يـدخلون مصر بـالترحاب فتضمن حقـوقهم ويؤيـد نشـاطهم التجـاري»[1]، بل ويتمكنون من حق اللجوءالسياسي مثلما حدث للأمير بشير الذي فر إليها سنة 1821 بعد حروبه مع والي سوريا[2].

ومهما كان الأمر فإن مصر كانت بالنسبة الى الشدياق ذات أثر كبير في تحويل مجرى حياته وإكسابه أبعاداً أخرى ونظرة للحياة جديـدة. ويتمثل ذلـك في الجوانب التالية:

ـ التخلص من المبشرين:

الفضل الأول الذي كان لمصر على الشدياق هـو أنها أيقـظت في نفسه نـزعة العزوف عن التبشير والمبشرين، ويبدو أن ذلك كان بدافع من الأسباب التالية:

ـ ميل الشدياق الى حياة الترفه والنعيم والمرح واللهو طبعاً. ونحن نعرف أنـه يجيد العزف منذ صغره على الطنبور وقد وفرت له مصر هذا الميل[3].

ـ حياة المبشرين لم تكن تروق له لخروجها عن السنن البشرية. وقد لحقه منها في مالطة الجوع واللباس غير اللائق به.

ـ ضيقـه بـالمبشـرين وقـد وصـف بعضهم في السـاق وصفـاً ينم على السخط والاشمئزاز.

ـ ميله إلى المرأة. وقد لاحظ عليه المبشرون ذلك فمنعوه منه في مالطة بتسمير الطاق حتى لا يشاهد سطوح الجيران، وفي مصر بالتخلي عن الطنبور الذي اتخذ منه وسيلة إغراء لابنة أحد الأقباط.

---

(1) حوراني، الفكر العربي: 74.

(2) الصليبي: 57.

(3) انظر مثلاً حنينـه إلى الغناء في الساق: 233.

ونتيجة لهذا كله ولغيره بان للشدياق أنه لم يخلق لهذا النوع من الحياة، وبالتالي فليس في إمكانه أن يؤدّيها على الوجه المطلوب منه. «فجعل يفكر في التملص من أيدي هذه الزمرة التي لم يبرح أذاها واصلاً إليه من كل شباك سواء في الجزيرة أو الأرض»[1]. وقد مر نتيجة لذلك بتجربة نفسية مريرة ومعاناة شديدة أدّتا به في النهاية الى التخلص نهائياً من التبشير والمبشرين، وهو ما صوّره لنا في حوار صاحب مع المبشر الذي نهاه عن العزف على الطنبور في الفصل الثاني عشر من الكتاب الثاني في الساق على الساق.

ـ في دار الوقائع المصرية:

وكان المغنم الثاني للشدياق من إقامته بمصر توجهه الى العمل الصحفي ولعل هذا أيضاً من جملة الأسباب التي شجعته على الانفصال عن المبشرين. وصورة ذلك أنه حينما كان يفكر في التخلص منهم أشار عليه بعض الظرفاء بأن يتصل بالوجيه نصر الله الطرابلسي[2] أو الخواجة ينصر حسب توريته في الساق، عساه يتوسط له عند بعض الأعيان في كسب وظيفة ما تغنيه عن المبشرين. وفعلاً كتب الشدياق رسالة إلى هذا الوجيه مطنباً في آلائه، راجياً منه إقالته من ضرّه وآلامه[3].

وبالرغم من اعتراض الوجيه على أسلوب الرسالة المسجع الذي قلد فيه الشدياق أسلوب عصره، فقد استدعاه الى مجلسه لاختباره والاطلاع على إمكاناته الأدبية والفكرية، فدخل عليه وهو «يرفل بثيابه وقد اتخذ له عمامة كبيرة»[4] كان الوجيه قد أمر غلامه بحملها إليه حتى يغير من برنيطته ولباسه. ودارت بينهما مطارحة أدبية عرّفت كليهما بصاحبه، ولم يبرح الشدياق المجلس حتى جاء عرض الوجيه مبدّداً لهواجسه وحاملاً إليه بشائر الاشتغال حيث قال له: «هل لك في أن تكون كاتباً عند رجل من السراة الأغنياء يريد أن ينشىء ممدحاً يكتب فيه بلغات مختلفة مساعيه

---

(1) الساق: 241.

(2) الطرابلسي، نصر الله: راجع عنه فهرس تراجم الاعلام.

(3) انظر الرسالة في الساق: 251-252.

(4) الساق: 262.

ومعاليه. فيكون شغلك فيه في كل يوم نظم بيتين أو أكثر بحسب الاقتضاء»[1].

من هذا العرض الذي جاء مناسباً لمواهب الشدياق وممّا ورد في كتاب الساق وغيره من المراجع تأكدنا أن الممدح هو صحيفة الوقائع المصرية التي صدرت في 25 جمادى الأولى 1244هـ 3 كانون الأول (ديسمبر) 1828 وأن السري المذكـور ليس إلاّ محمد علي باشا الذي أراد بإنشاء صحيفة الوقائع إعلام العموم بسياسته وأعماله.

وهنا يحق لنا أن نسأل أنفسنا متى باشر الشدياق هذا العمل وكيف؟

إن أبرز من حاول الإجابة عن هذين السؤالين هو عماد الصلح الذي اعتمد على وثيقة بتاريخ سنة 1833 كان عثر عليها إبراهيم عبده «تقول إن هناك بحثاً عن مترجم قدير للجريدة، لأن الخواجه نصر الله الذي ندب لهذه المهمة قد مرض فلم يتسن له أن يتسلم عمله»[2]، وهو وكيل تحرير القسم العربي بالوقائع المصرية.

وفي كتـاب الساق ذكـر لمرض الـوجيه الـذي راسله الشديـاق، حتى كاد ييـأس من إجابته لطول انتظار ردّه عليه. وبالمقابلة بين الوثيقة والساق أدرك الصلح أن الـوجيه ليس إلا الخواجه نصر الله الطرابلسي وبما أن مرضه كان في سنة 1833 حسب الرثيقة المذكورة فإن تاريخ مباشرة الشدياق للعمل الصحفي كان في هذه السنة بالذات.

إن هذه الاستنتاجات التي وصل إليهـا الصلح مقبولـة، ولكنها لا تنفي حيـرتنا خاصة إذا توقفنا عند عبارة الخواجه الذي قال عن السريّ أنه يريد أن ينشيء ممدحاً لا أنه أنشأها علماً بأن تاريخ عرض العمل على الشدياق هو 1833 حسب الوثيقة لا 1828 تاريخ إنشـاء الوقـائع. ولكن إذا علمنـا أن تلك السنة، أي 1833، وافقت نقـل طبع الوقائع من بولاق الى القلعة[3] مما اقتضى فيمـا يبدو محـررين جداً، وتجـديداً في الأبواب مثل فتح ركن خاص لترجمة ما يمدح به محمد علي من التركية الى العربية، فهمنا المراد من قوله: «يريد أن ينشيء ممدحاً».

وكان هذا هو نوع العمل الذي حدّده الخواجه نصرالله بكل وضوح في قـوله:

---

(1) ن م: 264.

(2) الصلح: 37.

(3) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 294/2.

«نظم بيتين أو أكثر في مدح السري» . غير أن الشدياق تخوف من هذا العمل الذي قد يعرضه إلى نقد أدباء مصر، لكن الخواجه شجعه على تعاطيه وطمأن خاطره «بأن أهل مصر وإن كانوا قد تقصوا حد العلم وبرعوا في الفضل والأدب على غيرهم، إلا أنهم لا يتعنّتون على الناظم أو الناثر بلفظة يخل فيها عفواً، أو بمعنى يخطىء فيه سهوا. فإنهم أهل سماح ومياسرة»[1].

وفي فصل من الساق بعنوان «في أبيات سرية» صورة لعمله بالوقائع قال: «وتوجه إلى الممدح فما استقر بالمجلس إلا وورد بشير إليه وبيده رقعة فيها بيتان يراد ترجمتهما. فلما عرضا على مترجمي اللغات العجمية وأديت ترجمتهما إلى جهبذ الممدح انتهت النوبة أخيراً إلى الفارياق. . . فلما قابل الجهبذ هذين البيتين بالأصل وجدهما يشتملان على المعنى اشتمال البطن على الجنين. . . مع عدم الحشو بالألفاظ التي يستعملها الشعراء غالباً لسدّ ما في أبياتهم من الخلل. . »[2].

وبهذا النجاح والتأييد من الجهبذ اشتُهِرَ أمر الشدياق مترجماً بالوقائع المصرية، وقد أورد لنا في الفصل المذكور في عرض أحوال السريّ ترجمات تثبت براعته فيها، وإن كان بعضها يندّ عن الذوق السليم أحياناً، ويقيناً أنه أراد بها السخرية من المديح الممجوج، والتهكم من صحافة وقته التي لا تفرّط في أمر يخص الحاكم إلا ذكرته ولو كان سخيفاً.

واشتُهِرَ كذلك في عصره وبعد عصره بدوره في ترقية أسلوب الوقائع، وهو ما أشار إليه هو نفسه في رسالة الى وزير مالية مصر سنة 1885 من أنه أول من حرر بالوقائع المصرية[3]، ومعنى التحرير هنا التهذيب والإصلاح والتقويم. وهذا ما عناه مارون عبود في قوله: «وظل الإنشاء في ذلك العهد ثرثرة عامية ممزوجة بالتركية تضحك من يقرؤها حتى جاء شيخنا الشدياق فصحّح لغة الوقائع وهذّب عبارتها الأدبية»[4].

---

(1) الساق: 264-265.

(2) الساق: 266-267.

(3) راجع نص الرسالة في كتاب عماد الصلح: 38.

(4) عبود، رواد النهضة. . .: 47.

والظاهر أن مدة اشتغاله بالوقائع لم تتجاوز حدود السنة والنصف لما ورد في الساق من أنه كان سنة 1250هـ التي عم فيها الطاعون مصر يعلّم في مدارس البروتستانت، وهذه السنة الهجرية تبدأ في 10 أيار ـ ماي 1834 وتنتهي في 28 نيسان ـ أفريل 1835. فمن جانفي 1833 إلى ماي 1834 يكون لنا سنة وخمسة أشهر وهي كل المدة التي عمل فيها بالوقائع حسب الظاهر.

وبعد الوقائع علمنا من كتاب الساق أنه مرض بالرمد فاتصل بطبيب فرنسي اشترط عليه مداواته من مرضه مقابل تعليم ابنه العربية، ولم يلبث أن جاءه عرض آخر من مبشر اتصل به في الاسكندرية ليعلم بعض تلاميذ في القاهرة فأجابه إلى ذلك بحجة أن «الخرجيين لا يؤخرون أجرة من يعمل لهم»[1]. وظل على هذه المهنة الى أن قرر بعد زواجه السفر الى مالطة كما سيرد بيانه في زيارته الثانية إليها.

وهكذا يمكن القول مما سبق أن مصر قد وجهته إلى الوظائف التي سيقوم بها خارجها ونعني بها التعليم والترجمة وخاصة الصحافة التي سيتفرغ لها كل التفرغ عند إقامته بالآستانة.

ـ دراسته بالأزهر:

كان من نتائج عمل الشدياق بالوقائع أن نبهه إلى أن زاده العلمي الذي قدم به من لبنان غير كاف. ولعل اتصاله فيها بشيوخ من الأزهر هو الذي شجعه على الدرس والتحصيل فتتلمذ لهم وقرأ عليهم من الكتب ما نعتبره صورة عن ثقافة ذلك العصر. وهي كما وردت في كتابه الساق: كتب صغيرة في النحو والصرف[2] ـ بحث المطالب[3] وهو كتاب في النحو من تأليف جرمانوس فرحات (1732) وكان قد درسه في لبنان. شرح التلخيص في المعاني[4]. السلم للأخضري في المنطق[5]. الكنز والرسالة السنوسية في الفقه وعلم الكلام[6]. شرح الكافي في علم العروض[7]. هذا

(1) الساق: 365.
(2) الساق: 359.
(3) ن م.
(4) ن م: 360.
(5) ن م.
(6) ن م: 361.
(7) ن م: 365.

الى جانب ما تلقفته يداه من كتب المكتبات المصرية والوراقين مثل «صحاح الجوهري، وديوان المتنبي، وكتب مشاهير العلماء فاقتبس منها اختصار الألفاظ وسبك العبارة. وكان ولوعاً جدًّا بقراءة الشروح التي تبين مآخذ الكلام من اللغة ووجوه التصرف فيه»[1]. وهذه الكتب وغيرها هي التي تمثل ما سماه هو نفسه في رسالته إلى أخيه طنوس بأنها «علوم الفنون العربية».

أما شيوخه في مصر فأشار لهم في.. رسالة إلى أخيه طنوس بقوله: «فأما شيوخي فكثيرون»[3] كما ذكر لنا منهم في الساق الشيخ مصطفى، والشيخ محمد والشيخ محمود.

ويخص الباحثون من شيوخه الذين أخذ عنهم في الوقائع وحلقات الدرس الشيخ شهاب الدين محمد بن اسماعيل بن عمر المصري[4] الذي «استفاد منه فوائد جمة في اللغة والأدب»[5]. ولعل هذا الشيخ هو الذي سماه في الساق بالشيخ محمد. وقد يكون الشيخ محمد هذا هو محمد عمر الهراوي الذي كان يعمل مصححاً بالمطبعة مع الشيخ محمد عمر التونسي صاحب كتاب «الشذور الذهبية في الألفاظ الطبية». أما الشيخ مصطفى فلعله الشيخ مصطفى حسن كساب الذي كان يعمل معهما في نفس الخطة أيضاً[6].

ومن الذين عرفهم في دار الوقائع وكان له تأثير فيه الشيخ عبد الرحمن الصفتي الذي كان يتعاون مع الشيخ شهاب الدين في تصحيح القسم العربي بإشراف وكيل التحرير الخواجه نصرالله[7].

---

(1) آصاف، يوسف. هو الباقي: 6.
(2) عبود، صقر لبنان: 136.
(3) ن م.
(4) شهاب الدين المصري: انظر ترجمته في تراجم الأعلام.
(5) آصاف: ن م.
(6) الرافعي. عبد الرحمان. عصر محمد علي: 486. وانظر تراجم الهراوي والتونسي وكساب في زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية: 549/4، وفيه محمد عمران الهراوي.
(7) عوض لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث: 294/2.

والظاهر أن مكانة الشيخ شهاب الدين والخواجة نصر الله في نفسه كانت عظيمة فقد أشاد بهما قبل وفاته مع عدد من معارفه الذين يعتز بهم، «واستأذن من زوجته أن يعرف لهما فضلهما عليه»[1].

ولم يكن بعض الشيوخ الذين درس عليهم النحو خاصة متضلعين في الكتابة والإنشاء تضلعهم في علم النحو ذاته. فقد اكتشف يوماً لما طلب من شيخه أن يعطيه إجازة في كتاب بحث المطالب أنه أخطأ في ما كتبه المرة تلو المرة حتى اضطر الى أن يكتبها هو بنفسه بطريقة تعجب الشيخ ثم قال: «على أن الشيخ كان مضطلعاً بفن النحو غاية ما يكون. فكان يقضي ساعة تامة في شرح جملة غير تامة. إلا أنه لم يكن يزاول الانشاء والتأليف فكان علمه كله في صدره وعلى لسانه. ولا يكاد يخرج منه إلى القلم شيء»[2].

- زواجه:

أصيب الشدياق في مصر بأمراض مختلفة خاصة في آخر إقامته بها إذ انتشرت فيها أوبئة كثيرة. من هذه الأمراض نجد: الرمد وداء الديدان[3]، والرمد ثانية والجرب والهيضة والهواء الأصفر [4]، والرمد ثالثه[5]، ودمل تحت الإبط[6]. كل هذا بعث في نفسه الخوف من الوحدة والغربة مع قلة المساعد. ومن ثم فكر في الزواج بالرغم من شكواه من مشاقه وشدائده، خاصة بالنسبة الى رجل مثله. قال مصوّراً ذلك: «ثم إن الفارياق كان حال مرضه يفكر فيما جرى عليه وهو وحيد غريب لا مؤنس عنده يسليه، ولا طبيب يداويه. وكان يقول في نفسه: إذا متّ على هذه الحالة فمن عساه يتمتع بكتبي هذه التي سهرت الليالي على نسخها. نعم إن الموت على كل حال صعب مكروه غير أن موت الفتى مثلي غريباً أصعب. وإني قد ابتليت والحمد لله في هذه المدينة بجميع أنواع الأدواء المصبوغة بلون الحِمام، فإذا أفسح الله الآن في أجلي

---

(1) مسعد، بولس: 23.
(2) الساق: 359-360.
(3) ن م: 359.
(4) ن م: 360.
(5) ن م: 361.
(6) ن م: 368.

فلا أفارق هذه الدنيا إلا قرير العين بنجل يرثني، وإن لم يكن عندي من حطام الدنيا غير الكتب»[1].

وتمهيداً لاقتناعه بضرورة الزواج خصص صفحات عديدة من كتابه الساق في وصف النساء والعشق والزواج إلى أن وصل به الحديث عن زوجته وقصة تعرفه عليها.

وصورة ذلك أنه جاور في سكناه بدار المرسلين الذين كان يدرس بمدرستهم داراً لأحد التجار الدمشقيين كانت له ابنة تسمّى وردة الصولي[2]. وبما أن الشدياق كما مر كان مغرماً بالعزف والغناء فإن الفتاة قد شاركته هوايته هذه. «فكانت إذا سمعت الفارياق يغني أو يعزف في غرفته تصعد إلى سطح دارها وتنصت إلى أن يفرغ فتنزل إلى حجرتها. فلما علم الفارياق أن صعودها كان لأجله. صبت إليها نفسه ونزغه فيها نازغ من الهوى»[3]

وتطورت هذه العلاقة إلى لقاءات خفية بعدما «دامت دولة الإشارة بينهما أياماً مديدة من دون كلام»[4]. وكانت سعادة الشدياق بهذا الحب عظيمة ضمنها أشعاره التي أورد منها نماذج في كتابه الساق[5].

لم يكن موقف عائلة الفتاة وخاصة الأم من هذه اللقاءات موقف الارتياح. أولاً لجريان ذلك على غير العادة المألوفة. وثانياً لأن الشدياق كان بروتستانياً وهي كاثوليكية. ولكن عناد الفتاة وضع حداً لكل الموانع مما دفع بالأم إلى الاقتراح على الشدياق أن يتكثلك ولو يوماً واحداً، أي يوم الزواج. «وقرّت عين كل منها ومن البنت»[6].

ولكن متى كان زواج الشدياق هذا؟ لا أحد من الباحثين بمن فيهم عماد الصلح تعرض الى ذلك وغاية ما لدينا من الإشارات هو أن الشدياق ذكر في الساق أن عرض العمل عليه بمالطة وقع قبل زواجه[7]. وقد رغب من زوجته أن تسافر معه فخشيت أثر العقم من السفر بالبحر لأنها كما قالت كانت «حديثة الصبغ وفي برزخ البكر

---

(1) الساق: 368.

(2) شيخو، الآداب العربية. . . . : 87/2.

(3) الساق: 391.

(4) ن م: 392.

(5) راجع الساق: 395,404-413.

(6) الساق: 402.

(7) الساق: 423.

والمتزوجة»[1]. ولم تستجب إليه وإلى إلحاح أمها إلا بعد أن استشارت طبيباً. ومن هذه الإستشارة نستنتج أن زواجه وقع قبل سفره إلى مالطة بقليل. ومعنى ذلك أن تاريخ هذا الزواج كان سنة 1834 وبالتحديد قبل صيفها تاريخ رحيله إلى مالطة كما سيمر بنا.

- اتصاله بالمناهج الإصلاحية في مصر:

كانت مصر لما نزل بها الشدياق تعيش تحولات تحديثية في ميادين عديدة بحكم وصول محمد علي باشا إلى عرشها. فمن البديهي أن يتأثر الشدياق بتلك الأجواء الجديدة وأن يعجب بها.

ونحن نذكر هنا أن ممن أشربوه المبادىء الإصلاحية رجلاً كان قد عرفه بدار الوقائع المصرية هو سامي أفندي[2] الذي يعتبر من مصلحي القرن التاسع عشر. فهو الذي سعى الى تسمية رجل الإصلاح الأول في مصر الشيخ حسن العطار على رأس مشيخة الجامع الأزهر[3].

وقد ظهرت أفكار سامي أفندي الإصلاحية المرتكزة على التربية الدينية في آثاره الشعرية والنثرية وخاصة في كتابه (رموز الحكم) الذي ترجمه عن التركية الى العربية عبد اللطيف أحمد سلطاني. ويخلص عماد الصلح الذي أخذنا عنه هذه المعلومات الى القول: «إنه من البديهي أن نرى شاباً كالشدياق طريد الظلم وهو في مقتبل العمر عالي الهمة فياض الحيوية والمواهب يتأثر برجل كسامي أفندي. فإن في حياة هذا المناضل العنيد والمتنوّر، والذي يحمل أفكاراً أدبية حديثة، والسياسي الألمعي ما يجذب صاحبنا فيتخذه رائداً له في الدعوة الى الإصلاح والتمدن»[4].

ومن الغريب أن رجلاً في هذه المكانة لم يذكره الشدياق في كتاب الساق عند اتصاله بالوقائع المصرية، وغاية ما وجدناه يذكر رجلاً كناه باسم الجهبذ وهو الذي اختبر مدى حذقه للترجمة[5]. ولعل هذا الجهبذ هو سامي أفندي نفسه لأنه كان

---

(1) ن م: 423.
(2) انظر ترجمة سامي أفندي في ملحق تراجم الأعلام.
(3) الشيخ العطار، حسن: راجع ترجمته في تراجم الأعلام.
(4) الصلح: 41.
(5) الساق: 266-267.

المشرف على القسم التركي من الجريدة، أو هو درويش أحمد أفندي الذي عين سنة 1831 ناظراً للوقائع تحت إشراف سامي بك بعد ترقيته[1].

وعلى أية حال فإذا لم يذكره في كتابه الساق في هذه المناسبة فقد ذكره فيه في مناسبات أخرى بكل تعظيم وإجلال مثلما فعل عند ما مر سامي أفندي بمالطة قاصداً إيطاليا فأخذه معه اليها وقد وعده وقتئذ بوظيفة في مصر[2]، لكن دعوة جاءته من انكلترا للترجمة بها حالت بينه وبين تحقيق هذا الحلم، وذكره مرة أخرى لما أرسل زوجته إلى الآستانة على أمل اللحاق بها فاقتبلها ابنه صبحي باشا بكل تجلة وإكرام إذ كان أبوه غائباً[3]، كما ذكره مع ابنه صبحي باشا قبل وفاته بأيام ضمن عدد معارفه الذين يعتز بهم كثيراً[4].

بقيت مسألة أخرى نرى لزاماً علينا أن نتعرض إليها هنا لاتصالها بموضوعنا اتصالاً وثيقاً وهي هل تأثر الشدياق بالطهطاوي مصلحاً[5]. فمن الباحثين من جعل الطهطاوي هو الذي استخدم الشدياق في الوقائع[6]، ومنهم من قال إن الشدياق عمل بها بعده[7]، ومنهم من نفى اتصاله به لأن الطهطاوي إنما كلف بالوقائع سنة 1840 أي عندما كان الشدياق في مالطة[8].

والحقيقة وراء كل هذا هي أن الطهطاوي لما عاد سنة 1831 من باريس التي سافر اليها سنة 1826 كان الشدياق وقتها يقيم بمصر فهل يعقل أن الشدياق لم يسمع بالطهطاوي إمام البعثة المصرية العائد من أوروبا، والذي قلّده محمد علي الترجمة في مدرسة الطب، ثم ولّاه ترجمة الكتب الهندسية والفنون العسكرية سنة 1833، وغير ذلك من الأعمال والوظائف العلمية والثقافية والتربوية.

---

(1) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 294/2.

(2) الساق: 515,506,501.

(3) ن م: 647-648.

(4) مسعد، بولس: 23.

(5) أنظر ترجمة الطهطاوي في تراجم الأعلام.

(6) انظر مثلاً إبراهيم عبده، أعلام الصحافة العربية: 36.

(7) طرازي، تاريخ الصحافة: 50/1.

(8) الصلح: 38.

وحتى إذا افترضنا أنه لم يجتمع به سنة 1833 وهي سنة تخلص الشدياق من المبشرين فلا بد أنه اتصل به بعد هذا التاريخ الذي باشر فيه العمل بالوقائع. وهل يتصور أن الطهطاوي المتنور لم يكن على اتصال بالوقائع ورجالها وإن لم يكن قد باشر فيها العمل بعد؟ ومن يدري فلعله كان لشهرته في الترجمة يعمل بها مترجماً كالشدياق؟

وإذا افترضنا كذلك أنه لم يتصل به شخصياً فلا بد أنه اتصل به فكرياً لأن الشدياق كان في ما يرجح بالقاهرة سنة 1834 وهي سنة صدور كتاب الطهطاوي تخليص الإبريز في تلخيص باريز. وقد استشهد به ونقل عنه في كتابه كشف المخبأ في فنون أوروبا بعد ذلك.

وإذن فالاقتصار على سامي أفندي ـ كما فعل الصلح ـ بأنه صاحب الأثر الأكبر في الشدياق عند إقامته بمصر تجاوز لمعطيات أخرى كان الطهطاوي من ضمنها باعتباره أبرز شخصية متنورة ذات منهج إصلاحي كامل السمات عرفت في ذلك الوقت بالرغم من أنه كان ترباً للشدياق.

هذه هي أهم الجوانب التي رأيناها جديرة بالتسجيل في المرحلة المصرية من حياة الشدياق، وهي جوانب تدل على ما لمصر من دور فيه حتى قيل في ذلك «إن الشدياق كاتب لبناني المولد ولكنه مصري الهوى مهما طال اغترابه في بلاد العالم»[1]. وسبب ذلك أن مصر بمكانتها العلمية ونشاطها الاجتماعي والسياسي وبما فيها من التلاقح العربي الأوروبي أيقظت عقل الشدياق، وصهرت قلمه، ووسعت من ثقافته الأدبية واللغوية على أصول جديدة لم تكن لتتم له لو لم ينزح إلى مصر الضاربة وقتئذ في تيار الحداثة بسهم نافذ. كل هذا كان له تأثير فيه ليصبح، بعد أن زوده لبنان ببذور الثورة والتمرد على التعصب الديني الممقوت، ذلك الأديب المجدد، ورجل النهضة المتنوّر، وبذلك نلاحظ أن «عناصر التجديد قد تجمعت كما ترى في عقل الشدياق بفعل البيئة الثقافية في مصر. ونزعة الشدياق الى التجديد ومحاولته إياه قد تمت في مصر»[2]. ولكن هذا التجديد إذا كان قد زرع في عقل الشدياق بمصر فإن

(1) خورشيد: مصر في أدب الشدياق. الهلال: 58.

(2) خلف الله، محمد أحمد: 83.

إزهاره وجناه قد حصلا في أوروبا. فلننتقل إذن الى المرحلة التالية ـ أي الأوروبية ـ لنر كيف حدث ذلك وبأي الوسائل؟ ولكن قبل ذلك نورد هذه الأبيات التي يتشوق فيها الشدياق إلى مصر وهي تدل على ما يكنه لها من حب وتقدير:

ألا ليت شعري والأماني شهية	أتلمس من مصر تراباً ترائبي؟
تنعّمت فيها بين شيخ مؤدب	وخلّ وفيّ كان أكرم آدب
فكان جزائي بعد أن بنت عنهم	عناء وضرباً في جميع الجوانب
سلام عليها كلما شاقت الصبا	محباً وما حنت إليها ركائبي[1]

وقد تحققت له هذه الأمنية فعلاً إذ زارها في شيخوخته سنة 1886 صحبة زوجته وابنه فلقي فيها بالغ التقدير وفائق الإكرام كما سنرى فيما سيلي من هذا الكتاب الأول.

(1) كنز الرغائب: 143/3.

الفصل الثاني

في أوروبا (1834-1857)

****

I ـ في مالطة (1834-1848)

ـ الإقامة الأولى (صيف 1826-1828) :

رأينا فيما سلف أن المبشر الذي نزل عنده الشدياق بالاسكندرية كان قد رغب في إبقائه بمصر لإعداده مبشّراً، لكن الشدياق واصل رحلته في سفينة شراعية إلى مالطة تنفيذاً لأوامر اسحق برد الذي سهل له الفرار من لبنان. ولما وصل إلى «مرسى الجزيرة أعدّ له فيه مكان حسن لتطهير أنفاسه به مدة أربعين يوماً إذ قد جرت العادة عندهم بأن من قدم إليهم من البلاد المشرقية وقد استنشق هواها، فلا بد وأن ينثره في المرسى قبل دخوله البلد»[1].

ثم بعد انتهاء مدة الحجر الصحي أخذه المبشر إلى منزله بالمدينة لكنه سرعان ما أنكر العيش معه لأسباب ثلاثة :

ـ أنه دائم الحزن لفقد زوجته حديثاً[2].

ـ انه لا يأكل إلاّ لحم الخنزير، ونفس الشدياق تعافه لأن «نصارى الشام يحاكون المسلمين في كل شيء ما خلا الأمور الدينية، فمن ثم كان لحم الخنزير عندهم منكراً»[3].

---

(1) الساق: 228.

(2) ن م: 229.

(3) ن م: 229.

ـ جبره على أن يلبس لباس المبشرين تقشفاً ونسكاً وهو السراويل القصيرة الشبيهة بالتبابين، والقبعةالمثلثة الزوايا، والجوارب السود المغطية للسيقان.

ومما زاده جفاء من الجزيرة امتحانه بمبشر آخر لئيم «رأى الفارياق يوماً ينظر من طاقة له إلى سطوح الجيران فنزغه الشيطان أن يسمر الطاقة، فلما رآها الفارياق مسمرة تفاءل بأنها خاتمة النحس. وهكذا كان فإنه مرض بعدها بأيام قليلة فأشار الطبيب على الخرجي بأن يسفره إلى مصر»[1]. ولم يكن هذا المرض سوى داء المفاصل الذي أشرنا إليه سابقاً بسبب ما في الجزيرة من رطوبة.

فإذا أضفنا إلى هذه الأسباب «كراهية المالطيين للغرباء ولا سيما من العرب»[2] وإحساسه بالغربة عن الأهل والوطن أدركنا سر ضيقه بمالطة وانتظاره لساعة الخلاص منها التي حدثت في يوم من أيام سنة 1828 بعد إقامة كانت دون السنتين كما أشير إلى ذلك في حينه.

ماذا كان يفعل الشدياق في هذه الزيارة الأولى؟ لا شيء لدينا من المعلومات للإجابة عن هذا السؤال، ولكن يبدو أنه كان يؤدي تربصاً في التبشير مثل تعلم اللغة الانكليزية، والتعوّد على حياة المبشرين، والتمرن على ما ينتظره من مهمات في نطاق ترويج المذهب..

ـ الإقامة الثانية (1834 ـ جانفي 1845):

إن سبب عودة الشدياق إلى مالطة بعد أن جفاها في المرة الأولى يعود إلى سبب مادي بحت وصورة ذلك أنه «حين كان مرتبقاً بربقة الحب قبل الزواج كان قد استدعى به أحد الخرجيين في جزيرة البخر، أي في الجزيرة التي يتكلم أهلها بلغة منتنة، ليكون عنده بمنزلة معبر للأحلام بأجرة أكثر مما كان له عند الخرجي بمصر»[3]، فمن هذا القول ندرك أن الأجرة في مالطة كانت تفوق أجرة الخرجيين (أي البروتستانت) بمصر. ولعله كان يشير إلى هذا عندما قال: «حتى أدتني أعمال حابطة الى جزيرة

---

(1) الساق: 232.

(2) الواسطة: 42.

(3) الساق: 423.

مالطة»[1]، وحيث أنه كان يعمل مع المبشرين الانكليز في مصر فَلِمَ لا يعمل مع نظرائهم في الجزيرة؟

هذا هو السبب الظاهري. وهو كما نرى سبب مادي. ولكن السبب الخفي ـ على ما يبدو ـ هو فشله في الحصول على ما يرغب من وجاهة ومناصب في مصر، وما انتقاله من الوقائع المصرية الى التدريس عند الخرجيين إلا حجة على ذلك. أو هناك عوامل أخرى مثل انقطاع الصحيفة عن الصدور لسبب أو لآخر. أو مزاحمة منافس له في العمل فصرف أو انصرف عنها من تلقاء نفسه. أو الميل الى السفر الذي صاحبه منذ الصغر على نحو ما قال: «وقد كنت في عنفوان شبابي. وجدة جلبابي وإزهار سني وازدهار ذهني لهجاً بالسفر والاغتراب والترحّل عن الوطن والأصحاب إلى بلد ينضر فيه غرسي وتطيب فيه نفسي، وأقتبس فيه من مصابيح العلم قبساً، وألقى إذ الدهر لي موحش خليلاً يصادقني مونساً»[2].

وسنة انتقاله الى مالطة التي ظل بها كما قال «نحو أربع عشرة سنة»[3] يمكن أن نستنتجها من تحديده لتاريخ مغادرته لها وهو كما جاء في قوله: «أقول بحمد الله أنه في الساعة العاشرة الموافق لثاني يوم من أيلول (سبتمبر) 1848 سافرنا من مالطة الى انكلترة»[4].

فمن كل الافتراضات لكلمة (نحو) التي تعني مقدار 14 سنة تزيد أشهراً أو تنقص تكون سنة 1834 هي سنة رحيله عن مصر الى مالطة.

وبما أن الشدياق كان يدرس حسب ما سبق في مدارس البروتستانت بمصر خلال سنة 1250هـ (20 ماي 1834 ـ 28 أفريل 1835) فإن صيف 1834 وقت تعطيل الدروس يكون أقرب افتراض لتاريخ الرحيل خاصة أنه في أوائل سنة 1250 هـ. ظهر في مصر مرض الطاعون وانتشر في القاهرة وفي كثير من المدن الأخرى فاضطر الناس إلى الرحيل إلى الريف وتعطلت أنشطة كثيرة منها الحياة العلمية حتى إن رفاعة

---

(1) الواسطة: 3.

(2) الواسطة: 3.

(3) ن.م.

(4) كشف المخبأ: 67.

الطهطاوي توجه إلى طهطا وأخذ معه كتاب جغرافية ملطبران لترجمته طوال ستة أشهر هناك[1]. وهكذا فنحن نرجح أن الطاعون الذي أصيب به الشدياق مرات ومرات هو الذي عجل بسفره عن مصر خاصة أن عرضاً مغرياً قد قدم له من قبل للعمل بمالطة، وأنه الآن أصبح متزوجاً مما سييسر له الإقامة بها واستساغة العيش فيها.

وبعد أن استقر بالشدياق وزوجته المقام واكتشفا الجزيرة أياماً باشر الشدياق عمله لفائدة جمعية نشر المعارف المسيحية في لندن S.P.C.K التي كانت لها مطبعة لطبع ما تترجمه من الكتب الى العربية. وكان عمله ـ كما قال موريّاً ـ هو تعبير الأحلام أي «تعريب الكتب وتصحيح لغتها ثم الإشراف على ما يطبع منها»[2] على النحو الذي صوره ساخراً:

«ها هو الفارياق جالساً على كرسي وأمامه مائدة عليها كتب كثيرة ليس بينها صحفة من الطعام، وبين أصابعه قلم طويل، وبين يديه دواة فيها حبر كالزفت. وقد شرع في تفسير أحلام رآها رئيس المعبر في منامه»[3].

والظاهر أن رئيس المعبر لم تعجبه طريقة الشدياق في الترجمة، كما أن الشدياق لم يرتح الى انتقاداته. فسخر منه ومما قدمه له من المترجمات سخرية لاذعة صورها بطريقته المعروفة في التورية بلغت أحياناً حدّ الإفحاش والإحماض وذلك خلال الفصول الثامن والتاسع والعاشر من الكتاب الثاني في الساق على الساق.

ويشتهر الشدياق في الجزيرة مترجماً بعد أن أقنع رئيس المعبر بطريقته في الترجمة، فيبعث إليه حاكم الجزيرة ليعرض عليه تعليم المالطيين العربية[4] في «مدرسة جامعة يعلم فيها الفنون واللغات..»[5]. وهكذا انقسم عمله الى قسمين:

---

(1) راجع مجدي، السيد صالح. حلية الزمن بمناقب خادم الوطن (القاهرة 1958): 36.

(2) الصلح: 43.

(3) الساق: 444.

(4) الساق: 454.

(5) الواسطة: 25 وعن هذه المدرسة يراجع كتاب:
Cremona, A: L'Antica Fondazione Scuola di Lingua Arabia in Malta. Malta 1955.

أربع ساعات في خدمة الجمعية، وثلاث في خدمة الميري (أي الحكومة)[1].

وتحسنت حالته المادية بعد أن أصبح له دخلان فتراضى وزوجته على أن يكون له دخل الترجمة ولها دخل التعليم. وهكذا «استمر الفارياق في الوظيفتين المذكورتين معبراً ومصلحاً مدة مكنته من حل مشاكل زوجته، واتخذ له متاعاً فاخراً وآنية حسنة. وصار يدعو الناس ويصنع لهم ولائم»[2]، بل أصبح في إمكانه أن يبعث إلى أمه سنة 1840 بمقدار مالي[3] بعد حوالي أربعة عشر عاماً من غيابه عنها. ويخبر أخاه بأنه وزوجته وابنه «سالمون متمتعون بالراحة والطمأنينة والعيش الهنيء»، وأنه «من حيث الصحة والراحة والحرية بخير»[4].

وبالرغم من هذا لم يكن الشدياق مرتاحاً كل الارتياح لهذين العملين كما لم يكن مرتاحاً لما قام به من قبل في مصر، وكأنه كان يرى أن مثل هذه الأعمال دون مكانته العلمية ومواهبه، فها هو يشكو ويتحسر: «قد كنت من قبل مدّاحاً للسريّ بما لم أرد، ثم صرت عشير المجانين، ثم معبر الأحلام، ثم مصلح البخر، وكل ذلك على غير ما أروم. فما أنكد هذه المعيشة، وأضيق هذه الدنيا علي! أليس في الأرض مندوحة عن هذا»[5].

وحدث أن مرض رئيس المطبعة بداء في صدره فنصح بالاستشفاء منه بالذهاب إلى بلاد الشام لطيب هوائها، وحيث لاحظ أن الشدياق كان «ضعيف القوى ناحل الجسم»[6] مثله رغب منه مصاحبته للاستشفاء وليكون له دليلاً ولدواع أخرى تتعلق بالترجمة.

وهكذا عاد الشدياق الى بلدته الحدث وزار مدناً عديدة في لبنان وسوريا وفلسطين. حدث ذلك في وقت كانت فيه الثورة قائمة على جيوش محمد علي التي يقودها ابنه إبراهيم باشا. وعندما انسحقت هذه الجيوش في معركة بحرصاف في

---

(1) من رسالة بعث بها الشدياق إلى شقيقه طنوس. شلبي. الشدياق واليازجي: 314.
(2) الساق: 455.
(3) شبلي: 313 (من رسالة إلى أخيه طنوس).
(4) ن م: 314.
(5) الساق: 456.
(6) الساق: 460.

المتن في 10 تشرين الأول ـ اكتوبر 1840[1] كان الشدياق ملتجئاً في دير للروم بجبل لبنان. ولم يمكنه الخروج منه صحبة رئيس المطبعة إلا بعد جلاء الجيوش المصرية. ودليلنا على هذا قوله في الساق: «ثم منّ الله تعالى بإصلاح الحال فسارت العساكر من البلاد وأمنت الطرق والمسالك»[2].

في هذه الزيارة التي جاءت بعد أربعة عشر عاماً وبعد اختلاط بالعالم الخارجي أنكر الشدياق بعض العادات عند قومه مثل طريقة سلامهم على الغريب، وتربيتهم لأبنائهم، وتحكمهم في المرأة، وقعود الأمراء على الحصير، وزهدهم في المطالعة إذ لا اهتمام لهم إلا بالشرب.. الخ [3]. فكأنه بهذه العودة قد وقع على البون الشاسع بين العرب والأوروبيين، أو بين الشرق والغرب، فأخذ في المقارنة والمفاضلة بينهما. ولعله من بعد هذه الزيارة قد ازداد اقتناعاً بضرورة تنمية النهضة العربية.

ولما رجع الشدياق الى مالطة ـ ولعل ذلك حدث في شهر اكتوبر من سنة 1840 لارتباطه بالتدريس في الجامعة المالطية ـ وجد الأمير بشير شهاب قد سبقه إليها لأنه بعد انكسار حليفه إبراهيم باشا في 10 اكتوبر 1840 أمام الأسطول المشترك من السفن الانكليزية والنمسوية والتركية خيّر في الإقامة في أي مكان يشاء ما عدا سورية وفرنسا[4] فاختار مالطة التي سافر إليها بعد يومين من استسلامه ليقيم في «أشهر حدائق مالطة سانت انطونيو مقر الحاكم العام في الصيف. . أخلاها له إجلالاً لشأنه»[5].

هذه هي الإشارة الوحيدة التي وجدناها للشدياق عن الأمير بشير، ولكنها وردت ليس في الساق سيرة حياته بل في الواسطة عند عرضه لمنتزهات مالطة. غير أن عماد الصلح ذكر مع ذلك أنه التقى به بناء على دعوة من الأمير ليترجم بينه وبين الضابط ماك نافن أحد رجال الاستخبارات الانكليز. وقد استغلها فارس ليتوسط لدى الضابط

---

(1) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية: 565. والصليبي، تاريخ لبنان الحديث: 76. وحتي، تاريخ لبنان: 516.

(2) الساق: 487.

(3) الساق: 468-474.

(4) حتي: تاريخ لبنان: 516. وانظر ترجمة الأمير بشير في ملحق تراجم الأعلام.

(5) الواسطة: 16.

في أمر أهله وخاصة أخاه طنوس في ما يمكن أن يكـون قد لحقهم من حيف بسبب الحرب[1]. والظاهر أن هذه الوساطة لم تنجح. فقد ألفيناه يـرفع نفس المشكلة إلى أحد الوجهاء بلبنان في رسالة بتاريخ 3 مارس 1842 وفيها يتوسل إليه بضعف حال أخيه طنوس ووفاة والدته وثلاثة من إخوته هم أسعد ومنصور وغالب[2].

إذن لقد سكت فارس عما دار بينه وبين الأمير السجين. كما سكتت عن ذلك كل المصادر التي بين أيدينا. فهل كانت ظروف الأمير لا تسمح بأحاديث أخرى في غير الترجمة؟ أو أن العداوة القديمة بين الأمير ووالد فارس حالت دون ذلك، كما حالت بينه وبين تردّده على بلاطه بالرغم من أن له حاشية ومجالس كان من ضمنها شاعـره بطرس كرامة، وما أشد احتياج الشدياق ـ وهو الغريب في مالطة ـ إلى مثل هذه المجالس!

وهنا تحدث لفارس تطورات جديدة كان بطلها النحس الذي عاد إلى مطاردته مرة أخرى بعد أن ظن منه إدباراً ولا إقبال. ذلك أن رئيس المطبعة التي كان يعمل بها قـد أصابـه الجنون بعـد عودتـه من رحلته الشـامية. «فلمـا كان ذات يـوم من الأيام المشؤومة ذهب الفارياق الى المعبر فوجد الرئيس قد تعرّى من ثيابـه بالكلية وجعـل يطوف في الدار على هذه الحالـة ويحض الناس على الاقتـداء به. . .»[3]. ولم تـر زوجته خلاصاً مما ابتليت به إلا «أن رجعته من حيث جاء وعزمت على السفر بزوجها الى بلادها»[4]. ولهذا بطل العمل بالمعبر بالرغم من تعويض الرئيس المجنون بآخر، ولكن لم تطل مدته[5].

في هذه الأثناء، أي بعد فراغه من الترجمة، برقت له في الأفق بارقـة أمل ويمن فقد كلفته لجنة الترجمة التابعة لجمعية نشر المعارف المسيحية في لندن بترجمة كتـاب «الصلاة العامة» المطول. «فترجمه لهم بلغتنا هذه العربية على ما اقتضته قواعدها»[6] كما قال، ولكن هذه البارقة كانت سراباً إذ سرعان ما اعتراها الأفول. فقد «اتفق وقتئذ أن سافر

---

(1) الصلح : 47.

(2)راجع هذه الرسالة في كتاب شبلي، الشدياق واليازجي : 316-318.

(3) الساق: 493.

(4) ن م: 495.

(5) ن م.

(6) الساق: 497.

المطران أثناسيوس الحلبي التتونجي مؤلف كتاب الحكاكة في الركاكة إلى تلك البلاد في بعض مصالح ثرتمية، فتعرف باللجنة المذكورة وأفادهم أن لغة الفارياق فاسدة رأساً. وذلك لخلوها مما اشترطه على المترجمين والمعربين في كتابه المذكور. وأن النصارى يحبون الكلام المعسلط المعسطل، وأنه قد ربا في هذه الصنعة من عهد طويل، وربّى فيها كثيرين في مدرسة عين تراز وفي غيرها. . . . وطلب من اللجنة المذكورة أن يفوضوا إليه تعريب الكتاب الذي مرّ ذكره ليحظى عند النصارى بالقبول وإلّا فلا. فلما رأوه ذا لحية ولا سيما أنه متحلّ بجلاء مطران. والمطران عندهم لا يكون إلا عالماً فاضلاً اعتقدوا فيه الفضل والعلم، وفوّضوا إليه العمل. ولهذا السبب خاصة بطل المعبر، ولم يبق للفارياق إلا مرتبه من وظيفة إصلاح البخر»[1].

هكذا إذن أقيل الشدياق من الترجمة. ويرى الصلح أن ذلك وقع بين 17 أيار (ماي) و 13 تموز (أوت) من سنة 1843 اعتماداً على رسالتين بالتاريخين المذكورين بعث بهما إلى أخيه طنوس لمس في الأولى البحبوحة، وفي الثانية الاحتياج، مما جعله يؤكد أن صرفه عن العمل كان بعد الأولى وقبل الثانية[2]. هذا بالرغم من أن الشدياق ذكر في الساق إقالته مباشرة قبل حديثه عن سفرته إلى تونس الواقعة صيف سنة 1841/1257[3].

وكان لهذه الإقالة أثرها في حياة الشدياق النفسية والمعيشية الى درجة الإحساس باليأس وطلب المساعدة من أهل زوجته بمصر[4]. ولحسن الحظ أن هذه الأزمة لم تدم إلا أياماً فقد لاحت في الأفق بارقة أمل أخرى بعثت في نفسه قبساً من الطمأنينة، ذلك أن صديق الأمس بالوقائع المصرية السيد سامي أفندي باشا توقف بجزيرة مالطة في مروره إلى إيطاليا، ويغتنم الشدياق هذه الفرصة فيتصل به ليؤنسه في معتزله. لكن الباشا يعرض على الشدياق مصاحبته إلى إيطاليا. ولا يعودان منها إلا وقد تحصل الشدياق على وعد من الباشا بوظيفة حسنة في مصر. عندئذ تقترح عليه زوجته أن تسبقه الى مصر في انتظار لحاقه بها[5].

---

(1) الساق: 497-498.
(2) الصلح: 49.
(3) الساق: 498.
(4) الصلح: 49.
(5) الساق: 515.

ولكن ذلك لا يتم فقد حدثت تطورات بعد إقالته من عمله في المطبعة جعلت الشدياق يكتشف الحقيقة كاملة عن سبب إقالته وصورة ذلك أن المطران عاد إلى مالطة بعد سفرته الى انكلترا «فبلغ الفارياق قدومه ولم يكن عرف ما افتأت عليه به عند الانكليز فذهب ليسلم عليه، وأدبه الى وليمة أعدّها له، وأقام المطران في بعض المنازل يشتغل بترجمة ذلك الكتاب الذي زاحم الفارياق عليه. وظل الفارياق ينتابه حيناً بعد حين وهو غير موجس منه شيئاً»[1].

ولكن كيف عرف الشدياق مؤامرة المطران التتونجي؟

يذكر الشدياق أن المطران «لما كان جاهلاً تصليح الطبع زيادة على جهله باللغة كان لا بد من تبليغ هذه الروائح الخبيثة منزل الفارياق. فإن مدير المطبعة كان من أصحابه، فكلفه بأن يصحّح غلط الطبع من دون تعرض لتصحيح الغلط في الترجمة. وعرف سبب قدوم المطران ومكايده»[2]. وهكذا انكشف دهاء المطران وخبثه، وعندئذ عوّل الشدياق على محاربته، وكشف عجزه وادعاءاته «فصرّ بعض هبات كريهة من تلك الروائح وبعث بها الى اللجنة المذكورة وأقام ينتظر الجواب»[3].

ولكن اللجنة ـ على ما ذكر الصلح ـ لم تعط قيمة لاعتراضات الشدياق، واعتبرتها حسب تعبير القس الدكتور مل Dr. Mill الذي كلف بالتعقيب عليها «تافهة، وبعضها غير صحيح»[4]، فراسلها الشدياق برسالة ثانية كان أن عقب عليها المستر كورتن Mr. Curaton بقوله: «إن الرسالة حوت كسابقتها انتقادات تافهة. ويبدو أن لا شيء يرضي الكاتب سوى ما يقرب من أسلوب القرآن ولغته. وأعتقد أن ملاحظاته ليست جديرة بالاهتمام»[5].

وإذ وصلت الأمور الى هذا الحد. هدّد الشدياق بنشر جوهر الخلاف كما ورد في كتابيه الى اللجنة على إحدى الجرائد المالطية، بل نفذ تهديده بعد أن أحيلت

---

(1) الساق: 500.
(2) ن م: 501.
(3) ن م.
(4) الصلح: 51.
(5) الصلح: 52.

القضية على أسقف مالطة وجبل طارق. وهو ما اعتبرته اللجنة تجاوزاً لحد الخلاف فقررت غلق القضية واعتبارها منتهية.

ماذا كتب الشدياق في الجريدة المالطية؟ لا نعلم ذلك. ولكن الصلح وجد مذكرة نادرة بخط الشدياق سنة 1844/1260 يعتقد أنها تحوى مضمون مقالته بالجريدة ورسالتيه إلى اللجنة. ومما ورد فيها سرد لأخطاء التتونجي في اللغة والرسم والنحو. . وكذلك قصيدة في هجوه والعبث بمطرانيته مطلعها:

أكلّ أثيث الشعر للعجم ساحرُ مطاع لما ينهى بما شاء آمر؟
وكل طويل اللحية اليوم عالم وكل مشير بالبنان مناظر؟ . . . الخ[1]

ومثل هذا الهجو ورد له منه في الفصول 18 و 19 و 20 من الكتاب الثالث في الساق لكن بإقذاع وفحش. كل ذلك بدافع الانتقام منه ومن اللجنة التي جانبت الصواب لما خطّأت الشدياق وصوّبت المطران. وما هذا في اعتقاده إلا لأن أعضاء اللجنة عجم لا يعرفون أسرار العربية ولا محاسنها.

وكان لمواقف الشدياق الجريئة في كشف عجز المطران عن الترجمة، وجهل أعضاء اللجنة، وإصراره في الدفاع عما يراه من الحق أن استجابوا الى رأيه. «وأن يحضروه إليهم لإعادة ترجمة الكتاب»[2] بعد أن كلفوا مطران الموصل بمقارنة انتقادات الشدياق بترجمة المطران. ولما رأوا ما في هذه الطريقة من البطء لأن التصحيحات كانت تنقل من مالطة إلى الموصل فلندن «عرضوا الأمر على الدكتور لي Dr. Lee من أساتذة كلية ترينيتي في جامعة اكسفورد، وعلى غيره من الأساتذة ممن لهم إلمام بالغة العربية. . . فحكموا بأن كلام الشدياق كان صائباً، وأن مار اثناسيوس غير كفؤ للعمل الذي ندب إليه»[3].

إلا أن المطران، وقد رأى الشدياق يستعدّ للسفر بعد انتصاره عليه لم يلق

---

(1) راجع مقتطفات عن المذكرة في كتاب الصلح: 52-54، وانظر ما قاله من أشعار في التتونجي في فصل الشدياق الشاعر.
(2) الساق: 517.
(3) الصلح: 57.

سلاحه، فلجأ الى الدس والنميمة. وذلك أنه رأى يوماً لدى أحد أصدقاء الشـدياق المسلمين كتابه الواسطة في أحوال مالطة الذي عاب فيه بعض عادات المـالطيين. «فقـطع منه الأوراق التي اشتملت على ذكـر تلك العادات، ثم بعث بهـا إلى رئيس مصلح البخر (أي المعهد الذي كان يعلم به الشدياق) وكتب عليها باللغة الطليانية: أنظر أيها الرئيس إن كان قائل هذا الكلام يصلح لأن يكون تحت رئاستك أوْ لاَ، إلا أن الرئيس المذكور لما كان لا يعرف ما اشتملت عليه تلك الصحائف مع عدم قدرته على عزل المتوظفين في خدمة الدولة. كـان لا بد من إعـادة الأوراق الى المؤلف. وكان المطران قد فرّ من الجزيرة قبل إعادتها، وطهر الجو من روائحه»[1].

وهكذا بطل مشروع سفره إلى مصر، بل أنه دعا زوجته منها على عجل لتبقى بمالطة في انتظار دعوتها إلى لندن، إن نجح في ضمان التدريس بإحدى جامعاتها.

ـ الإقامة الثالثة (نوفمبر 1845-2 سبتمبر 1848):

وبعد ثمانية أشهر قضاها الشدياق مترجماً في لندن عاد إلى مالطة، فيغتبط على أن «أتاح له الله بفضله العميم أن رأى زوجته في نفس الدار التي غادرها فيها وقد كان يظن أنها طارت مع عنقاء مغرب أو مع الغنجول»[2].

ولكن إن لم تطر منه هل بإمكانه أن يتحقق من أنها ظلت وفية له؟ هل يقدر أن يشكر ربه على إخلاصها له كما شكره على بقائها في الدار؟

الظاهر أن لا شيء من ذلك، فقد عثر عماد الصلح على رسالة من الشدياق الى أخيه طنوس بتاريخ 25 آب 1846 تفيد أنه «شَمَّ رائحة العشق والخيانة» من زوجته حالما فتح الباب «إذ وجد عندها شاباً فتياً مليح الصورة. وكانا وحـدهما في البيت، فـطار صوابه»[3].

وتحاول الزوجة أنْ تبرر مْوقفها لكنه يرفض منهـا ذلك لأن عـادة نساء مـالطة ـ

(1) الساق: 517.

(2) ن م: 553.

(3) الصلح: 61.

وكذلك شأن زوجته هو ـ ليس من دأبهن أن يتخذن الرجال أو الغلمان خَدَماً في مازلهن «ولكنها هي تكذب وتتلاعب بالكلام» كما يقول. ثم يضيف أنه أصيب باضطراب القلب وانتفاض العروق ورعشة اليد. وهكذا أصبح «وجهه من الناس في خزي»، وكان يخيل إليه أن جميع من يراه يسخر منه وهذا ما جعله يرى أن لا أمل له غير المنية تريحه مما هو فيه[1].

لم يذكر لنا الشدياق هذه الحادثة في ترجمة حياته، بل على العكس نراه يذكر وفاء زوجته وإخلاصها، لكن المرء لا يشك في أنه أراد التمويه، وذلك لأسباب نذكر منها:

ـ أنه لم يستطع كتمان ظنونه في رسالته إلى أخيه كما فعل ذلك في كتابه الساق..

ـ تصويره لجزعها من الحرمان الجنسي كلما عزم على السفر أو البعد عنها. من ذلك عند سفره إلى الشام، أو بقائه في المعتزل بمالطة مع سامي باشا.. الخ[2]، وكذلك حرصه على توصية زوجته بالوفاء كلما بدا له أن يسافر عنها.. وقد يقال إن هذا من العمل الفني في كتابه الساق إلا أنه على كل حال يعبر عن موقف لكثرة تردّده على لسانه.

ـ جزمه بخيانة المرأة عموماً عند غياب زوجها عنها وذلك في قوله لزوجة رئيس المطبعة التي أنكرت شكوكه في زوجته عندما كانوا في طريقهم إلى الشام: «أليس أن عالمكم بيرون يقول أخون ما تكون المرأة ما إذا غاب عنها زوجها»[3].

ـ كثرة ما ورد في كتاب الساق من قصص عن خيانات النساء. مثلاً: قصة زوجة رئيس المطبعة التي عشقت فتى شامياً لحق بها بعد ذلك بمالطة، وقصة زوجة الطبيب الذي عرفه في مصر... الخ. وكأنه بذكره لهذه الحالات يتشفّى ممّا ابتلي به، ويبين أنه ليس الوحيد الذي امتحن بخيانة زوجته.

---

(1) ن م:

(2) الساق: الفصلان الثاني عشر، والثامن عشر من الكتاب الثالث.

(3) الساق: 468.

ـ عقده في الفصل السابع من الكتاب الثالث للساق على الساق الوارد مباشرة بعد الفصل الذي سجل فيه عودته من انكلترا الى مالطة لموازنة قابل فيها بين حالتين على لسان متزوج هما: يا ليت ما عندي امرأة، وليت عندي امرأة. وورد في الحالة الأولى ما قد يصدق عليه هو من مثل وجود الزوج الغائب عند رجوعه الى بيته علامات تشككه في إخلاص زوجته له... الخ.

إن عقده لهذا الفصل بعد فصل رجوعه من لندن كما قلنا يدل بيقين على أنه ـ وإن أراد تبرئة زوجته بذكر وفائها له ـ لم يستطع التخلّص من أثر الصدمة. ومهما كان الأمر فإنه أراد تجنب اللعنة الأبدية التى ستصاحب زوجته والعار الذي سيلاحقه هو وأبناءه وأحفاده، إن هو أشار إلى خيانتها في كتابه، ففضل الصمت، بل جهد في تبرئتها من خلال حوارها معه ونسبة الوفاء لها حال الوداع له حتى إنه قال: «من كان في طبعه المين والافتراء أو من كان جاهلاً بالنساء ارتاب في هذا الوداع ونسبه إلى ترقيش الشعراء ومبالغاتهم»[1]، ولكنه، إن برّأها ظاهراً فإنه عجز عن ذلك باطناً لما قدمناه من مرجحات وبراهين..

والظاهر أن أخاه طنّوساً أو أحداً من معارفه قد تحدث بهذه الحادثة، أو على الأقل ان الفتور الذي حصل له مع زوجته قد تسامع به الناس، وسجله المؤرخون. فبطرس البستاني مثلاً قال: «وحدث نفور بينه وبين زوجته فهجرها»[2]. وذكر محمد السنوسي قوله: «واشتد عليه كرب زوجته ففر عنها إلى دين الإسلام للإستعصام بالطلاق»[3]. أما انطوان غطاس كرم فيشير إلى أنه طلقها فعلاً[4].

ومهما كان الأمر فإن طلاقها، ـ إن صح ـ لم يقع وهما مقيمان في مالطة، بل إننا وجدناها معه في زيارتيه إلى تونس ولندن وباريس، ولم يتفارقا إلا بعدما أرسلها من باريس الى الآستانة. ومنها عادت هي الى مالطة بينما ظل هو يتابع مغامراته في باريس ولندن وتونس والآستانة كما سيأتي.

---

(1) الساق: 538.

(2) البستاني. دائرة معارف: 429/10.

(3) السنوسي، محمد. الرحلة الحجازية: 405/2.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة (بالفرنسية): 820/2.

وقد رزق الشدياق من زوجته هذه بثلاثة أبناء أكبرهم فائز خلافاً لما ذكره كرم في دائرة المعارف الإسلامية إذ جعل سليماً هو الأكبر ويذكر أن تاريخ ولادته هو سنة 1826 . وأما الثاني فهو سليم الذي أثبت كرم كذلك تاريخ ولادته بسنة 1928 . وكلا التاريخين خاطئان لأن في هاتين السنتين كان الشدياق في مصر ولم يتزوج بعد.

إذن متى ولد له هذان الابنان: فائز وسليم؟

في الساق نجد إشارة إلى أولهما وذلك عندما ودع زوجته قاصداً بلاد الشام فقال لها موصياً: «. . . وأن تعني بأمر ولدي الذي أغادر عندك معه كبدي. . »[1] وكنّا رأينا أن الشدياق كان بالشام صيف 1840.

وفي رسالة منه إلى أخيه طنوس بتاريخ 18 محرم 1255 قال: «وقد تزوجت وأنا بمصر إحدى بنات العيال الشامية ورزقني الله ولداً اسمه فائز سنهُ الآن نحو عشرين شهراً»[2].

إن تاريخ 18 محرم 1255 يوافق 3 أفريل 1839 فإذا حسبنا نحو العشرين شهراً: الثلاثة أشهر الأولى من 1840، والاثني عشر شهراً لسنة 1839 والخمسة أشهر الأخيرة من سنة 1838 وجدنا أن فايزاً هذا قد ولد على أقصى تقدير في شهر أوت من سنة 1838.

وأما بالنسبة إلى سليم فقد وجدنا إشارة إليه في رسالة بتاريخ 17 أيار 1843 بعث بها كذلك إلى أخيه طنوس يشير فيها إلى أنه سوف يرسل ولديه وزوجته إلى إحدى مدن إيطاليا ليتعلموا اللغة الإيطالية لأنه يخشى عليهم فساد اللسان في مالطة. . »[3]

إذن فسليم لم يكن موجوداً سنة 1840 وهي سنة سفر والده إلى الشام، وفي سنة 1843 كان موجوداً وهو يخشى عليه فساد اللسان في مالطة، ومعنى هذا أن له من العمر وقت كتابة الرسالة سنتين على الأقل. وهكذا يترجح لدينا ان سنة ولادته هي سنة 1841 . ونزداد يقيناً من هذا التاريخ عندما نجد الحاضرة تذكر في نعيه من سان ريمو

---

(1) الساق: 460.

(2) شبلي، الشدياق واليازجي: 314.

(3) الصلح: 49.

أحد ثغور إيطاليا سنة 1908 بأنه مات «عن سن تجاوز الستين سنة»[1] وبعملية حسابية بسيطة نجده مات عن سن 67 عاماً إذا أخذنا سنة 1841 سنة ولادته. وهكذا فكل ما ذكرته المصادر من أن سنة ولادة سليم كانت 1826 وأن وفاته كانت بلندرة سنة 1906 هو غير صحيح[2].

6؟ أما الابن الثالث واسمه أسعد فالظاهر أنه ولد بمالطة حوالي سبتمبر 1847 أو قبل ذلك بقليل، وتوفي بانكلترا خلال سنة 1849 مريضاً كما سيأتي الحديث عنه لأن تاريخ وصول الشدياق الى انكلترا هو أواخر أيلول ـ سبتمبر 1848، ومغادرته لها هو كانون الأول ـ ديسمبر 1850، فتكون مدة إقامته بها سبعة وعشرين شهراً صرف منها بعد موته أكثر من سنة في كمبريدج، وفي لندن شهوراً قليلة.

* * *

وظل الشدياق بعد عودته من لندن يعلم المالطيين لكن جاء وقت «وقد ضاق بهم ذرعاً. إذ لم يحصل من علاجهم فائدة فأصبح يحاول التملص من هذه الحرفة، ولا سيما أنه كان مطبوعاً على الملل والجزع»[3].

وفي هذه الأثناء ترامى إلى مسامعه أن باي تونس أحمد باشا زار باريس وأحسن إلى الفقراء فاهتبلها الشدياق فرصة ليمدح الباي بقصيدة أثمرت له ضيافة لدى الباي وكرماً أشاد بهما الشدياق أيما إشادة.

* * *

ولما عاد إلى مالطة من تونس توفرت له أعمال أخرى بالإضافة إلى التدريس فقد «أخذ يعلم في كلية سان جوليان البروتستانية، كما كان يقوم أيضاً بإعطاء الدروس الخصوصية في اللغة العربية وفي الترجمة مما جعل مجموع رواتبه 120 ليرة في السنة»[4].

---

(1) جريدة الحاضرة عدد 969، 1908/2/18.

(2) وردت سنة 1906 تاريخاً لسنة وفاة سليم عند مسعد: 47 وشبلي: 80-81 (أسفل رسم لسليم).

(3) الساق: 565.

(4) الصلح: 65-66.

في هذه الظروف الحسنة ابتسمت له الأيام من لندن أكثر. فقد جاءته دعوة من الجمعية المسيحية بها تستدعيه وزوجته ليقوم هناك بترجمة الكتاب المقدس، فلبى الدعوة على عجل، وتهيّأ للسفر بعد ما لبث كما قال «على تلك الصخرة الدرنة نحو أربع عشرة سنة»[1] أي من 1834 ـ إلى 2 أيلول 1846، وبهذه الدعوة أقبل الشدياق على مرحلة جديدة في حياته.

لقد كانت إقامة الشدياق بمالطة من عوامل تكوين شخصيته الأدبية والفكرية، إذ حفلت بنشاط غزير في ميدان التعليم والتأليف المدرسي وتصحيح ما تنشره المطبعة من كتب كان وصفها لأخيه بقوله: «ليس من الكتب النفيسة ما يرى له أثر عندنا بمالطة، ولا سيما في المطبعة فإن أغلبها متعلق بالدين وعربيتها ركيكة، وإلا لبعثت إليكم بعدة منها»[2]. لهذا كان يتجه إلى الشرق طالباً من أخيه وغيره بعض ما تصدره المطابع الشرقية على نحو ما عبر عنه له أيضاً في قوله: «فيا ليت شعري هل يمكنكم أن تشتروا لي كتاب الفصاحة من محلّ أو تنسخوه بحيث يكون صحيح العبارة مضبوطاً»[3].

وأحياناً أخرى يسألهُ عما يصل الى مالطة من الكتب المصرية مما يدل على أنه يطالعها مثلما جاء في قوله: «وهل الكتب المصرية تجلب إلى الأقطار الشامية وذاك ككليات أبي البقاء وألف ليلة وليلة»[4]. وهذا يدل على أن الأثر المشرقي قد ظل يفعل فعله في أدب الشدياق، كما أن اللغة الانكليزية التي كان «أكثر كلامه بها»[5] قد طفقت تفتح له الباب واسعاً للاطلاع على آدابها والاقتباس من مناهجها.

شيء آخر غنمه الشدياق من مالطة هو أنها هي التي مهدت له السبيل لينتقل إلى أوروبا بعدما اتصل بحضارتها هناك. وهذا الاتصال، وإن لم يكن في مستوى ما سيحدث بعد، فقد مكنه من اكتشاف الجاليات الأوروبية من انكليزية وغيرها، والاحتكاك بمختلف طبقاتها الاجتماعية من عامة ورجال أعمال وسياسيين ومستشرقين الذين ألف مع بعضهم وهو جورج برسي بادجر (1815-1888) كتاب المحاورة الإنسية[6]

---

(1) الواسطة: 3.
(2) شبلي. الشدياق واليازجي: 315.
(3) ن.م: 314.
(4) ن.م.
(5) ن.م: 315.
(6) العقيقي. المستشرقون: 484/2.

وعلم بعضهم الآخر العربية وهو المستشرق الفرنسي فولجانس فرينيل (1795-1855) الذي درسه سنة 1836 لامية الشنفرى[1] حتى إذا انتقل الى انكلترا أول البلاد الأوروبية التي سيقيم بها كانت طرق العيش فيها ممهدة له من حيث اللغة والطباع وغير ذلك . . .

II ـ في انكلترا (1845-1857)

ـ الإقامة الأُولى (جانفي ـ نوفمبر 1845) :

جاءت هذه الإقامة الأولى بإنكلترا عقب انتصاره على المطران التتونجي الذي حاول أن يفتك منه حق ترجمة كتاب الصلاة العامة. وقد توصّل الشدياق لشدة شكيمته وقوة حججه إلى أن يفرض رأيه على لجنة نشر المعارف المسيحية صاحبة حق الترجمة، فدعته إلى استئناف ترجمة كتاب «الصلاة العامة» المطول على أن يكون ذلك في إنكلترا نفسها لا في مالطة.

وهكذا سافر إلى إنكلترا تاركاً زوجته بمالطة وحاملاً معه كتابين: القاموس في اللغة، والأشموني في النحو[2]. فمر بنابولي، وليفورنة. وجنوة، والفاتيكان مدينة البابا، ومرسيليا وباريس. ومنها التحق بلندن، فقرية بارلي التي باشر فيها الترجمة بالتعاون مع الدكتور لي.

لم يكن الشدياق مرتاحاً لهذه القرية التي عانى فيها ضروباً من الحرمان، والضيق حتى انه «لم يمض على الفارياق في مدى عمره مدة هي أنحس وأشقى من المدة التي قضاها في تلك القرية، لأن قرى بلاد الإنكليز ليس فيها من محل لهو واجتماع وأنس وحظ البتة. وإنما اللهو والحظ في المدن الكبيرة، وفضلاً عن ذلك فليس في القرى شيء يباع للمأكول والمشروب سوى ما لا احتفال به»[3].

«ثم بعد مضي شهرين عليه وهو على هذه الحالة المشؤومة انتقل إلى مدينة كمبريدج مصدر القسوسة وعلم الكلام. . . فاكترى فيها مسكنين (أي غرفتين) في دار

---

(1) المعجم العالمي للمعاصرين (بالفرنسية): 637.

(2) الساق: 529.

(3) الساق: 543.

كما هي العادة، ومكث يترجم بقية الكتاب»[1]، أي يراجع ما ترجم لكن مع توماس جاريت أستاذ العربية بجامعة كمبريدج هذه المرة[2]، وأحياناً أخرى مع القس جورج سسل رينولد الباحث في الدراسات الشرقية[3].

لم تكن كمبريدج بأحسن حالاً من قرية بارلي لأن أهلها ينفرون الغريب «ولا سيما إذا كان مخالفاً لهم في الزي، فكانوا يسخرون من قبعته الحمراء حتى كان كثيراً ما يقتبع في غرفته ولا يخرج منها إلاّ ليلاً وفي ذلك قال:

رمتني النوى في كمبريدج ملازماً   لبيتي نهاراً أن تراني أوباش
فتعبث بي حتى إذا الليل جنّني   خرجت على أمن كأني خفاش[4]

وبعد كمبريدج ذهب إلى لندن حيث قضى بها شهراً، ولأن إقامته بها لم تكن على غرار كمبريدج وبارلي فقد مدحها مدح شاكر. ومنها انتقل إلى باريس فمرسيليا فجزيرة مالطة.

هذه هي زيارة الشدياق الأولى إلى انكلترا، وقد قضى فيها نحو الثمانية أشهر[5]: شهرين في بارلي، وشهراً في لندن والبقية في كمبريدج وإحدى ضواحيها. أما التاريخ فهو ما بين 28 كانون الثاني (جانفي) 1845 تاريخ محضر اجتماع جمعية المعارف الذي قرر فيه انتداب الشدياق للترجمة بدل التتونجي، و 7 تشرين الثاني (نوفمبر) 1845 تاريخ محضر الجمعية الذي اعترفت فيه بجدية جهود الشدياق في الترجمة وتقديرها لعمله، ولهذا كافأته برفع راتبه من 10 ليرات إلى 12 ليرة مع مكافأة بخمس وعشرين ليرة ومصاريف سفر العودة إلى مالطة[6].

والظاهر أن الشدياق كان ينوي البقاء في إنكلترا ليكون أستاذاً للعربية في إحدى الجامعات الانكليزية. هذا ما انتواه قبل سفره «غير أنه جرت العادة في بلاد الإفرنج بأن مدرسي اللغات في مدارسهم الجامعة لا يكونون إلا منهم وإن كانوا جاهلين»[7]

---

(1) الساق: 543.
(2) الصلح: 59.
(3) الصلح: 60.
(4) الساق: 548.
(5) الصلح. 60.
(6) ن.م.
(7) الساق: 517 — 518.

ولهذا عدل عن هذا المسعى، أو عدل به عنه فلم يبق له إلا الرجوع إلى الجزيرة المالطية.

ـ الإقامة الثانية (سبتمبر 1848-6 ديسمبر 1850):

كان من أثر الإقامة الأولى أن عرفت جميعة نشر المعارف المسيحية مكانة الشدياق وقيمته في الترجمة، فاستدعته مرة ثانية لترجمة الكتاب المقدس. وقد وصلته هذه الدعوة حسب الطرق الرسمية كما أورده في الجوائب بقوله: «ثم صدر له الطلب من سر جورج غراي وزير ديوان المستعمرات بأن يتوجه إلى لندرة لترجمة التوراة والإنجيل، فلم يسعه إلا الامتثال، فسار إلى المدينة المذكورة وترجمهما»[1]. وكان هذا ما تداركه على أخيه الذي وقع في جملة من الأخطاء كان أوردها في ترجمته له في كتابه أخبار الأعيان في جبل لبنان فقال: «ثم لم تذكروا سبب قدومي إلى هذه البلاد (أي انكلترا) وهو ترجمة التوراة وذلك مما يحقّ لي أن أفتخر به»[2].

لقد جاءته هذه الدعوة وهو في حال انقباض من تعليم المالطيين، وبعد أن ظن أن زيارته إلى باي تونس ستحول انقباضه إلى مسرة، لكن تسريح الباي له في الرجوع جعله ييأس من تونس. فلما جاءت دعوة لندن كانت له بحق إنقاذاً وانتشالاً حتى إنه «لما طالع زوجته بذلك كادت تطير فرحاً وسروراً، وقالت: ما أحلى صباح هذا اليوم! وما أيمن شمسه، ثم قامت الى الصندوق فأوعت فيه لوازم السفر. . . . . . .»[3]

وغادر الشدياق وعائلته مالطة في العاشرة صباحاً من يوم السبت ثاني أيلول ـ سبتمبر1848[4]، لكنه قبل الإقدام على هذه المغامرة الجديدة التي ستدوم سنتين اشترط أنه إذا رجع من إنكلترا يوظف في وظيفته الأولى فاستجاب الحاكم المالطي إلى هذا الطلب[5].

ولما وصل إلى لندن كان هدفه الأول هو الالتحاق بالدكتور لي الذي اعتمدته

---

(1) الجوائب 155-1964/9/26.
(2) عبود، صقر لبنان: 136.
(3) الساق: 577.
(4) كشف المخبا: 67.
(5) الساق: 578.

الجمعية لأن يكون معارضاً ترجمة الشدياق بالأصل[1]فوجده بقرية بارلي، فالتحق به فيها آخر أيلول ـ سبتمبر من السنة نفسها[2].

والظاهر ان الشدياق ما رغب في العودة إلى إنكلترا إلّا لأن الدكتور لي كان يقيم في كمبريدج ولو علم به في بارلي التي عرفها في زيارته الأولى ما قدم إليها، وفي ذلك قال: «وتوظفه في كمبريدج هو السبب الذي حداني إلى الحضور إلى هذه البلاد لأن الجمعية لما استأذنت حاكم مالطة بواسطة وزير الأمور الخارجية في إحضاري لأجاور المومأ إليه ظننت أن مكثي يكون في تلك المدينة. وهي وإن تكن لا تشوق أحداً للسكن فيها غير من يقصدها للتفقه في الفنون، إلا أنها على كل حال أحسن من القرى. وذاك كنت أدريه من قبل، إلا أن البواعث الحالية والدواعي الكونية أوجبت على الدكتور لي أن يُعَدَّى عن وظيفته فيها ويلزم قريته»[3].

هكذا إذن انزعج الشدياق من الإقامة في تلك «القرية المشؤومة»[4]. والواقع أنه لم ير فيها إلا ما يزعج. فزوجته لم ترتح للعيش مع الفلاحين. ولم تطق الغربة بها «فعيل صبرها وضاق صدرها، وعرتها السآمة والقلق»[5] بالرغم من أنها شرعت في تعلم الإنكليزية ليتسنّى لها التفاهم مع الانكليز.

ثم إن هذه القرية كانت شبه منقطعة، يصعب الحصول فيها على المؤنة. قال واصفاً ما يلاقي فيها من الغلاء والجوع: «ويعلم الله أني مدة إقامتي في تلك القرية المشؤومة لم يكن لي هم إلّا بتحصيل لوازم المعيشة. فكنت أجلب بعض القطاني من كمبريدج، وبعض النقل من رويستان، والمزر من لندرة في سكة الحديد، ولكن لما وجدته غالياً اقتصرت عن جلبه، فاستولى علي ضعف المعدة ووهن في ركبي لم

---

(1) كشف المخبا: 72-73.

(2) الصلح: 68.

(3) كشف المخبا: 124-125.

(4) كشف: 197.

(5) الساق: 591.

أحس به في عمري قط، فإن مزر القرى رديء. . . وقد غشي علي مرة في دار الدكتور لي وأنا أترجم فأمر خادمته بأن تتداركني بكسرة خبز مشوية»[1].

ولم يكن في هذه القرية شيء يدفع عنه الهمّ ويسلّيه سوى ترقب الشهر الذي يسافر فيه الدكتور لي إلى برستول ليسافر معه حيث قدر عليه أن يكون معه في كل زمان ومكان[2]، أو أن يزرع البطاطس في حديقة البيت ذي الأربعة مساكن الذي إستأجره «تنفيساً للكرب وتسلية للهمّ»[3].

على أن أشدّ ما لحقه في هذه القرية هو موت ابنه أسعد الذي لم يبلغ من العمر السنتين فلحق أباه حزن وثكل شديدان، إذ كان به شغوفاً وبفطنته معجباً، فهو «كأنه قد سبك في قالب الحسن والجمال، فجاء لم يعده شيء مما تقرّ به العين. وكان على صغر سنه ينظر نظر المميّز بين المؤنس والموحش ويألف من تملّق له ولو بإشارة، فكان أبوه إذا رنا إليه ينسى في الحال جميع أشجانه وهمومه. ولكن لم يلبث أن يغشاه عارض من الكآبة إذا كان يوجس أنه لا يدوم له على عين الدهر اللاّمّة، ويرى نفسه أنه غير جدير بأن يتملّى بتلك الطلعة الناضرة، وكان يحمله على ساعديه مسافة ساعة وهو يناغيه ويغني له. حتى ألفه الطفل بحيث لم يعد يشأ أن أحداً غيره يحمله أو يلهيه، أو أنه يأكل وحده على انفراد»[4].

وكان موت هذا الطفل ناشئاً عن سعال أصابه «وهو الخانوق» عند عماد الصلح[5]. ولم يكن هذا المرض هو الذي قتله، بل الجهل هو الذي أودى به، ذلك أنه «لما كانت قرى الإنكليز الصغيرة كغيرها من قرى البلاد من أنه لا يوجد فيها أطباء مهرة. وكان لا بد من مشاورة طبيب على أية صفة كان، استشار أبواه أحد المتطببين هناك فأشار عليهما بأن يتداركاه بالاستحمام بالماء السخن إلا رأسه»[6].

وبهذه النصيحة ازدادت صحة الطفل سوءًا حتى احتبس السعال في صدره وخفت صوته. وبعد احتضار دام ستة أيام توفاه الله. وللشدياق فيه قصيدة مؤثرة سنمر

---

(1) كشف: 78.
(2) كشف: 125.
(3) كشف: 198.
(4) الساق: 605-606.
(5) الصلح: 69.
(6) الساق: 606.

بها في باب الرثاء من شعره، كما أن له وصفاً مفصلاً في مرضه وموته في الفصل الرابع عشر من الكتاب الرابع من الساق على الساق.

وبعد أن فجع الشدياق في أسعد كره الإقامة بالقرية والتحق بلندن ليكلم كاتب الجمعية في شأنه. قال: «فلما قابلته غلبني النحيب والبكاء حتى انقطعت عن الكلام فاستعظم ذلك مني على سنّي. فإن الانكليز قلما يبكون على فائت، ثم لما أعلمته بالسبب، وشكوت له ما لاقيت في القرية، وإني أخشى أن أموت قبل إنجاز الترجمة، رأى أن الإبقاء على حياتي هو الصواب، وأن الأوفق لي وللتوراة أن امكث في كمبريدج لأكون غير بعيد عن الدكتور لي»[1].

وهكذا رجع إلى كمبريدج ليتم ترجمة التوراة التي أنجزها «في أقل من عشرين شهراً»[2]. ولبث فيها ما يزيد على السنة[3]، رجع بعدها إلى لندن مريضاً بالحمّى النافض.. ثم أصيبت الفارياقية بخفقان القلب[4]. والظاهر أنها كانت مصابة أيضاً بداء المعدة، وحسب تعبيره فإنها «قاست من الأوجاع والأطباء ما يطول شرحه»[5].

في هذه الفترة احتار أمره في ما سيصنع بعد انتهاء الترجمة، حتى جعل ذلك علامة من علامات إصابته بخفقاني العقل والرأي[6]، فالجزيرة «رأى أن العود إليها غير أحمد لأن أحوالها تغيّرت عما كانت عليه من الخصب والبحبحة في المساكن..»[7].

وهكذا عاودته في ما يظهر الرغبة في البقاء بإنكلترا للتدريس بأحد معاهدها، لكنه لم يفلح في ذلك بالرغم من أنه «قصد مدينة أُكسفورد ومعه كتاب توصية الى أحد أعيانها وعلمائها وهو من اهل الكنيسة»[8]. عندئذ فاوض زوجته في العودة إلى الجزيرة. فقالت له: «إن الجزيرة أقل خيراً من اكسفورد فإني مللت منها كل الملل. فقد أضعنا فيها زهرة عمرنا ولم نحصل منها على ثمرة. فما الرأي أن نعود إليها»[9].

---

(1) كشف: 198.
(2) ن م: 214.
(3) الصلح: 69.
(4) الساق: 615.
(5) كشف: 253.
(6) الساق: 615.
(7) ن م.
(8) الساق: 615.
(9) الساق: 616.

وبـذكر الصلح بنـاء على محاضـر لجنة نشـر المعـارف المسيحيـة لجلستها المنعقدة بتاريخ 18 آذار ـ مارس 1850 أن الشدياق بعث إليها برسالة يرجو فيها العمل في كلية هايلي بري Haily Bury، أو في كلية الهند الشرقية East Jndia، فرفض طلبه لأنها ليست بحاجة إلى أستاذ في العربية، ولكنه لم ييأس فأعاد نفس الطلب معلناً في نفس الوقت عدم رغبته في العودة إلى الجزيرة، وأن كليـة سانت جـوليان بهـا قد استقدمت أستاذاً للعربية غيره. فكان رأي اللجنة هذه المرة كذلك هو الرفض. وكل ما قامت به هو أنها تكفلت بتراتيب إعادته الى مالطة فصرفت له ثلاثين ليرة ثمن السفر إلى حيث يشاء. وأعطت له خمساً وعشرين نسخة من كتاب العهد الجديد بقصـد توزيعها على من يرغب[1].

وبما أن زوجته لم ترغب في العودة الى مالطة كما سبق فإنه قرر قطع علاقاته بها، وذهب إلى لندن ليعلم الجمعية بهذا القرار. قال: «وفاوضت كاتب الجمعية في ذلك فقال: إن كنت تقيم في هذه البلاد، فإن الجمعية تعين لـك شيئاً في مقـابلة تصحيح الطبع (أي طبع الكتاب المقدس)، فقلت على شرط أن أقيم بباريس ويبعث إلي بالمطبوع إلى هنا فأصححه»[2].

ويضيف الصلح أن هذا الاقتراح كان بإيعاز من الدكتور لي، وقد خصصت له الجمعية ثلاثين شلنا في الأسبوع لقاء هذا العمل[3].

وبعد هذا الاتفاق راسل الشدياق كاتب سر الحاكم بمالطة يعلمه باستقالته من عمله بها[4]. وبهذا انتهت علاقته بمالطة لكن دون زوجته التي سنراها تعود إليها بعد ذهابها إلى الآستانة.

وهكذا أجبر الشدياق على مغادرة بلاد الإنكليز في سنة 1850[5] وبالتدقيق فقد ركب «الباخرة التي تسافر من لندرة إلى بولون بعد نصف الليل الواقع في السادس من كانون الأول»[6] نقول أجبر لأنه فارقها «على حالة من الانقباض والعبوس»[7]. وكذلك

---

(1) الصلح: 70.
(2) كشف: 214.
(3) الصلح: 71.
(4) كشف: 214 والساق 616.
(5) الصلح: 75.
(6) كشف: 215.
(7) كشف: 254.

لأنه قبل مغادرتها أبى إلا أن يخاطب القارىء متحسراً بقوله: «ولكن ينبغي قبل سفر الفارياق من هذه المدينة أن نعيد عليك بعبارة وجيزة وصف ما فيها من المحاسن والجود على أهلها، أي على أهل الجمال، لتعلم هل رحيل الفارياق حلال أو حرام وليكون ذلك وداعاً من الانكليز»[1].

ـ الإقامة الثالثة (جوان 1853 ـ صيف 1857):

جاءت هذه الإقامة الثالثة بعدما أقام الشدياق بباريس مدة ثلاثين شهراً لكنه لم يستطع أن ينصرف عن لندن تماماً. فقد أخذ يتردّد إليها المرة تلو الاخرى. وأول زيارة قام بها بعد مغادرته لها سنة 1850 كانت يوم 9 جوان 1851 بغرض زيارة معرضها الذي افتتح أبوابه غرة ماي 1851[2]، كان ذلك باقتراح من الخوري غبريال جبارة الذي أخذه معه مترجماً ودليلا.

وزارها مرة أخرى لطلب الحماية الإنكليزية طمعاً حسب ما نتوقع في الحصول على وظيفة بإنكلترا مثل أستاذ للعربية بأحد معاهدها، لأن مثل هذه الوظائف لا تسند إلا للإنكليز. وكانت الثالثة لحلف اليمين بعد ما كان قدم طلباً في الحصول على الجنسية الإنكليزية[3]. والمرجح أن هذا الطلب حدث في ديسمبر 1851 لأنه لما عاد إلى باريس بعد حصوله عليه أخبرنا بأنه وجد لويس نابليون قد حلّ مجلس الشورى واستبدّ بالحكم[4] وقد حدث هذا كما هو معلوم في 2 ديسمبر 1851.

والى حد النصف الأول من سنة 1853 كان الشدياق ينوي البقاء بباريس بالرغم من تردّده على لندن، وذلك لمباشرة طبع كتابه الساق الذي ألفه في نفس السنة. ولكن لما اقتضى الطبع سبك حروف جديدة، وطالت عليه مدة الانتظار، وكانت نفسه كما قال «قد تاقت إلى فِقْع لندرة وفقاعها» سافر إليها على نكظ[5].

---

(1) الساق: 616.

(2) كشف: 275.

(3) ن م: 278-279.

(4) ن م: 280.

(5) ن م: 285. والفقع: البيضاء الرخوة من الكمأة والفَقَع: شدة البياض، ولعله رمز بذلك الى المرأة. والفُقّاع: الشراب يتخذ من الشعير أو من الأثمار. سمي بذلك لما يعلوه من الفقاقيع أي الزبد. والنكظ: العجلة.

ومن المرجح أن الشدياق قد انتقل إلى لندن في جوان 1853. وهو ما يستنتج مَن مقارنة بين رسالة بتاريخ 6 ماي 1853 أرسل بها الى الوزير الأول التونسي قال له فيها: «وقد مضى علي في باريس نحو عامين» وبين ما ورد في كتابه كشف المخبأ من أنه مكث في باريس نحو ثلاثين شهراً[1]، فإذا حسبنا المدة الفاصلة بين، كانون الأول 1850 تاريخ الوصول الى باريس وتاريخ 6 ماي 1853 تاريخ كتابة الرسالة إلى الوزير التونسي وأضفنا إلى ذلك شهراً واحداً وجدنا أن شهر جوان هو تاريخ مغادرته لباريس والتحاقه بلندن.

أما السبب الذي جعله يفكر في الاستقرار بلندن فهو أنه لما عاد إلى باريس لمباشرة الطبع ورأى أن ذلك يتطلب منه وقتاً أطول، فضل العودة إلى لندن على أن ترسل إليه أوراق الطبع لإصلاحها، ولكنه لم يكن قد نسي باريس تماماً فقد أصبحت زياراته إليها عكسية، أي فبعد أن كانت من باريس إلى لندن أصبحت من لندن إلى باريس تخص شؤون طبع الساق، او لزيارة معرض 15 أيار من سنة 1855، أو لدواع أخرى. . إلى أن بلغت زيارته المرة العشرين، فاستقر بعدها بلندن نهائياً في حي (سيتي) التجاري[2].

والمظنون أنه كان يقوم بهذه السفرات صحبة تجار سوريين كان يعيش في كنفهم لأنه كان في حال من العدم لا تسمح له بذلك العدد منها. وممّا يرجّح هذا الاستنتاج ما ورد على لسان قلمه من الثناء على كرمهم. من هؤلاء السوريين نذكر غبريال جبارة وميخائيل المخلع الذي وصفه بالكرم وسعة الاطلاع الأدبي[3]. . الخ، ويبدو أن هذه الصحبة قد أتت أكلها في النهاية إذ دُعي لينتظم في «سلك معاش كتاب إبدال القيان والبضاع»[4].

ويوضح لنا عماد الصلح نوع هذه الوظيفة فيذكر بأنه عمل كاتباً بلندن في المحلات التجارية لعائلة حوّا[5] التي أهدى إلى كبيرها بطرس يوسف حوا كتابه الساق

---

(1) ن م: 271.

(2) كشف: 289.

(3) ن م: 285.

(4) كنش 66:16511 أ.

(5) الصلح: 80.

على الساق[1]، إلا أن هذا العمل لم يكن ليرضي الشدياق لأنه كما قال «لم يكن مما تميل إليه نفسه، ولم يجده حطاماً»[2]، ولأن المراسلات التجارية ونحوها مما كلف به «هي كالحلقات المفرغة أولها وآخرها سواء»[3].

وقبل أن يعثر على هذا العمل كان الشدياق كعادته وقتما تعوزه الحاجة يبعث بمدائحه إلى كل من يتوسم فيه الكرم وإقالته من بطالته. من ذلك أنه نظم قصيدة في مدح ملكة انكلترا لم يأته عنها جواب[4]، كما انتهز قيام الحرب بين تركيا وروسيا سنة 1854، وهي الحرب المعروفة بحرب القرم، لينظم قصيدة في مدح السلطان عبد المجيد ويقدمها إلى رئيس الوزراء رشيد باشا عن طريق سفيره بلندن قسطاكي بك. ولم تمض أيام حتى جاءه الجواب بتعيينه موظفاً في ديوان الترجمة السلطاني[5].

وكان يعتزم السفر فعلاً للالتحاق بزوجته التي كانت قد سبقته إلى الآستانة مع ابنها سليم عندما كانوا يقيمون بباريس كما سيأتي، غير أن ظروفاً قاهرة منعته من السفر في الإبان للالتحاق بوظيفته الجديدة، وهي أنه كان يودّ إنجاز طبع كتابه الساق قبل سفره، بل إنه ترك مرة الكتاب في عهدة رفائيل كحلا الذي تعهد بطبعه عندما علم بأن سفينة عثمانية كانت على وشك السفر، ولكن تبيّن له بعد أن التحق بلندن من باريس حيث كان يباشر إصلاح كتابه أن السفينة معطبة ولا بدّ لها من وقت حتى تقلع[6].

والظاهر ان الخبر بعودة زوجته من الآستانة إلى مالطة بسبب الضيق الناجم عن الحرب قد وصله في هذه الأثناء كما تشير الى ذلك رسالته إلى أخيه طنوس بتاريخ 8 تشرين الاول/اكتوبر 1855، فكان أن عدل نهائياً عن السفر لتسلم وظيفته بعاصمة الخلافة العثمانية مفضلاً عليها البقاء في لندن[7]. ولعل هذه الأسباب هي التي اعتبرها

---

(1) راجع إهداء الساق. طبعة دار الحياة، بيروت 1966.

(2-3) كشف: 16511: ن م.

(4) كشف: 282.

(5) الجوائب 11/121 نوفمبر 1863، والساق: 649-650.

(6) الساق: 650-651.

(7) الصلح: 79-80.

«عوائق وموانع» كما جاء في الجوائب[1].

وهكذا شاءت الظروف أن تحبس الشدياق في لندن، بعد أن ابتسم له الحظ. وها هو عماد الصلح يروي لنا أيامه الأخيرة بها وقبل أن يلتحق بتونس:

«ظلت حال الشدياق على وضعها من حيث الضيق المالي، فكان يقبض من محلات حوا عشر ليرات فقط يبعث منها الى زوجته في مالطة ست ليرات لمعيشتها هي وابنها سليم وللإنفاق على الأدوية والمعالجة ويبقى له ولابنه فائز المصاب بداء الخنازير أربع ليرات، فهذا المبلغ يكاد لا يكفيه، على تقتيره، وفي سبيل تحصيل هذا القليل كان يعاني إجهادا لا يطاق، فهو يمشي تحت المطر والثلج وفوق الوحل. ويخرج من بيته في ساعة مبكرة من الصباح ولا يعود إليه إلاّ في الليل. هذا عدا تشتت الشمل والكرب الذي يأتيه من كل صوب. وذات يوم أرسل إليه من مالطة ابنه سليم يخبره أن أمه في النزع، وأنه خائف من أن يبقى يتيماً وحيداً. وابنه فائز، أشار الطبيب بإرساله إلى المناطق الدافئة فنوى إرساله إلى مالطة. «فإذا وجد أمه حية بعد، أقام معـها وإلا، كما يقول لشقيقه، فإني مضطر إلى السفر بنفسي إلى هناك لأرى طريقة معيشته له ولأخيه». وهنا تنقطع عنا أخبار زوجة الشدياق نهائياً فلا نعثر لها على أي أثر. أما ابنه فائز فقد غاب عنه الكلام أيضاً. فبعد أن أشار الأطباء بإرساله إلى البلاد الدافئة، وبعد أن نوى أبوه إرساله إلى أمه في مالطة نراه قد أرسله إلى خاله في دمشق وانقطعت أخباره نهائياً. وعلى هذا يصح قول سليم أن أمه كانت في آخر أيامها.

بعد تشتت العائلة بسبب الفاقة والمرض أتته الكارثة بأن أبلغه مدير محلات حوا أنه فصل من وظيفته التى أمضى فيها سنتين وأنه «لم يبق له لزوم إلا شهرين فقط». في خلال هذه الأزمة التي أخدت تضيق شيئاً فشيئاً على خناق الشدياق، أطلّ على لندن الوزير التونسي خير الدين باشا»[2]. وكان ذلك في شهر مارس من سنة 1857 كما سيأتي بيانه.

هذه هي زيارات الشدياق الى انكلترا التي بلغت مدة إقامته بها حوالي سبع

---

(1) الجوائب: ن م.

(2) الصلح: 80-81.

سنوات عايش فيها حركة الميثاق سنة 1848 ونتائجها السياسية والاجتماعية، وساح خلالها في أغلب بلاد إنكلترا وسكوتلاندا فشاهد فيها من المدنية والتقدم ما حمله على الإعجاب بالإنكليز في حياتهم وطرق عيشهم وثقافتهم وغير ذلك.

أما إعجابه بحياة الانكليز ـ بالرغم من نقده لهم كلما رأى منهم ما لم يرق له ـ فينمّ عليه حصوله على الجنسية الانكليزية، ورغبته في الإقامة بينهم عندما سدّت أمامه السبل في فرنسا كما سيأتي بيانه. وكذلك التزوج بسيدة إنكليزية، والتعاطف مع السياسة البريطانية من خلال دفاعه عن سياسة العثمانيين على صفحات جريدته الجوائب بالآستانة.

وأما إعجاب الشدياق بالثقافة الانكلوسكسونية فيترجم عنه قراءاته وجمعه لعدد كبير من كتبها حمل منها لما نزل بمدينة بولون الفرنسية قادماً إليها بالباخرة من لندن صندوقين. وكم كان فرحه شديداً لما لم توظف عليها القمارق الفرنسية شيئاً، خاصة أنّ كثيراً منها كان جديداً كما جلده المجلد حسب قوله[1]. ولا يخفى أن إتقانه للغة الانكليزية مكنه من الامتزاج بهذه الثقافة والتأثر بتياراتها ومذاهبها كما هو الحال بالنسبة إلى مبادىء الإشتراكية المسيحية فيما يرى لويس عوض. هذه الاشتراكية التي «انتشرت في الطبقات البرجوازية الصغيرة الإنكليزية ولا سيما طبقة الاسطوات من أرباب الحرف بين 1840 و 1850»[2] و«كانت سائدة في إنكلترا بين قانون الإصلاح الأعظم في 1834 وحركة الميثاق في 1848»[3].

وهذا التأثر هو استنتاج محض من عوض بعد دراسته لآراء الشدياق وربطها بإقامته في إنكلترا، ذلك أن الشدياق لم يشر إلى هذه المدرسة ولا إلى أعلامها بتاتاً مثل من سُمِّيَ بنبيّ الإشتراكية المسيحية فريدريك موريس (ت: 1872)، وتشارلز كنقزلي (1819-1875)[4] والراجح أن اتصاله وقت ترجمة الكتاب المقدس بالقسس هو

---

(1) كشف: 216.

(2) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 266/2.

(3) عوض، ن م: 280/2.

(4) موريس كنقزلي انظر ترجمتيهما في تراجم الأعلام.

الذي يسر له معرفة أفكار أعلام هذه الاشتراكية خاصة أن أغلبهم من رجال الدين في إنكلترا[1]، وأن الشدياق كان ما يزال على مسيحيته وقتئذ.

وهذه الإشتراكية كما هو معروف تعلق أهمية كبرى على إنسانية العمل وعدالة التوزيع. كما «كان المثل الأعلى الذي سعت الاشتراكية المسيحية لإحيائه هو ما يسمى بالمسيحية الفطرية، أي المسيحية في عصرها الذهبي أيام نقائها الأول قبل ظهور الكنيسة فيها أي قبل تحولها من عقيدة إلى تنظيم أو منظمة.. وكانت الحجة الأولى في الدعوة الاشتراكية المسيحية هي أن المسيح كان نموذجاً للبساطة، وأن صحابته لم يكونوا من الأشراف أو من السراة أو الفلاسفة، بل كانوا جماعة من الصيادين والنجارين وبسطاء الناس بوجه عام، وأن حياة الرسل كانت آية في البساطة.. فظهور الكنيسة بصولتها الدنيوية وبذخها الدنيوي كان انحرافاً بالمسيحية عن بساطتها الأولى وطمسها للمبادىء «الاشتراكية» التي قامت عليها، حيث الاشتراكية ليست مجرد تقارب مادي بين البشر ولكن تقارب روحي أولاً وقبل كل شيء ينتج عنه التقارب المادي»[2].

ويخلص عوض بعد ذلك إلى القول بأن تأثر فارس الشدياق بهذه المدرسة «يتجلى من عدائه لأي مظهر من مظاهر البذخ يحيا فيه رجال الدين، ومن عدائه للكهنوت بوجه عام، ولكنه لم يمض في النظرية الاشتراكية المسيحية الى آخر الطريق، بل اكتفى منها بخطوطها العامة وعبر عنها بقوة والتهاب، فكانت هذه أول مرة يلقح فيها الفكر العربي بالأفكار الأساسية في الاشتراكية المسيحية دون رفع لشعار أو استعمال للافتة..». ثم يجعل تأثر الشدياق هذا مصدراً من مصادر الاشتراكية الإسلامية التي اعتمدت في دعوتها الإصلاحية وتجديد المجتمع الإسلامي المعاصر على العودة الى الإسلام المصفى كما عرف أيام الرسول والخلفاء الراشدين ويذكر مثالاً لزعماء تلك الحركة الأفغاني وعبده».[3] وأخيراً ينعت هذه الحركة الاشتراكية بأنها «فلسفة سلفية رجعية استقرارية» وإن كانت «فلسفة ثورية تقدمية في العالم العربي إبان القرن التاسع عشر»[4].... الخ.

---

(1) سابا يارد: الرحالون العرب، 43.

(2) عوض، ن م: 267

(3) ن م: 267-268.

(4) ن م: 280.

ومهما كان القول في مدى تأثر الشدياق بهذه الإشتراكية التي ورد له في بعض آثاره ما يؤيدها، فإنه لم ينقم على شيء في انكلترا مثلما نقم على المستشرقين الذين كانت لهم ـ رغم جهلهم العربية ـ الكلمة الأولى والرأي الأخير. وأنّى له أن يتفادى تجبرهم وهو العربي في بلاد العجم، والرجل الحر الفكر أمام قساوسة لا همّ لهم إلا خدمة أغراضهم الدينية من خلال ما يسطرون له من مشاريع وأعمال، حتى حملوه بسلوكهم المتزمت على مغادرتهم غير شاكر لهم صنعاً ولا مقدر لهم علماً.

III ـ في باريس (7 ديسمبر 1850 ـ جوان 1853):

لم يكن قدوم الشدياق إلى باريس هذه المرة هي الأولى في حياته فقد سبق له أن زارها عابراً ثلاث مرات:

ـ الأولى: حين ذهابه إلى انكلترا حوالي فيفري من سنة 1845 وفيها أقام ثلاثة أيام في دار سفارة الدولة العثمانية التي اجتمع فيها بالوزيرين رشيد باشا وصديقه القديم سامي باشا[1].

ـ والثانية: حين رجوعه من إنكلترا الى مالطة حوالي نوفمبر أو ديسمبر من نفس السنة وأقام فيها كذلك نفس المدة[2].

ـ والثالثة: حين ذهابه الى انكلترا في أيلول ـ سبتمبر 1848 ولما وصل إليها «كانت السياسة جمهورية إذ كانوا (الفرنسيون) خلعوا الملك لوي فيليب عن الملك»[3]. و «فيها اجتمع بلامرتين الشاعر المشهور في اللغة الفرنسية وأقاما فيها (هو وزوجته) أياماً تحوّفت من الكيس جانباً»[4].

وكانت زيارته الرابعة إلى باريس هي هذه التي قدم فيها من لندن في السادس

---

(1) الساق: 542.
(2) ن م: 553.
(3) كشف: 71.
(4) الساق: 578

من كانون الأول بعدما أنهى ترجمة الكتاب المقدس وبدل أن يلتحق بمالطة مركز عمله الأول فضل البقاء بباريس لعدة أسباب هي:

- ضيق زوجته بمالطة كما سبق بيانه، وبما أن الجمعية لم تبقه بلندن كان عليه حتماً أن يغادرها إلى أقرب بلد.

- ميله إلى تعلم الفرنسية وعن ذلك قال: «إني طالما هممت بأن أتعلم اللغة الفرنساوية لما أني أرى في كتب الانكليز جملاً وعبارات منها مما يحرض على تعلّمها»[1]. وقد زاده حرصاً على ذلك سؤال الوزير التونسي مصطفى خزندار له من قبل عن مدى حذقه الفرنسية[2]، فرغب في تعلّمها رجاء الحصول على وظيفة عنده، وهذا ما يلمس من رسالة بعث بها إليه بتاريخ 6 ماي 1853 قال فيها: «.. إني كنت قد وجهت للحضرة السنية منذ عام فأكثر ألوكة بينت فيها سبب استعفائي من الخدمة في مالطة، وباعث قدومي الى مدينة باريس، وهو الرغبة في تعلم اللغة الفرنساوية، رجاء أن أنال في باب سيدنا ولي النعم أدام الله عزّه خدمة تكسبني رضاه وتحصيني في عداد القائلين في ظله..»[3].

- اشتداد المرض بزوجته وعوامل أخرى ذكرها في قوله: «ثم اشتد بالفارياقية الخفقان فرأى أن مقامهما بباريس خير لهما. وذلك لما شاع عند الناس أن هواء باريس أصح من هواء لندن. وأن المعيشة فيها أرخص والحظ أوفر، وأن الفرنسيين أبش بالغريب وأبرّ. وأن لغة العرب عندهم أكثر نفعاً وأشهر، وغير ذلك من الأوهام التي تدخل أحياناً في رؤوس الناس ولا تعود تخرج إلا مع خروج الروح»[4].

- قربها من لندن ليتمكن من تصحيح ما يطبع من الكتاب المقدس حسب ما اتفق عليه مع الدكتور لي كما سبق.

---

(1) كشف: 214.

(2) الساق: 568.

(3) الرسالة موجودة بالوثائق العامة للدولة التونسية. الملف 926 كرتون 78 خزانة 7.

(4) الساق: 616، والألوكة: الرسالة.

وكان وصول الشدياق إلى فرنسا عبر ميناء بولون في هيئة قسيس على ما يظهر لأنه سمع أحد رجال القمارق يقول عنه: «هذا مرسل أي قسيس مبعوث من طرف الانكليز لهداية بعض الضالين»[1]. ونحن لا ندري هل جاء هذا الحكم مما كان يحمله في صندوقين من كتب يغلب عليها الطابع الديني، أو من لباسه العربي الذي ظنه الرجل لباس قسيسين. . . . ؟

ولما دخل باريس كانت الليلة ذات ضباب[2]. وكأنها كانت ترمز إلى الحياة الضبابية التي سيقضيها بها. ولكنه، وفي وسط هذا الضباب، اندهش من ليل باريس حتى «خيل إليه أنه في جنات النعيم»[3].

وكان عليه أن يبحث عن شقة فوجدها بعد لأي بالطابق الثالث في عمارة في نهج بلانش[4]. ولم يكن هذا المسكن في ما يبدو مريحاً إذ كان «موقده رديئاً»[5]. كما أن عدد درجاته سيرهق زوجته المريضة بالخفقان. كل هذا جعل الفارياقية تشكو باريس وتنقم على العيش فيها وتشكك في وصفها بعاصمة النور الذي لا يعدو في نظرها إلا أن يكون من الأخذ بظاهر الأمور.

ويشتد على زوجته المرض فإذا به يسعى وراء الأطباء، بل إنه لجأ الى المتنبآت بحثاً عن علاج يشفيها من الآلام المبرحة التي كانت تنتابها[6]وكاد يسفرها إلى مرسيليا برغم العوز ـ بناء على نصيحة أحد الأطباء ـ لكن تحسن حالتها جعلها تعدل عن مرسيليا وتفضل مغادرة فرنسا جملة، بل أوروبا كلها وهي تردد:

«إلى مصر إلى مصر بلاد الحظ والأرب، إلى الشام إلى الشام معادن الفضل والأدب، إلى تونس نعم الدار فيها أكرم العرب. كفاني من الإفرنج ما قد لقيته. وعندي أن اليوم في قربهم عام. ألا دعني أسافر من بلاد أسقمت بدني بمأكلها ومشربها وبرد هوائها العفن. فقال لها الفارياق: إن كنت تطيقين السفر فشأنك. فقالت: لموتي في الطريق إليّ أشهى من التخليد في دار اللئام»[7].

---

(1) كشف: 216.

(2) الساق: 623 وكشف: 222.

(3) كشف: 221-223.

(4) كشف: 252.

(5) الساق: 633.

(6) كشف: 253.

(7) الساق: 645.

وتأهبت فعلاً للسفر. لكن حدث أن عاودها المرض. وسبب ذلك أن المطران التونجي الخصم القديم للشدياق، والخواجة فتح الله المراش، والخواجة شكري عبود قدموا إلى أوروبا لجمع التبرعات لفائدة نصاري حلب الذين تعرضوا إلى السلب والنهب. فلما قدم الأخيران الى باريس تردّدا إلى بيت الشدياق فوقع نظر أحدهما على كتاب كان عربه عن كتب العجم احتوى على ما يسوء لجنة المعارف المسيحية ففصل منه كراسة وحملها معه إلى إنكلترا حيث كان ينتظرهما المطران التونجي فأخذها هذا إلى اللجنة للإيقاع بالشدياق. لكن هذه أرجعتها إليه في باريس. وكان ورود الكراسة يوم عزمت زوجته على السفر، فحزنت لذلك أشد الحزن ولزمت فراش المرض[1]. وهذه الكراسة هي من كتاب «مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل» الذي سنتحدث عنه في آثاره.

ولما عوفيت من مرضها وعزمت على السفر من جديد كتب لها زوجها كتاباً إلى سامي باشا بالقسطنطينية يوصيه بها خيراً. «ثم شيعها وسفر معها أصغر أولاده تسلية لها. ولما حان الفراق توادعا وتباكيا وتواجدا حتى إذا لم تعد العين تجيبهما بالدمع.. رجع إلى منزله مستوحشاً مكتئباً»[2].

ولم يجد بداً بعد سفر زوجته وابنه سليم من الانتقال الى غرفة وحيدة تكفيه وابنه فائزاً ويتحملها جيبه. «وجعل دأبه في كل يوم نظم بيتين على بابها»[3]. وقد أورد لنا منها نماذج في الساق تصف صغرها، والمئة درجة التي تفضي إليها، وزوارها المفاليس المناحيس المآفيك كما نعتهم[4].

ماذا كان يفعل الشدياق في باريس؟ لا شيء حسب ما نعلم غير تصحيح المطبوع من الكتاب المقدس والكتابة وتعليم أحد المستشرقين العربية على أن يعلمه الفرنسية، ونظم الشعر والطبخ كما قال:

ولي حرفتان فلا أحذر الـ ـبطالة عندي أن ترسخا

(1) الساق: 646-647.
(2) الساق: 647.
(3) ن م 648.
(4) ن م: 671-678.

أصــوغ الـقــوافـي فـي لـيــلـتـي   وفي الصبح أستقبل المطبخا. . الخ[1]

وهكذا لم تنفعه حتى كتب التوصية التي جاء بها من لندن بالحصول على شغل يدفع به إملاقه، بما في ذلك التوصية التي حملها إلى الشـاعر لامـرتين من صديقـه الشيخ مرعي الدحداح في مرسيليا[2] .

وهنا يحق لنا ان نتساءل لماذا هذا الإخفاق مع توفر الوساطات؟ الظاهر أن ذلك يعزى الى تهمة الشدياق بأنه جاسوس انكليزي. وهو ما يتجلى لنا من الحوار التالي بينه وبين الكونت دي غرانج « . . وإذ كنت أكلمه ذات يوم في مصلحة لي قال لي ؛ إني ليعجبني حسن تصرفك فينا ونزاهة نفسك، وذلك مما يدعوني الى إجابة سؤالك غير أني أنكر عليك شيئاً شاع عنك. قلت اذكره لي حتى أتجنبه. قال: إن الناس يقولون إنك قدمت إلينا جاسوساً من طرف الإنكليز. وإذا كان ذلك حقاً فلا يسعني إسعافك بحاجتك. . الخ»[3]. وبالرغم من أن الشدياق دفع التهمة عن نفسه لكنه فيما يظهر لم ينجح في ذلك، واكتفى بتعليل سرّ اتّهامه بالجوسسة أنه يعود إلى بطالته وذلك في ما أشار به الى شرطة الديوان بقوله: «وحيث كانوا يعلمون أني لم أتعاط حرفة ولست غنياً استنتجوا من هاتين المقدميتن أني جاسوس»[4]، أو أن الفرنسيين كانوا يعلمون منذ أن كان يقيم بمالطة ما قدمه من خدمات للوزير التونسي مصطفى خزنه دار.

وإزاء احتياجه الذي سجل لنا منه صوراً كثيرة في الساق إضطر إلى ترصّد الأعيان وذوي الشأن لمدحهم. من ذلك مدحه للأميـر عبد القـادر الجزائـري الذي شـرفه بمجلسه وأكرمه غاية الإكرام[5]. وبعث برسالة الى الوزير التونسي مصطفى خزنه دار كلهـا استجداء واستعـطاف وشكوى من الفقـر[6]، ومـدح لـويس نـابليـون الثـالث

---

(1) الساق: 674.

(2) ن م: 642.

(3) كشف: 145.

(4) ن م.

(5) الساق: 648 وانظر فيه القصيدة: 661-663.

(6) الوثائق العامة بخزانة الدولة التونسية ملف الشـدياق عـدد 926 وقد نشـرها عمـاد الصلح في كتابـه عن الشدياق 73-75، وفي مقالته، شخصيات تونسية في حياة الشدياق. مجلة الفيصل، عدد 31، ديسمبر 1979.

بقصيدتين[1]. «ونظم أخرى في و. باشا سفير الدولة العلية في باريس، ومثلها في ن. باشا وأخرى في آخر. . الخ»[2].

ولكن كل هذا لم ينقذه من عسره مما دفعه الى أن يصبح يوماً من المقامرين وها هو يقول متحدثاً عن هذه الزلة: «ثم عيل صبره من الوحدة فاستماله بعض معارفه الى اللعب بهذه الأوراق المزوّقة، فصار من زمرة المقامرين، لكن جهله بها كان غير مرّة يبعث شريكه على العربدة عليه. فكان يرضى بأن يكون حُرضة عليه (أي أمين المقامرين)»[3]. وله في وصف مقامراته القصيدة القمارية أثبتها هي أيضاً في آخر كتابه الساق[4].

هكذا إذن كانت حياة الشدياق في باريس عقب سفر زوجته إلى إسلامبول ولا نخالها إلا حياة التسكع والاستسلام للشهوات. «ومن يقرأ كتاب الساق وهو من مواليد باريس يرى فيه نهم المراهق وتهافت الظميء وشراهة المحروم. . الخ. . .»[5]. ويوقن كذلك بأن الشدياق كان من رواد دور المجون واللهو بل ومن المنغمسين فيها.

وفي باريس اشتكى الشدياق كذلك من شيوخ العلم ومدرسي اللغات الشرقية، فبالرغم من أنه مدح باريس، وهو أول مدح لها بالعربية بناء على طلب أحدهم، فإنه لم يستفد من ذلك المدح الذي ترجم إلى الفرنسية شيئاً، حتى نسخته من الترجمة اشتراها بماله الخاص[6]. أما النص العربي فقد أبى علماء باريس طبعه بعد أن وعدوه بذلك «وما كان خلفهم إلا حسداً ولؤماً»[7]. عالم واحد فقط استثناه من

---

(1) كشف: 280-282,284-285.

(2) ن م: 282.

(3) الساق: 648. وفي لسان العرب الحرضة (بضم الحاء): الذي يضرب للأيسار بالقداح ولا يكون إلا ساقطاً، يدعونه بذلك لرذالته.

(4) ن م: 669-670.

(5) الصلح: 72-73.

(6) الساق: 639. والمعجم العالمي للمعاصرين: 637. والمجلة المعنية التي نشر بها ترجمة القصيدة هي: إلوستراسيون.

(7) الساق: 648.

هذا الحكم وهو رئيس تراجمة الدولة الكونت دي غرانج .

في هذه الظروف القاسية الناتجة كما قال عن «وحشة الغربة ومقاساة تعلم اللغة (الفرنسية) بعد أن ولّى نشاط الشباب والأهلية إلى الاحتكال»[1] قيض له القدر غبريال جبارة ليأخذه معه مترجماً إلى لندن في زيارة إلى معرضها، وستتكرر زياراته إليها حتى إنه سيقيم بها مرة أخرى ابتداء من جوان 1853 كما سبق بيانه .

وكانت إقامة الشدياق بباريس ثلاثين شهراً[2] أي سنتين ونصفاً عدا الزيارات الخاطفة التي سيقوم بها بعد ذلك لما أقام بلندن إقامته الثالثة والأخيرة. لكن باريس لم تكن في مستوى الآمال التي علقها عليها حتى إنه عرف فيها أخطر الفترات على المستوى الديني، وما يترجم عن هذا تأليفه لكتابه (الساق على الساق) وتعريبه أو تأليفه لكتاب (مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل) فهذان الكتابان مملؤان نقداً وسخطاً على الكنيسة والمتديّنين مما يدل على أنه كان يمرّ وقتئذ بأزمة حادّة في عقيدته الدينية برزت لنا فيما سطّره من صور ناقمة غاضبة.

ومع كل هذا فإن باريس أفادت الشدياق من وجوه أخرى نذكر منها: تعلم اللغة الفرنسية التي مكنته من الاطلاع على الثقافة الفرنسية وآدابها، والتعرف على آثار أعلامها مثل روسو، ومنتسكيو، وفولتير وهم من الممهدين للثورة الفرنسية. . وكذلك على آثار شاتوبريان ولامرتين اللذين ذكرهما بكل إعجاب في الساق، وغيرهم. كما أتيح له خلال هذه الإقامة الباريسية أن يعايش المدنية الفرنسية في تحولاتها الخطيرة خلال القرن التاسع عشر. وبهذه المعايشة تمكن من المقارنة بين ما عند الفرنسيين وما عند الانكليز، وبين ما عندهم وما عند العرب عامة، وهو ما كان موضوع كتاب الساق ورحلتيه الواسطة وكشف المخبأ.

ويحق لنا هنا أن نثير هذا السؤال: هل اتصل الشدياق في هذه المرحلة بتفكير الفيلسوف الفرنسي سان سيمون والمدرسة التي دافعت عن مبادئه بعد موته وحملت اسمه نعني السان سيمونية. الواقع أن أوجه الشبه بين مبادىء هذه المدرسة وبعض

(1) كشف: 275، وفي لسان العرب: احتكل عليه الأمر: التبس وأشكل.
(2) كشف: 271.

الجوانب من تفكير الشدياق في النهضة قد تحملنا على تأييد هذا الاحتمال. هذا إذا لم يكن قد اطلع على مآثرها قبل ذلك بكثير عندما كان يقيم بالقاهرة حيث شاهد أتباع سان سيمون «الذين صرفوا بعض الوقت في مصر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر يعملون في الطب والهندسة والتعليم»[1]وقد أعانوا محمد علي على إنشاء مشروعات ضخمة نذكر منها إقامة السدود على النيل لتنمية الزراعة، وإنشاء المدارس التقنية والمهنية، وبناء المصانع الحديثة. وربما كانت هناك قنوات أخرى لاتصال الشدياق بمبادىء هذه المدرسة مثل رحلة الطهطاوي[2] والأصداء لتي كانت تنشر عنها في إنكلترا والآستانة. فقد عاشت هذه المدرسة ما يقرب من نصف قرن بعد وفاة مؤسسها وطبعت الحياة السياسية والاقتصادية الاوروبية بمبادئها. فمن أهم هذه المبادىء الدعوة الى وحدة أوروبية تكون نواتها الأولى وحدة انكلترا أكبر قوة اقتصادية في ذلك الوقت وفرنسا على ان تلتحق بهما ألمانيا فيما بعد، وتجديد الدين وإصلاحه حتى يسهم في حركة التقدم وتكوين الإنسان الجديد، كما جعلت من جوهر فلسفتها الدعوة إلى التعليم التقني والمهني، والتصنيع، وتطوير وسائل الاتصال، والزيادة في الإنتاج، وتحقيق السلم الاجتماعية، والدفاع عن العمال أولئك النحل العسالة في الخلية الإنسانية، وللشدياق فيهم نفس التشبيه كما سنرى، حتى إعتبرت أن كل المؤسسات الاجتماعية لا بد أن يكون هدفها تحسين المصير الأخلاقي والطبيعي والذهني لهذه الطبقة الأكثر عدداً وفقراً[3].

وقد ردّدت آثار الشدياق كما سنرى في الكتاب الثالث صدى هذه الأفكار حتى تساءل بعضهم من خلال بحثه عن المؤثرات في مواقف الشدياق من الثورة ورفضه الصراع السياسي واعتباره أن الإنكليز أكثر واقعية واستقراراً سياسياً من الفرنسيين لأنهم لا يتدخلون تدخل هؤلاء في الشؤون السياسية لحكومتهم وإنما يتركون ذلك لنوابهم فقال: «ألا يوجد هنا تأثير الاشتراكية اليوتوبية التي جاء بها فورييه، وسان سيمون،

---

(1) حوراني، الفكر العربي: 74.

(2) أنظر عن تأثر الطهطاوي بالسان سيمونيّة سابا يارد. الرحالون العرب: 28.

(3) أنظر عن سان سيمون والسان سيمونية تراجم الأعلام في هذه الدراسة.

وخاصة روبرت أوين؟»[1]. فهل تكون الاشتراكية المسيحية التي عرفها في إنكلترا هي التي هدت الشدياق إلى هؤلاء الاشتراكيين النظريين الذين يقفون في الطرف المقابل لممثلي الاشتراكية الواقعية ماركس وإنجلز؟ أو أن مجرد الاتفاق في بعض الآراء خاصة العطف على الطبقة الشغيلة هو الذي أوحى إلينا بهذا التأثر؟ ومهما كان الجواب فإن آثار الشدياق قد حملت إلينا أفكاراً تنسجم والفكر السان سيموني مثل الدعوة إلى التعليم المهني والتقني والتصنيع والعمل والإنتاج والدفاع عن العمال إلى غير ذلك مما سيمر بنا في الكتاب الثالث من هذه الدراسة.

(1) التليلي، بشير. العلاقات الثقافية والأيديولوجية (بالفرنسية): 329.

الفصل الثالث

في تونس 1841 ، 1847 ، 1857-1859

****

ـ الإقامة الأولى (صيف 1841) :

كان الشدياق في هذه الإقامة الأولى ، أو الزورة الأولى على الأصح لتونس وقتما تعطلت الدروس في المدارس المالطية حيث كان يدرس، سائحاً فقط، إلا أن أحداً ممّن عرفهم بالعاصمة التونسية قال له: «لو مدحت واليها المعظم فإنه أكرم من أعطى وأنعم، وأكثر الناس ارتياحاً إلى الجود والمعروف»[1].

وتفعل هذه النصيحة فعلها في نفسه وهو المأزوم نفساً وجيباً من إقامته بمالطة بعد الاستغناء عنه في الترجمة غبّ جنون رئيسه كما سبق بيانه، فما إن عاد إلى مالطة حتى «أنشأ قصيدة طويلة ذكر فيها كل ما شاقه هناك من المحاسن»[2]، وهي :

طابت بتونس لي في الدّهر أوقات ... للحظ عهد، وللأفراح ميقات
وفزت فيها بما قد كنت أزعمه ... وهما من الخط حتى الخط إثبات
وراق لي كل شيء كان لي كدراً ... إذ راق دهري بها والدهر مرآة
لم أعلم الجهل إلا بعد غبطتها ... ورب ضرّ أبانته الملذات
ظننت أن من جراها الدهر سالمني ... لكن له لم تزل للحرب ثورات. . الخ[3]

ويعجب الوالي التونسي أحمد باشا بهذه القصيدة، والدليل أن الشدياق «لم

---

(1) الساق: 499 وانظر ترجمة أحمد باشا في تراجم الاعلام.

(2) ن م.

(3) ابن سلامة، العقد المنضد: 78 ب ـ 79 وفي العجز: والأفراح وأصلحناها للوزن.

يشعر بعد أيام إلا والمولى المشار إليه بعث له بهدية من ألماس تضن بها الملوك على ندمائهم، ومعها كتاب من ناموسه المعظم ووزيره المفخم مصطفى خزنه دار»[1]

وهكذا حققت هذه الزروة السياحية للشدياق من المنافع أكثر مما كان يؤمل، إذ رفعت ذكره لدى البلاط التونسي، ويسرت له التعرف بأمرائها وأهلها وهو ما سيتجلى لنا أكثر في زورتيه التاليتين.

ـ الإقامة الثانية (جانفي أو فيفري 1847)

كان سبب هذه الإقامة الثانية أن المشير أحمد باشا باي تونس أدّى زيارة إلى فرنسا في سنة 1846 من 5 نوفمبر الى 31 ديسمبر للاطلاع على ما وصلته أوروبا من تقدم يمكن الاستفادة منه في تونس.

وكانت الأنباء تصل إلى الشدياق في مالطة متحدثة بإسهاب عن زيارات الباشا إلى المعالم والمصانع الفرنسية، والترحاب الذي لقيه في كل مكان حلّ به، وكذلك بما قام به من مبرات وتوزيع أموال على فقراء باريس ومرسيلية. فاغتنم الشدياق الفرصة، ونظم قصيدة في مدح كرم الباي وتخليد زيارته لفرنسا على نسق قصيدة البردة لكعب بن زهير في مدح الرسول الأعظم.

هذا هو السبب الظاهر لنظم القصيدة. أما السبب الخفيّ فلعله كان يرجو أن تحقق له الالتحاق بحاشية الباي فيستريح من العمل الذي كان له كارهاً بمالطة، أو على الأقل أن يناله من كرمه ما ناله منه من قبل، وما ناله فقراء فرنسا في تلك الزيارة.

ووصلت القصيدة إلى أحمد باشا فقرأها عليه كاتبه المؤرخ الوزير أحمد بن أبي الضياف الذي ذكر لنا أن الباشا قد غضب لمااكتشف أن القصيدة هي معارضة لقصيدة كعب بن زهير المعروفة بالبردة في مدح الرسول، وطلب منه تمزيقها وأقسم أن لا

---

(1) الساق: ن م. وقد أدرج الشدياق رسالة خزنه دار إليه في كتابه الساق على الساق. ص: 499-500.

يسمعها أحد مستنكفاً من معارضة مدح الرسول بمدحه[1].

كان هذا هو موقف الباي الذي كان «له في تعظيم الجناب النبوي والأدب معه آثار مشهورة»[2]. وبه ينتفي ما ردّده المؤرخون والباحثون خاصة في المشرق العربي من أن الباي أعجب بها وفتن[3]. ولعلهم قالوا ذلك لأنهم وجدوا الباي ـ كما أورد الشدياق في كتابه الساق ـ قد أكرمه غاية الإكرام، إذ استقدمه هووعائلته في بارجة حربية معزّزاً معظّماً في أبهة تليق بالملوك وكبار الساسة لا بالشعراء، وكافأه بعشرة آلاف فرنك فيما قيل[4]. وعندئذ لم يتمالك الشدياق من الهتاف والاعتراف: «ما كنت أحسب أن الدّهر ترك للشعر سوقاً ينفق فيه، ولكن إذا أراد الله بعبد خيراً لم يعقه عنه الشعر ولا غيره»[5].

ومن المرجح أن هذه الزيارة الثانية حدثت في أواخر جانفي أو في فيفري من سنة 1847 لأن الباشا أحمد كما مر بنا عاد إلى تونس يوم 31 ديسمبر 1846. ولا بد من وقت لوصول القصيدة إليه، ولإرسال البارجة التي لا ندري هل إنها سافرت خصيصاً من أجله أو صادف أن خرجت في مهمة إلى مالطة فجلب فيها؟

وينزل الشدياق ضيفاً في دار أمير البحر بحلق الوادي حيث «بُوّىء أكرم مبوّأ. . وأجري عليه الرزق العميم»[6] ثم «انتقل إلى المدينة، وهناك تعرف بجماعة من أهل الفضل والأدب. منهم من أدبه ومنهم من أترفه، وهناك حظي بتقبيل يد المولى المعظم ونال منه الصلات الوافرة»[7]، وكنا نودّ لو سجل لنا الشدياق ما دار

---

(1) ابن أبي الضياف 178/4. وسنذكر ما سجله عن موقف الباي من القصيدة بمزيد من التفصيل في فصل الشدياق الشاعر.

(2) ن م.

(3) راجع مثلاً: دائرة معارف البستاني: 430/10. وزيدان، مشاهير الشرق: 105/2، وشيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر: 86/2.

(4) بيريس، النهضة الأدبية في الشرق (بالفرنسية): 242.

(5) الساق: 565.

(6) الساق: 566.

(7) الساق: 568.

بينهما من حديث خاصة حول القصيدة وأسلوبها إلا أنه آثر الصمت مكتفياً بتسجيل مظاهر الكرم التي لقيها.

أما الوزير مصطفى خزنة[1]فالظاهر أنه أعجب بهذا اللبناني الذكي، والشاعر اللسن. فأنس إليه واستظرفه. وهذا ما يفهم على الأقل مما دار بينهما من مطارحات وأحاديث سجل لنا الشدياق بسخريته المعهودة واحدة منها هي: «وسأله وزير الدولة هل تعرف اللغة الفرنساوية؟ قال: يا سيدي ما عنيت بها. فإني ما كدت أتعلم لسان الإنكليز حتى نسيت من لغتي قدر ما تعلمته منه. فقد قدر على رأسي أن يسع قدراً معلوماً من العلم فمتى زاد من جهة نقص من أخرى»[2].

إن سؤال خزنه دار هذا له أبعاده ولا شك، خاصة بعد أن شكا له الشدياق فيما نتوقع من الاحتياج والضيق بمالطة، بل إن قدومه إلى تونس ومدحه للباي هما من ذاك، فالظاهر أنه أراد بذلك السؤال أن يضرب عصفورين بحجر واحد: يبعد شبح الحاجة عن ضيف مليكه، ويستفيد هو من مواهبه في خدمة دولته الناشئة التي هو حريص على هيبتها وقوتها داخلاً وخارجاً.

وهكذا لم تنته المقابلة بينهما إلا وقد تم فيما يبدو الاتفاق بين الرجلين على أن يمدّ الشدياق الوزير بأخبار ومعلومات عما ينشر في الخارج عن تونس. ومعنى هذا أن الشدياق الاستاذ بمعاهد مالطة والشاعر المدّاح قد رضي بأن يكون عيناً للوزير في مالطة أو «ملحقاً صحفياً» حسب تعبير المنصف الشنوفي[3]. هذا ما توحي به رسائله المحفوظة بالخزينة العامة للدولة التونسية التي وجدنا منها ثلاثاً فقط بالتواريخ التالية: 17 ديسمبر 1847، و 16 ربيع الثاني 22/1264 مارس 1848، و 27 ربيع الثاني 2/1264 أفريل 1848 أي قبل التحاقه بإنكلترا.

---

(1) خزنه دار، مصطفى: انظر ترجمته في تراجم الأعلام، والملاحظ هنا ان عماد الصلح قد ترجم له في كتابه: احمد فارس الشدياق، حياته واثاره (ص: 65) بترجمة مصطفى صاحب الطابع التي أوردها له ابن ابي الضياف في كتابه اتحاف اهل الزمان (ج 8 ص: 117) ظاناً انهما رجل واحد وهو خطأ واضح.

(2) الساق: 568.

(3) الشنوفي، المنصف. مشكلة أصول الطباعة والصحافة بتونس (بالفرنسية): 188/5.

وبالرغم من أن تاريخ الرسالة الأولى يأتي بعد حوالي سنة من زيارة الشدياق لتونس مما يوحي بأنه لم يراسل الحكومة التونسية حسب الاتفاق إلا في هذا التاريخ، فإننا وجدنا فيها وفي التي تليها إشارات تدل على أنه بعث إلى الوزير الأول برسائل قبل التاريخ المذكور، ولكن خزينة الدولة التونسية لم تحتفظ لنا بشيء من هذه الرسائل.

إن الاطلاع على فحوى الرسائل الثلاث يعطينا صورة عن العمل الذي كان الشدياق يقوم به، ففي الرسالة الأولى أشار الشدياق إلى أنه عرَّب للوزير ما وجده في عدة «جرنالات» وفي الثانية يعلمه بأن الذي يكتب في جريدة «ميديترانيو» طعناً في سياسة تونس هو مالطي، وأن السنيور داويد صنيانو يعرفه. أما الثالثة فنجد فيها اعتذاراً عن تقصير في تقييد ما تنشره جرائد مالطة ولندرة، ثم يعد الوزير بأنه سيسجل كل ما سيسمعه من أفواه الثقة. وهذا ما يشعرنا بأن الشدياق كان متهاوناً في عمله، فما هو سبب ذلك يا ترى؟

الظاهر أن السبب يعود فيما توصلنا إليه إلى تهاون الوزير مصطفى خزنه دار في مدّ الشدياق بمقابل خدماته له. وهذا خلافاً لما قال به عماد الصلح من أن حالته المادية قد تحسنت بعد زيارته لتونس بفضل ما كان «يصله من الوزير التونسي»[1].

ودليلنا على ذلك هو ما ورد في رسالته إلى الوزير بتاريخ 6 ماي 1853 حيث جاء فيها قوله: «ثم إني واجهت مسيو إلياس مصلي منذ أيام. وأخبرني بأنكم رسمتم له من مدة مديدة أن يكتب لي. وسألني هل وصل إلي من لدنكم حقة تكرّم بها علي سيدنا المعظم نصره الله. وإنه لجهله محل إقامتي بباريس لم يكتب لي. فاقتضى الآن أن أعرض على مسامعكم أنه بعد سفري من تونس لم يصلني شيء من طرف جنابكم. ولم أعرف كيف كان من أمر الحقة..»[2].

---

(1) الصلح: 66.

(2) ملف الشدياق بالخزينة العامة، والصلح: أحمد فارس الشدياق: 75 ومقالته التي نشرها بمجلة الفيصل: 61.

فهل بعد هذا شك في بطلان استنتاج الصلح الذي نشر الرسالة مرتين الأولى في كتابه عن الشدياق، والثانية في مقالته عنه بمجلة الفيصل، وكأنه لم يمر بهذه الفقرة قراءة وتحليلاً.

والرسالة في حدّ ذاتها وثيقة هامة عن الآمال التي كان الشدياق يعلقها على تونس ووزيرها خزنه دار حتى إنه جعل تعلمه للفرنسية منوطاً برغبته في العمل بها. قال يصف ذلك في الجزء الأول من رسالته: «أقبل الأرض خاشعاً، وأدعو للجناب الرفيع ضارعاً، إني كنت قد وجهت للحضرة السنية منذ عام فأكثر ألوكة بيّنت فيها سبب استعفائي من الخدمة في مالطة، وباعث قدومي إلى مدينة باريس وهو الرغبة في تعلم اللغة الفرنساوية، رجاء أن أنال في باب سيدنا ولي النعم أدام الله عزه، خدمة تكسبني رضاه وتحصيني في عداد القائلين في ظله. فإن من بعد أن تشرفت بلثم أعتابه لم تزل همتي كلها منصرفة إلى تحصيل هذه البغية، إلا أن الله سبحانه وتعالى قدر علي بموانع كثيرة صرفت عزمي عما نويته، منها وقوع زوجتي في داء عضال منذ قدومنا إلى هذه الديار حتى أني أنفقت عليها كل ما كنت ادّخرته للعلم...»[1].

فمن هذه الرسالة ومن الرسائل الأخرى القليلة الموجودة بخزينه الدولة التونسية عرفنا أن الشدياق كان على اتصال مستمر بالوزير مصطفى خزنه دار وللأسف إن أغلب هذه الرسائل والتقارير قد عبثت بها يد الإنسان والزمان معاً فاختلستها من الملف وحرمت بهذه الخسيسة البحث والعلم من الاستفادة بها.

ولم يكن حظ الشعر الذي كان يرسل به إلى رجالات تونس حظ الرسائل والتقارير في التلف والضياع غالباً، ذلك أننا وجدنا بالإضافة إلى القصائد السابقة قصيدة قالها سنة 1855 معزياً في أحمد باشا ومهنئاً محمد باي بالولاية سنراها في فصل الشدياق الشاعر.

وعلى هذا النحو من المراسلات والمدائح كانت علاقة الشدياق بتونس وحكامها فقد كان يسعى دوماً إلى أن تكون له مقراً يوفر له الطمأنينة النفسية، ويضمن

---

(1) ن م.

له العيش الرغيد، ولكن الأبواب التونسية لم تفتح له على مصراعيها إلّا بعد لأي . . ولا نخاله إلا قد اهتز فرحاً وطرباً عندما وجهت له على لسان خيرالدين دعوة الإقامة بتونس للمرة الثالثة، فمتى حدث ذلك؟ وما هي أسبابها ونتائجها؟

ـ الإقامة الثالثة (1857-1859) :

ـ سبب مجيء الشدياق إلى تونس:

جاءت هذه الإقامة بعد اللقاء الذي تم بين الشدياق والوزير خير الدين التونسي صحبة اللواء حسين التونسي[1] في لندن. كان ذلك بعد أن صدر قرار بتسمية خير الدين وزير بحر للحكومة التونسية بتاريخ 25 جمادى 21/1273 جانفي 1857[2] إثر وفاة وزير البحر محمود كاهية، وقبل أن يلتحق بتونس للاستقرار بها في 8 ماي 1857[3] بعد إقامة أربع سنوات بباريس للدفاع عن تونس فيما ادعاه صنيعة الوزير الأكبر مصطفى خزنه دار الجنرال محمود بن عياد على الدولة التونسية من ديون بعد افتضاح سرقاته وفراره إلى فرنسا التي مكنته من جنسيتها وحمايتها[4].

ونحن نتوقع أن هذا اللّقاء قد حصل في شهر أفريل، وبالتحديد بعد 3 نيسان/أفريل 1857 تاريخ رسالة بعث بها الشدياق الى أخيه طنوس يخبره فيها بأن محلات حوا التي كان يعمل فيها بلندن قد أعلمته بالاستغناء عنه بعد شهرين[5] ولو كان الشدياق قد اتصل قبل الرسالة بخير الدين الذي سيدعوه إلى تونس لكان أخبر أخاه بذلك. كما أن هذا اللقاء إنما تم قبل شهر ماي لأن خير الدين سيصل إلى تونس يوم 8 ماي كما قلنا.

---

(1) خير الدين والجنرال حسين: انظر ترجمتيهما في تراجم الأعلام.

(2) عبد السلام، والحداد: إحصاء وتلخيص لوثائق خير الدين: 297، وصميدة. خير الدين (بالفرنسية): 45.

(3) انظر مزالي وبينيون (بالفرنسية): 22 وصميدة. خير الدين (بالفرنسية): 45.

(4) ابن عياد، محمود: انظر ترجمته في تراجم الاعلام.

(5) الصلح: 81و 247 (تعليق 94).

عندما سعى الشدياق إلى الوزير التونسي كانت في حلقه غصة من مرارة الحاضر، وفي قلبه أمل في أريحية الوزير خير الدين، وفي يده قصيدة تطفح بالشكر والثناء هذا مطلعها:

ليس النسيب وإن حلا من ديني	إن جئت أمدح خَيْرَ خيرِ الدين
فخر الورى والدين والدنيا معاً	وثناء كل مصوّر من طين
لو كان في العصر الخوالي مثله	ما استأنفوا في الوصف مدح العين
تلقى به غر الشمائل نورها	يلقي عليك بلاغة التبيين
وافى ودهري داهري عابس	يعيا علي ولات حين معين
فرأيت من لألاء غرته سنا	بشر وبشرى للشجيّ المحزون[1]

وبالرغم من أن الشدياق لم يتحدث عن نفسه في قصيدته كثيراً، فإن كل ما فيها يدل على قلقه، وحزنه، ولا شك لدينا في أنه، فضلاً عمّا ورد في القصيدة، قد تبادل وخير الدين الرأي في حياته بلندن وبطالته، مما حمل الوزير التونسي على أن يعرض عليه القدوم إلى تونس. وقد سجل الشدياق ذلك في مقدمة وضعها لكراس حوى قصائد في مدح بعض كبراء التونسيين كان ينوي تقديمه إليهم عند نزوله بتونس.

وهذه هي المقدمة التي ننقلها هنا كاملة لقيمتها الذاتية والتاريخية:

«ومما وجد بخط الأديب النصراني فارس الشدياق ما نصه:

الحمد لله، ناظم هذه القصائد الآتية الخواجة فارس الشدياق، وكان سبب قدومه إلى مدينة لندرة من جزيرة مالطة هو قضاء خدمة مهمة لأقدم جمعيات الانكليز أعني جمعية انتشار المعارف المسيحية. وتلك الخدمة هي ترجمة التوراة والانجيل (الكتاب المقدس). فلما فرغ من هذا العمل، وكان قد استعفى من خدمته بمالطة اضطُرَّ إلى أن ينتظم في سلك معاش كتاب إبدال القيان والبضاع، إلا أن ذلك لم يكن مما تميل إليه نفسه ولم يجده حطاماً، فخطر بباله أن يؤلف كتاباً مفيداً لنفسه

(1) كنش 16511: 167 أ.

ولغيره تخفيفاً لكربه من مكاتيب التجار التي هي كالحلقة المفرغة أولها وآخرها سواء، فمن ثم شرع في تأليف رحلة جامعة أودعها ذكر ما رأى في بلاد الانكليز وغيرها، وما هم عليه من الأحوال والأطوار والأشغال والصنائع. وجعل ذلك على سبيل الموازنة بينهم وبين الفرنساوية. ثم استطرد إلى ذكر المخترعات وأصل من استحدثها وإلى عدد كل ما تكفي (؟) معرفته من الناس وغيرهم، وإلى فوائد أخرى جمة استخرجها من عدة كتب يعتمد عليها. وما كاد يتم هذا الكتاب إلّا وقدّر الله تعالى قدوم السيد الجليل المولى النبيل أمير الأمراء الكرام السيد خير الدين وزير البحر في مملكة تونس فبادر إلى تهنئته بالوصول وأنشده أولى هذه القصائد الآتي ذكرها. فوقعت لديه موقعاً حسناً، وتكرم عليه بوظيفة حسنة عنده في تونس وهي مباشرة جرنال عمومي يشتمل على أخبار داخلية وخارجية معربة من اللّغات الإفرنجية وغير معربة. فإن المشار إليه عازم على إنشاء مطبعة عربية في ذلك الطّرف لاشتهار الكتب والأخبار المفيدة. والمأمول أن أول كتاب يطبع في المطبعة يكون الكتاب المذكور أعلاه. وفي عزمه إلحاق تلك المملكة بالممالك الافرنجية في جميع ما يتهيأ من أسباب التمدن، ولا شك أن فوائد ذلك تتصل بغيرها من البلاد، ولا سيما اشتهار الأخبار الشاملة للأمور المتجرية وغيرها. وأن الخواجة فارس المذكور يحصل بهمة الأمير المشار إليه على وظيفة حسنة ووجاهة مغبوطة تنسيه ما كابده من تلك المراسلات التي تقدم ذكرها.

وحيث إني علمت أن الأمير المشار إليه قد استحسن القصيدة التي مدح بها مع كونها بنت ليلة وأجاز الناظم عليها جائزة وافرة رأيت هنا من الصواب أن أشهرها مع غيرها لما سيقدمه الخواجة فارس المذكور حين وصوله إلى تونس إلى جناب واليها المعظم وإلى بعض من رجال دولته.

ولكن لم يتم منها إلّا ما سيأتي ذكره... حرر في لندرة في 8 حزيران 1857»[1].

فحسب هذه الوثيقة يكون سبب مجيء الشدياق إلى تونس هو الإشراف على جريدة

---

(1) كنش 16511: 165 ب ـ 167 أ. والجدير بالذكر هنا ان هذا الكراس قد عثر عماد الصلح على نظير له=

كان خير الدين ينوي إصدارها بعدما يؤسس مطبعة عصرية خلافاً لما رآه الصلح من أنه لا يستبعد أن الشدياق هو الذي أوحى لخير الدين بالفكرة[1]. على أن الشدياق أضاف بعد ذلك إلى الجرنال الترجمة فقال في حديثه عن لقائه بالشخصيتين التونسيتين ما يلي: «.. إلى أن تشرف الناظم بلقاء حضرة الأميرين الجليلين السيد خير الدين والسيد حسين في لندرة فجرى الاتفاق بينهم على أن يكون مترجماً ومنشىء جرنال عربي في تونس»[2]. فهل الترجمة كانت ضمن عمله بالجريدة؟ أو أنها عمل إضافي بالخارجية التونسية كما سنرى؟

ـ عمله بتونس:

ويأتي الشدياق إلى تونس بعد شهر جوان 1857 صحبة ابنه سليم وزوجته الانكليزية التي تزوجها فيما يبدو أثناء إقامته الأخيرة بإنكلترا (1853-1857)، وبعد أن توفيت زوجته الأولى بمالطة فيما نحسب. ولعل زواجه هذا كان بعامل الرغبة في الحصول على مكانة في المجتمع الإنكليزي بعد أن نال الجنسية الانكليزية، أو لإعجابه بالإنكليزيات اللائي وجد فيهن خصالاً صالحة للزواج أجملها في قوله: «ومن تزوج إحداهن فقد هنأه العيش وقرت عينه بما يراه من نظافة منزله، مع الاقتصاد في النفقة، وراحة البال من الأسباب الباعثة على الغيرة»[3]. والظاهر أن هذه الزوجة

= بالمتحف البريطاني بإمضاء انطونيوس الأميوني ووضع له عنوان «الحمد لله» لكن الصلح يرجح أنه للشدياق لا للأميوني (راجع كتابه: 83) وهو ترجيح صحيح بالرغم من ضمير الغائب الذي كتبت به المقدمة فضلاً عن الديباجة التي تقول في الكنش التونسي ان المجموعة منقولة عن خط الشدياق نفسه. ولسنا ندري هل أن ما في نسخة المتحف البريطاني هو نفس ما في الكنش التونسي الذي أورد قصيدة في خير الدين وثانية في محمد باي، وثالثة في الوزير الاكبر مصطفى خزنه دار، ورابعة في تهنئته بختان نجليه. والظاهر أن الشدياق كان ينوي جمع كل ما قاله في التونسيين في ديوان خاص، ولكن لم يتم له ذلك كما يبدو من خاتمة مقدمة المجموعة.

(1) الصلح: 83.

(2) الجوائب 11/121/ نوفمبر 1863.

(3) كشف المخبا: 112

لم تلد له أبناء[1] بينما يرى آخر أنها «ولدت له ولداً واحداً توفي صبياً»[2].

ويقيم الشدياق لأول حلوله بتونس في حلق الوادي وهو ميناء عميق للسفن الكبيرة التجارية والحربية يرتبط بميناء العاصمة تونس بمجرى مائي في صورة واد على طول عشر كم تقريباً. من هنا جاءت تسمية مدخل المجرى المتصل بخليج تونس في البحر الأبيض المتوسط بحلق الوادي أو بحلق الواد حسب النطق التونسي.

وهذا الميناء إلى جانب ذلك مصيف بحري للجالية اليهودية ربما لأنه أكثر الموانىء التونسية اتصالاً بالخارج ونشاطاً تجارياً، وهو كذلك مقر لوزارة البحر التونسية ولقسم الترجمة التابع لوزارة الخارجية.

أما العمل الذي عهد به إليه في انتظار تحقق المشروع الذي قدم من أجله فتشير بعض المصادر إلى أنه «تقلد بعض الوظائف في حلق الوادي»[3]، ويضيف محمد بن الخوجة أنه «جاء لتونس مؤملاً اكتساب حيثية له بالدولة فلم يحظ منها بسوى خطة ضئيلة بحلق الوادي»[4]. أما محمد الفاضل ابن عاشور فيحدد هذه الوظيفة بدقة أكثر إذ يقول: «وكان اشتغاله بالكتابة في ديوان الإنشاء»[5].

وبمقارنة هذه الشهادات بعضها ببعض نستخلص أن الشدياق عمل موظفاً بحلق الوادي في ديوان الإنشاء بقسم الترجمة التابع لوزارة الخارجية، لأن هذا القسم يوجد أولاً بحلق الوادي. وثانياً لأن الشدياق يجيد الترجمة إذ كان يتقن من اللغات الإيطالية والإنكليزية والفرنسية، وثالثاً لأنه كان يقوم بعمل مماثل لما كان يراسل خزنه دار بما يكتب عن تونس في الخارج، ورابعاً لأن ذلك القسم كان في مقر وزارة البحر التي عين على رأسها حديثاً صديقه خير الدين وخامساً لأن ديوان الأمور الخارجية كان يمتاز

---

(1) زيدان، مشاهير الشرق: 105/2.
(2) دائرة معارف البستاني: 429/10.
(3) ابن محمود: الشدياق في تونس .النهضة 2 ماي 1937.
(4) ابن الخوجة: باب البحر. المجلة الزيتونية عدد ماي جوان 1938 ص: 55. وكتابه: صفحات من تاريخ تونس: 388.
(5) ابن عاشور، محمد الفاضل. اثر تونس في أحمد فارس الشدياق. الزمان 12 جانفي 1939.

على بقية الدواليب الحكومية بشموله لبعض الموظفين المنتخبين من غير التونسيين أو من غير المسلمين[1]، وسادساً لأنه العمل الذي اتفق فيه مع خير الدين وحسين في لندرة كما سبق لنا في سبب مجيئه إلى تونس.

ونظراً إلى ما كان يتحلّى به الشدياق من لباقة وذرابة لسان وسعة معرفة وشاعرية ونظرة نهضيّة سرعان ما وجد مكانه بين رجالات تونس وأهلها. «فانعقدت روابط الوداد بينه وبين كثيرين من أفذاذ رجال العلم والسياسة كالوزير مصطفى خزنه دار والوزير خير الدين والشيخ محمود قبادو والشيخ سالم بوحاجب والوزير حسين»[2].

وهكذا أتيح للشدياق أن يصبح علماً بارزاً في تونس يشارك في المجالس والمهرجانات الأدبية إلى جانب شعرائها الكبار مثل محمود قبادو وغيره من شعراء تونس، فيمدح ويهنىء على غرار ما فعل في مهرجان ختان ابني الوزير الأكبر مصطفى خزنه دار سنة 1274/(1857-1858) الذي قال فيه:

اليوم يفصح بالدعاء ويوشك نحو الأمير مهنىء ومبرك[3]

على أن دوره فيما نتصور سيكون أعظم في الجلسات التي تعقدها جماعة الإصلاح في تونس السابق ذكرهم. ولا شك في أنه كان وهو الخبير بشؤون أوروبا يحدثهم عن نهضتها وأسباب تقدّمها ومشاهداته فيها على النحو الذي سجله في كتاباته عنها. كما أنه كان يقترح فيما يظن إلى جانب ما يسمعه من التونسيين حلولاً لنهضة أمة العرب ودركها مكانة تعيد لها ألق مجدها وقوة عزتها.

- إسلامه:

ومن البديهي كذلك أن هذه الجماعة كانت تخوض في مسائل دينية، فيعجب التونسيون وجلّهم من شيوخ الزيتونة من هذا النصراني الواسع العلم والثقافة، المتضلع في العربية تضلّعاً يكاد يندر وجوده حتى بين المسلمين أنفسهم، العارف

---

(1) مزالي، محمد الصالح، أحوال تونس قبيل الاحتلال من خلال رسائل كونتي إلى خير الدين. (الدار التونسية للنشر 1969): 10.

(2) ابن عاشور، الزمان، 12 جانفي 1939.

(3) كنش عدد 16511: 170 ب - 171 أ.

بالقرآن وسائر العلوم الإسلامية معرفة المسلمين لها، وهو ما يزال على نصرانيته لا ينشرح صدره للإسلام.

وهكذا وفي هذا الجو التونسي الإسلامي تطرح القضية الدينية نفسها على الشدياق للمرة الثانية. وكما دعته عوامل سابقة إلى التحول عن المارونية إلى البروتستانتية دعته عوامل أخرى إلى اعتناق الإسلام متخلّياً بذلك عن المذهب الذي تحول إليه من قبل. فما هي هذه العوامل الداعية إلى ذلك؟

لقد أفاض الباحثون في سبب إسلامه: فمن قائل بأنه «اشتدّ عليه كرب زوجته ففرّ منها إلى دين الإسلام للاستعصام بالطلاق»[1]، إلى قائل بأنه نتيجة طمع في المناصب[2]، إلى قائل بأنه نتيجة الجدل الديني مع شيخ الإسلام بتونس[3].

ومهما كان نصيب هذه الأسباب من الخطأ أو الصحة فإن هناك أسباباً أخرى روحية ونفسية وثقافية جعلته يميل إلى الإسلام ويعتنقه، تفصح عنها أنواع من السلوك المنبيء عن ميله إلى الإسلام بدءً من إقامته بالقاهرة إلى سوء علاقته مع المبشّرين في مالطة وأوروبا، إلى أسلوبه القرآني، إلى لامبالاته - كما سيجيء في المظاهر الدينية للنهضة - بالمذاهب الدينية التي صورها في رسالة إلى أخيه طنوس بتاريخ 7 نيسان افريل 1856 حيث قال: «إن تغيير المذاهب لا يسلب الإنسان محامده»[4]. وكل هذا يدل على أن الشدياق كان يفكر في الإسلام من قبل حلوله بتونس.

وبعد هذا فالمهم لدينا كباحثين أن الشدياق قد اعتنق الإسلام ديناً له ولزوجته ولابنه سليم، فسمي هو باسم أحمد وتكنى بأبي العباس وابنه باسم علي، ولا ندري ما هو الاسم الذي أعطاه لزوجته؟ ولقد كان ذلك سنة 1857 كما يرى أغلب الباحثين[5]. وبعد 1857 كما يرى عماد الصلح[6]. ومنهم من تبنّى التاريخ الهجري

---

(1) السنوسي، الرحلة الحجازية: 405/2.

(2) شيخو، آداب العربية في القرن التاسع عشر: 86/2.

(3) السندوبي، أعيان البيان: 112.

(4) عبود، صقر لبنان: 135.

(5) الشنوفي، المنصف (بالفرنسية): 190/1. وفونتان (بالفرنسية): 16 و 120.

(6) الصلح: 89.

وهما محمد بن الخوجة ومحمد الفاضل ابن عاشور[1] اللذين قالا بسنة 1274 (22 أوت 1857-11 أوت 1858). ومن الواضع أن التاريخ الهجري أكثر ترجيحاً لشموله النصف الثاني والأول من سنتي 1857 و1858 لأنه قد يكون من المستبعد أن يعلن إسلامه حال وصوله إلى تونس الذي حدث صيف سنة 1857 كما رأينا.

وكما إختلف الباحثون في سنة إسلامه اختلفوا على يد من أسلم: فالمراجع التونسية تقول إنه شيخ الإسلام محمد بن الخوجة المتوفى سنة 1862/1279 وهو ما أكده محمد السنوسي [2]، وكذلك محمد بن الخوجة حفيد شيخ الإسلام نفسه إذ قال: «وكان إسلامه على يد الشيخ الجد قدس الله سرّه والواسطة في ذلك الوزير حسين مستشار المعارف»[3]. أما عماد الصلح فيذكر شيخاً آخر هو بيرم الرابع ولا نعلم مرجعاً آخر ذكر اسم هذا الشيخ سواه[4].

وكذلك شمل الاختلاف، حقيقة إسلامه فنسب إليه بعض الباحثين الرقة فيه، وهو الأب لويس شيخو الذي ذكر أنه «حصلت بينه وبين شيوخ الإسلام مناظرات فنسبوه إلى المراء في دينه الحديث»[5]. كما نسب إليه العودة الى الكثلكة قبل مماته اعتمادا على رواية ابن أخيه ضاهر الشدياق وشهادة خليل يعقوب[6]. وكأنما عزّ على هؤلاء أن يسلم رجل في مكانة الشدياق علماً وعقلاً فأبوا إلا أن يشككوا في مدى إسلامه وأن يميتوه نصرانياً كاثوليكياً متغافلين عن الدور الذي قام به لفائدة الدين الإسلامي حتى كان في نظر المستشرق جب «أحد الأبطال العظام المدافعين عن الاسلام»[7]، في حين أننا نجد مسيحيين معتدلين لا يقولون بهذه الردة المتأخرة

---

(1) ابن الخوجة، محمد. هل لتونس نواب سياسيون. المجلة الزيتونية ـ مارس 80:1937 وكتابه: صفحات من تاريخ تونس: 144. وابن عاشور. الزمان 12 جانفي 1939.

(2) السنوسي: الرحلة: 405/2. وانظر ترجمة الشيخ محمد بن الخوجة بكتاب إتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف: 127/8 و 128.

(3) محمد بن الخوجة. نفس المصدر السابق.

(4) الصلح: 89.

(5) شيخو، الآداب العربية: 86/2.

(6) ن م: 87/2.

(7) عبود، صقر لبنان: 99.

للشدياق مثل مارون عبود، وانطوان غطاس كرم[1]، بل إن الأب جان فونتان يرى أن الشهادات الشفوية التي ارتكز عليها المدعون لتنصر الشدياق «لا تقوم على أساس علمي، والحجة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها هي رسائل تبادلها الشدياق مع البطريرك مسعد، لم يسعف وضع البطريركية المارونية في بكركي أحداً من الاطلاع عليها». ثم يضيف «ومهما كان الأمر فإن الاجابة عن هذا السؤال ـ اي على أيّ دين مات الشدياق؟ ـ لا يغير من الحياة التي عاشها الشدياق شيئاً»[2].

ومما يؤكد هذا الاتجاه أن ابنه سليماً وهو الذي حضر ساعة وفاة والده مع نجيب هندية المحرر بجريدة الجوائب أولاً والقاهرة ثانياً قد دفع نبأ كثلكته وأثبت إسلامه. وقد ظل هو نفسه مسلماً وكذلك ظلت ابنته جلْ هانم، أو وردة، أو روز التي تزوجت ضابطاً إنكليزياً أسلم هو أيضاً[3]. كما أن إقامة الصلاة عليه في الجامع العمرى ببيروت ووضع هلال على قبره، كما سيأتي، يثبت أنه لم يتحول عن الإسلام أبداً. وهكذا فإن إشاعة عودة الشدياق في النزع الأخير إلى الكاثوليكية لا أساس لها من الصحة وتعتبر هذه القضية في نظر البحث العلمي منتهية.

ـ قصته مع المطبعة والجريدة:

رأينا فيما سبق أن الشدياق لما قدم إلى تونس كان قد اتفق مع الوزيرين التونسيين على الترجمة وإصدار جريدة عربية، وهكذا ظل ينتظر، بعد أن تحقق له نصف الوعد أي الترجمة، أن يتحقق له النصف الثاني وهو إصدار الجريدة. ولكن الأحلام التي هدهدته زمناً والقصور التي بناها في غمرة تلك الأحلام لم تلبث بمرور الأيام أن تبخرت وتلاشت. فما الذي حدث حتى أبعد عن هذا المشروع، وماذا كان مصيره بعد ذلك؟

وللإجابة عن هذا السؤال نبعد أمر المطبعة عن البحث لأنها لم تكن محل اتفاق بين الطرفين. وقد ذهب امتيازها لفائدة التاجر الانكليزي رتشارد هولط بتاريخ 12

---

(1) عبود، صقر لبنان: 99. وكرم انطون غطاس، دائرة المعارف الإسلامية (الجديدة): 820/2.

(2) فونتان، جان. الارتداد الديني عند الكتاب اللبنانيين المسيحيين: 124.

(3) حسن، محمد عبد الغني: 4.

جمادي الثانية 6/1276 جانفي 1860 بسعي من القنصل الانكليزي رتشارد وود حيث قام بدور فعال في حمل الباي على إكسابه هذا الامتياز الذي كان يعتبره مطية للانتفاع بمشاريع تجارية أخرى بتونس[1].

وأما أمر الصحيفة التي سميت الرائد التونسي باقتراح من محمود قبادو[2] فقد أسند الإشراف عليها، كما جاء في الامر العلي الصادر بتاريخ 28 ذي الحجة الحرام 18/1276 جويلية 1860، إلى الجنرال حسين التونسي رئيس المجلس البلدي بتونس ومستشار الشؤون الخارجية، وهذا الإسناد أمر طبيعي جداً للدور الذي قام به صحبة خيرالدين في إصدار الجريدة ولأنه كان «ذا إستعداد نفسي وسياسي لهذا المشروع، وهو الى جانب ذلك مثقف يملك مكتبة من أغنى المكتبات التونسية، ويجيد عدة لغات أجنبية، كما أن له علاقات مع الصحفيين، ومشترك في صحيفتي برجيس باريس وعطارد، ثم هو رجل دولة مستقيم حرّ الفكر ومصلح»[3].

بقي أن نبحث عمن تولّى إصدار الرائد والإشراف على تحريره. وهنا تمدّنا الوثائق أيضاً برسالة كان بعث بها منصور كرلتي[4] إلى الجنرال حسين بتاريخ 11 جويلية 1860 أي قبل صدور الرائد بأحد عشر يوماً يذكر فيها أنه أرسل إليه معها ورقة بيضاء هي مثال لمقاس الجريدة. ويرجو منه أن يأذن له بالعمل صباح الغد إذا كان يرغب في صدورها يوم الأربعاء غرة محرم[5].

وبعد أن صدر الرائد في 4 محرم 22/1277 جويلية 1860 الذي تأخر صدوره عن الموعد السابق لظروف فنية فيما يبدو، صدر في 8 ربيع الأول 13/1278 سبتمبر 1861 قانونه الأساسي الذي حددت فيه امتيازات منصور كرلتي باعتباره المسؤول الأول عن التحرير واختيار الموضوعات والمترجمات وخاصة القسم غير الرسمي. فهل يبقى بعد هذا مجال للشك في أن منصور كرلتي هو الذي تولى الإشراف على تحرير الرائد.

---

(1) صميدة، في أصول الصحافة التونسية (بالفرنسية): 29.

(2) الدشراوي، فرحات: دعائم النهضة في تونس: أدب وثقافة ـ ملحق جريدة العمل 24 ماي 1968.

(3) صميدة، ن.م: 86.

(4) كرلتي، منصور. انظر ترجمته في ملحق تراجم الأعلام.

(5) صميدة. ن.م: 95.

وهو ما ذكره باحثون سابقون مثل دي طرازي[1] ، لكن عماد الصلح أبى إلا أن يرفض هذا الرأي ويدحضه[2].

وكان الشيخ محمود قبادو[3] الـذي ورد اسمه في رسـالة كـرلتي السابقـة إلى الجنرال حسين من أبرز المساعدين له في التحرير، ولعله شغل وظيفة الناظر التي وردت في القانون الأساسي، وافتتاحية العدد الأول تؤكد ذلك فقد كتبت بأسلوب يشبه كثيراً في اليبوسة والتعقيد أسلوب قبادو[4].

أما العمل الإداري فكان للسكرتير الأول، وقد شغله مصطفى لازغلي أولاً، ثم ابنه حسن لازغلي ابتداء من سنة 1863[5].

من كل ما تقدم نرى أن الوظيفة التي كان قد وعد بها الشدياق هي التي أسندت الى منصور كرلتي، وعلى أدنى تقدير التي شغلها محمود قبادو فماذا حدث حتى أبعد عنها؟

الظاهر أن حرمان الشدياق من ذلك يعود إلى عدة عوامل: منها: خبرة كرلتي الصحفية ومن هنا جاء الشبه الكبير بين الرائد وجريدته التي أصدرها من قبل بمرسيليا.

ومنها ثقة الجنرال حسين المطلقة في كفاءة كرلتي العلمية، بـالخصوص في الترجمة حتى انه نصح خير الدين في رسالة بتاريخ 19 جوان 1878 بأنه لا يعلم أحداً يحسن ترجمة الرسالة التي يريد ترجمتها من اللغة العربية الى اللغة الفرنسية سوى كرلتي». ثم يمده بعنوانه في لندرة حيث كان يقيم[6].

ومنها أن امتزاج الجنرال حسين بكرلتي سواء بتونس أو باريس كان أكثر منه بالشدياق الأمر الذي أوقفه على اتجـاهاتـه الفكريـة والسياسيـة، ولا ننسى أن هذا

---

(1) دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية: 65/1

(2) الصلح: 84.

(3) قبادو، محمود: انظر ترجمته في تراجم الاعلام.

(4) ابن سالم. قبادو: 276-281. والصلح: 88، والدشراوي. ن.م.

(5) صميدة. ن م: 89. وانظر ترجمة لازغلي مصطفى وابنه في تراجم الاعلام.

(6) عبد السلام والحداد، وثائق خير الدين الخاصة: 194.

المنصب الذي كلف به هو سياسي قبل كل شيء. وقد كانت الحكومة التونسية متخوفة من أن تفسد الصحيفة المزمع إصدارها علاقاتها بالدول الاجنبية. لهذا عملت بنصيحة رتشادر وود بأن تتولى هي الإشراف على المشروع[1].

وربما كان للطبع الغضبي الذي كان عليه الشدياق ولسانه الهجاء واعتداده بنفسه دور جعل التونسيين ينصرفون عنه الى كرلتي، والمعارك التي خاضها بعد في الجوائب تثبت ذلك.

والمهم من كل هذه الافتراضات والتساؤلات أن الحكومة التونسية بإشارة من الجنرال حسين حسب ما يبدو قد وجدت في كرلتي الصحفي الذي يستجيب إلى الشروط المطلوبة أكثر من الشدياق.

وأما استخدام قبادو فلا يثير أي اعتراض لدينا، فهو تونسي ومكانته العلمية والأدبية لا شك فيها، ثم هو من السابقين الى بذر فكرة الإصلاح في التونسيين وخاصة من جماعة المدرسة الحربية بباردو مثل خير الدين، وحسين، ورستم وغيرهم. ومن الزيتونيين مثل سالم بوحاجب وبيرم الخامس ومحمد السنوسي وغيرهم.

هذه هي قصة تأسيس الرائد التونسي بإيجاز حيث نرى أن لا أثر فيها للشدياق كما لا أثر له في تأسيس المطبعة إلا ما ذكره هو من دعوة خيرالدين وحسين له بلندرة. على أنه لا يمنع من أن تكون له بعض الإشارات والتوجيهات في تأسيسهما وذلك من خلال المباحثات في شأنهما مع التونسيين قبل أن ينصرفا عنه إلى غيره.

ـ أيامه الأخيرة بتونس:

وهكذا اكتفى الشدياق، بعد أن فشلت مساعيه للحصول على إدارة الرائد، بالعمل مترجماً ومنشئاً بوزارة الخارجية بحلق الوادي. وقد صور محمد السنوسي حالته التي كان عليها فقال: «ولم تسعفه الأيام بمرامه من الحطام، وأقام في حلق الوادي في حرصه وطول أمله حتى أنشد:

---

(1) صميدة. ن م: 30-31. وزفادفسكي. رتشارد هولط عميد الصحافة التونسية (بالفرنسية): 128.

مــاذا جنيت ومـا جنـت أجـدادي حتى غـدا حبسي بحلق الوادي؟»[1]

ويؤكد محمد بن الخوجة هذا المصير الفاجع فيقول: «ولكن الخطة التي نيطت بعهدته كانت دون مواهبه وأطماعه، فكتب في ذلك قصيدته التي يقول في مطلعها: «ماذا جنيت وما جنت أجدادي الخ . . . »[2]. ورغم بحثنا الطويل عن هذه القصيدة لم نعثر لها على أثر.

ويكره الإقامة بحلق الوادي خاصة عندما يجد نفسه عشيراً لليهود الذين اتخذوا من هذا الميناء سكناً فيقول مفحشاً:

مجاورة اليهود غدت نصيبي بحلق الواد والسكنى اضطرار
وقالوا هـل ترى فينـا خياراً فقلت خياركم فيه الخيـار[3]

وكما نسي جمال اليهوديات الذي أشاد به في إقامتيه الأولبين في الساق على الساق[4] نسي ما مدح به تونس ورجالاتها، وتحول كل ذلك إلى هجاء صارخ فاضح كشف به عن المرارة التي كـان يتجرعها والهموم التي كان يغصّ بها فنظم قصيدة مطولة بلغت ثلاثة وتسعين بيتـاً سنراهـا عند الحـديث عن الشديـاق الشاعـر. هذا مطلعها:

يــا عـيشــة مــسـتـنـكــره فــي بــلـدة مــســتــقــذره

وفي خاتمتها يقول:

لــو كــان مــنـكــم زلــة كــانــت لـكــم مـغـتـفــره
لــكــنـهــا تــواردت مــن غـيـكــم مــكــرره
فـمــا لـكـم مـن بـعــدهــا مـعــذرة أو مـغـفــره[5]

ترى ما هي هذه الزلّات التي لا تغتفر من التونسيين؟ لا شك أنها وعـودهم

(1) السنوسي الرحلة الحجازية: 405/2.

(2) ابن الخوجة. هل لتونس نواب. . المجلة الزيتونية مارس 30:1937. وكتابه صفحات من تاريخ تونس: 144.

(3) ابن الخوجة، ن .م.

(4) الساق: 499.

(5) كنش 1997 (مخطوط): 55-62.

الكاذبة منذ أن كان في مالطة عندما كلفه خزنه دار بمراسلات صحفية، إلى حرمانه من وظيفة الإشراف على الرائد التونسي.

وهكذا مرت الأيام بالشدياق الى أن يئس تماماً من التونسيين فغادر تونس «لما لم يتم أمر الجرنال»[1] كما قال نهائياً غير نادم، بعد أن ترك ابنه سليم يزاول تعلمه بالمدرسة الحربية بباردو، وليشتغل مترجماً بوزارة الخارجية بحلق الوادي بعد تخرجه.

وكان رحيل الشدياق عن تونس خلال سنة 1859 واعتمادنا على هذا الاستنتاج قول الشدياق في 26 سبتمبر 1864 عن قصيدته التي مدح بها السلطان عبد المجيد: (الحق يعلو والصلاح يعمر) في معرض ردّه على برجيس باريس: «وهذه القصيدة الطنانة طبعت في كتاب الساق على الساق في باريس منذ تسع سنين وذلك قبل قدوم صاحب الجوائب إلى الآستانة بأربع سنين»[2] وبعملية حسابية بسيطة أي بإضافة أربع سنين إلى تاريخ طبع الساق وهو 1855 نجد ان سنة مغادرته لتونس هي 1859.

لقد جاء الشدياق إلى تونس بعد ولاية محمد باشا (جوان 1855 ـ سبتمبر 1859) بقليل، ورحل عنها قبل ولاية محمد الصادق باي (22 سبتمبر 1859-28 اكتوبر 1882) أو بعدها بقليل[3]. ولعله غادرها عند حدوث هذا التغير المفاجىء في الحاكمين، وبهذا نفسر عدم مدحه لمحمد الصادق خلافاً لسلفه، وكذلك بقوله عما كتبه عن أحداث تونس أوائل 1868: «قد صبرنا في هذه المدة على ما نكدنا من حوادث تونس صبراً منّانا بالغصص، وجرعنا أليم النغص، لأنا لم نزل نذكر فضلها علينا في مدة المرحومين المبرورين أحمد باشا ومحمد باشا. وكذلك في مدة سيدي محمد الصادق باشا واليها الآن حتى لو لم يكن لها فضل علينا بشيء»[4]. إلا أننا ألفيناه يذكر كما سيجيء في تعليل سبب رحيله إلى الآستانة بالذات أن وفاة صديقه الصدر الأعظم رشيد باشا

---

(1) الجوائب 11/121 نوفمبر 1863.
(2) الجوائب 26/155 سبتمبر 1864.
(3) باي محمد الصادق: انظر ترجمته في تراجم الأعلام.
(4) الجوائب 12/322 جانفي 1868.

الذي دعاه إلى الآستانة كانت قبيل وصوله إليها. فصيغة التصغير قبيل توحي بأنه غادر تونس بعد مفتتح سنة 1859 لأن الوزير المذكور توفي يوم 17 ديسمبر 1858[1].

ومن كل ما مر نستنتج أن إقامة الشدياق بتونس كانت حوالي السنتين أي من صيف 1857 إلى أواسط 1859 تنقص أو تزيد ببضعة أشهر.

ولكن هذه المرحلة التونسية برغم فشل الشدياق فيها على المستوى المهني قد أعطته أسلحة جديدة لمصارعة الحياة، إذ كانت العامل الأول في إصداره الجوائب بالآستانة ليبرز للتونسيين كفاءته في العمل الصحفي، كما عرفته أكثر بالتونسيين الذين سيساعدونه مادياً على طبع رحلتيه الواسطة وكشف المخبأ والجزء الأول من كتابه سر الليال، ويقيلون عثرة الجوائب من التوقف من حين إلى آخر[2].

وكذلك نحن نتوقع أن هذه المرحلة قد بلورت تفكيره الإصلاحي من خلال مباحثاته مع المصلحين التونسيين، كما أنها عمقت ثقافته بالمحاورات مع شيوخ الزيتونة وعلمائها الذين أشاد بفضلهم بعد في الجوائب لما عرفه عنهم من سعة علم. ولعل لهذه المحاورات أثراً في كتبه التي كان يراجعها وينقحها وهو بتونس، وخاصة كتابه منتهى العجب في خصائص لغة العرب الذي قال عنه إنه شرع في تأليفه قبل قدومه إلى الآستانة، أي منذ أن كان بأوروبا كما سنرى في آثاره[3].

ومهما كان الأمر فإن تونس، كما يقول المنصف الشنوفي، قد خسرت الشدياق برحيله عنها[4]، ولكن بقدر ما خسرته تونس، فإن النهضة العربية عامة قد ربحته في

---

(1) دائرة المعارف البريطانية. ج 1035:9.

(2) كانت إعانة التونسيين للشدياق وتعاونهم معه بعد هجائه لتونس محور مساجلة بين ابن خير الدين باشا طاهر خير الدين، ونور الدين بن محمود الذي اتهم خير الدين والمسؤولين التونسيين الآخرين بغض الطرف عن الشدياق لأغراض شخصية ودعائية. انظر ابن محمود، نور الدين: فارس الشدياق في تونس. النهضة 2 ماي 1937. وخير الدين، طاهر: حول فارس الشدياق في تونس: النهضة 16 ماي 1937.

(3) للاطلاع على الحركة الفكرية والإصلاحية بتونس يراجع ابن عاشور: الحركة الفكرية والأدبية بتونس. والتليلي، العلاقات الثقافية والإيديولوجية بين المشرق والمغرب في تونس (بالفرنسية).

(4) الشنوفي: مشكلة أصول الطباعة والصحافة بتونس (بالفرنسية): 192/1.

الآستانة أكثر، لأن الآستانة ليست مثل تونس تقدماً ومكانة. فهي عاصمة دولة، رغم مرضها، لم يزل يقرأ لها في العالم حساب سواء لدى الأوروبيين، أو العرب والمسلمين الذين يعدونها عاصمتهم الأولى فكراً وسياسة وقوة حربية. . . . الخ.

الفصل الرابع
في الآستانة (1859-1887)

★★★

- الرحيل إلى الآستانة:

لم يكن اتصال الشدياق بالترك العثمانيين عندما انتقل إلى الآستانة بعد تونس هو اتصاله الأول بهم، فقد سبق له أن عرفهم من قبل باعتباره من الرعايا العثمانيين في بلده لبنان، وفي مصر عندما التحق بها سنة 1826، وبالرغم من انه اشتكى آنذاك من تجبر الأتراك وسطوتهم على العرب لكونهم يمثلون السلطة الحاكمة، فإنه عرف منهم فضلاء كان لهم أثر كبير في حياته سواء في مصر أو في غير مصر، منهم السيد سامي أفندي الذي استخدمه في الوقائع المصرية، والذي سيكون له سنداً في ظروف أُخرى في الآستانة خاصة.

وكان الشدياق كذلك يسعى دوماً إلى ربط علاقة وطيدة بالسفراء العثمانيين في أوروبا، والاتصال بوزرائهم كلما تردّدوا إلى إحدى عواصمها، فقد أقام في باريس وهو في طريقه إلى لندن ثلاثة أيام بدار السفارة العثمانية التقى فيها بالوزيرين رشيد باشا وسامي باشا صديقه القديم[1]، ومدح بعضهم بأشعاره مثل قنصل الدولة العلية في منشستر[2] وسفيرها في باريس وفي غيرهما[3]... الخ، بل إنه فكر يوماً في الالتحاق بالعاصمة السلطانية حين مرضت زوجته فسفرها من باريس صحبة أحد أبنائه

---

(1) الساق: 542.
(2) كشف: 205.
(3) كشف: 282.

إلى سامي باشا ليتدبّر أمرهما في انتظار لحاقه بهما. وكان أن استقبلهما ابنه صبحي بك لغياب أبيه وقتئذ استقبالاً حسناً ظهر أثره في القصيدة التي نظمها مشيداً بكرمه ومعروفه وهي :

أرى الدّهر صافاني ومال إلى الصلح ومن بعد حرماني أتاني بالنجح
وأصغى إليّ الجد حين دعوته ولاحت تباشير المنى لي من «صبحي»[1]

لكن عودة الفرياقية إلى مالطة بسبب إعلان حرب القرم بين تركيا وروسية (1854-1856) أجلت سفره إلى الآستانة وإن لم تقعد بقريحته عن نظم قصيدة في السلطان عبد المجيد بعث بها إليه عن طريق سفيره بلندن عندما «شاعت أراجيف الحرب بين الدولة العلية وروسية» هي :

الحق يعلو والصلاح يعمّر والزور يمحق والفساد يدمّر[2] . . .

وكان أن أثمرت هذه القصيدة تعيينه موظفاً في ديوان الترجمة السلطاني، ولولا مغادرة زوجته السريعة للآستانة وظروف الحرب لكان التحق بها قبل قدوم الوزير التونسي خيرالدين باشا إلى لندن سنة 1857 والاتفاق معه على الذهاب إلى تونس بدل الآستانة كما سبق بيانه.

ذكرنا كل هذا لنبرز أن علاقة الشدياق بالآستانة وحلم الالتحاق بها ليس جديداً. وأنه كان لا يترقب إلا دعوة جديدة من ديار العثمانيين خاصة أنه كان بعد أن التحق بتونس، في ظروف لا يحسد عليها، وليس أمامه من ملجأ يلجأ إليه سواهم؛ فلا بلده لبنان سيستقبله اليوم مسلماً في وقت تحتدم فيه الفتن الطائفية احتداماً، وبعد أن كان أطرده من قبل بروتستنتيا، ولا أوروبا سيطيب له فيها المقام بعد أن رأى فيها من الحرمان والغربة ما رأى، ولا تونس قد رضيت بمواهبه ووثقت بكفاءته وصدقت وعدها معه، فلم يبق له إذن إلا خوض مغامرة جديدة والتوجه إلى العثمانيين فلعلّ مصالحه تتفق مع مصالحهم. وهو ما حدث فعلاً. وها هو يصور لنا كيف تجدّدت له الدعوة من الآستانة في ردّه على تهمة الحرايري له بالفرار من تونس بسبب هجائه لها

(1) الساق: 664.
(2) الساق: 651.

ولأهلها أشنع الهجاء، وإن كنا نرجح أنه هو الذي أثار طلب التحاقه بالآستانة، بعد فشله بتونس، كما فعل من قبل وهو بلندن: «ثم لما لم يتمّ أمـر الجرنـال وتجدّد الطلب من المرحوم رشيد باشا في استحضار الناظم سافر من تونس، فلما وصل إلى دار الخلافة أنعم عليه مولانا السلطان عبد المجيد طاب ثراه، بخمسة عشر كيساً، وأمر بأن يجعل رئيس المصححين في المطبعة العامرة. وكان ذلـك بوسيلة الـوزير الجليل سامي باشا المفخم المشهود له في علوم العربية. وكان المرحوم رشيد باشا قد توفي قبيل ذلك. وهذا الطلب الذي تجدد منه ثاني مرة مشهور عند أمراء تونس. فهذا هو سبب سفر الجوائب لا ما ادّعاه المفتري اللئيم . . »[1].

هكـذا إذن كان التحـاق الشديـاق بالآستـانة التي وصلهـا حسب ما رجحنـاه من قبل خلال سنة 1859. وكان أن عين كما قال رئيساً للمصححين بالمطبعة السلطانية، أو المطبعة العامرة كما تسمى أيضاً، وليس مصححاً فقط كما ذكـر عماد الصلح[2]، وإن كـان الشدياق نفسه قد أشار في مقدمة سر الليال إلى التصحيح فقط[3] لأن وظيفته رئيساً للمصححين لا تنفي اشتغاله بالتصحيح هو أيضاً. وهذه المطبعة هي مؤسسة حكومية ترجع بالنظر إلى وزارة المعارف التي كان يتولاها وقتئذ صديقه سامي باشا.

ـ تأسيس الجوائب:

وباستقرار الشدياق في عمله الجديد بدأ الحظ يبتسم له حيث وجد فيه ما يتلاءم وهوايته وخبرته بشؤون المطابع والتصحيح منذ إقامته بمالطة إلى حـدّ وصولـه إلى الآستانة مروراً بإنكلترا وباريس حيث كان يصحح ترجمة الكتاب المقدس في الأولى وكتابه الساق على الساق في الثانية.

ولكن كل هذا لم يكن ليرضي الشدياق ويقنعه، خاصة أنه كان يرى جريدة الرائد التونسي تباع في أسواق الآستانة. فحزنه الدفين من جراء حرمانه من إدارة هذه الصحيفة لـم يطفـأ بعد، ولن ينطفىء إلا إذا كان له مثلها، إن لم تكن حكوميـة

---

(1) الجوائب 11/121 نوفمبر 1863. وانظر ترجمة رشيد باشا في تراجم الأعلام من هذه الدراسة.

(2) الصلح: 89.

(3) سر الليال: 7.

فلتكن من ماله الخاص على ضآلته وحرمانه. وإن لم تكن في تونس فلتكن في الآستانة عاصمة الخلافة الإسلامية ومقصد كل المسلمين. وليس وراء هذا كله إلا أن يجد لموهبته الصحفية متنفساً تزهر من خلاله، وأن يثبت لمن شكوا في كفاءته أنه الكاتب الأقدر والصحفي الأبرع.

فبتأثير من هذا العزم القوي والإرادة الصلبة، والغيظ من التونسيين والتحدّي لهم، وبالرغبة في «الذب عن حقوق الأمة المحمدية وإرشادها إلى ما يزيد في عزها ووجاهتها حرصاً على خيرها ومصلحتها»[1] أنشأ الشدياق جريدته «الجوائب» التي صدر عددها الأول يوم الجمعة في واحد وعشرين من ذي القعدة من سنة سبع وسبعين ومائتين وألف، وواحد وثلاثين من شهر أيار ـ ماي من سنة واحد وستين وثمانمائة وألف (21 ذي القعدة 1277-31 ماي 1861)، أي بعد عشرة أشهر وتسعة أيام فقط من صدور الرائد التونسي بتاريخ 22 جويلية 1860. وبصدور هذه الجريدة التي قامت على كاهل فرد واحد لا حكومة أو جماعة حق للصحافة العربية في تاريخها الطويل أن تفخر بهذا الحدث لما ستؤديه من أعمال جليلة وخدمات جُلّى للأمتين العربية والإسلامية في مضمار النهضة والتقدم.

وتعني كلمة الجوائب كما ورد في لسان العرب: الأخبار الطارئة لأنها تجوب البلاد. تقول: هل جاءكم من جائبة خبر أي من طريفة خارقة، أو خبر يجوب الأرض من بلد إلى بلد. ومنه قول الشاعر: «يتنازعون جوائب الأمثال» يعني سوائر تجوب البلاد. ومن هذا المعنى اخذ اسم جريدته الجوائب وإلى هذا أشار بقوله: «والجوائب الأخبار الطارئة. وهي في معني خرق الأرض. وبها سميت صحيفة الأخبار التي أنشأتها في محروسة القسطنطينية سنة 1277 هـ»[2].

وقد استعملها الشدياق في نثره بهذا المعنى كذلك فقال: «فأما طبع الجوائب أي الأخبار الطارئة فأول من اشتهر منها كان في اكسفورد.. الخ»[3] كما استعملها في موطن آخر بمعنى الصحف جمع صحيفة فقال: «فجميع الجوائب الآن مشحونة

---

(1) كنز الرغائب: 176/1.

(2) سر الليال: 96.

(3) كنز الرغائب 158/3

الجوائب

عـــدد ١ في يوم الجمعة في ذا الموافق الى ماى ٢١ ٣١

سنـــة ٥ ١٢٧٧ سنـــة م ١٨٦١

... الجوائب تصدر في كل اسبوع مرة مترجمة من التركية والافرنجية وثمنها في اسلامبول مائة وخمسون قرشا في العام وفي الممالك الخارجية يضاف اليها حمل المؤلف اى اجرة البسطة وثمن كل نسخة منها ثلثة قروش ونصف ... لم يدرج فيها خمسة قروش ولا اجر على الاخبار المفيدة لعموم الناس ومبيعها في دار الطباعة العامرة وينبغي ان تكون الرسائل الواردة الينا من الخارج مما يتعلق بها ... هذه الاجرة وحيث ان الشروع في هذا العمل جرى من قبيل الفلتة اثبات لما هذه المرة ان نعين اسماء الذين يباشرون توزيع هذه الصحيفة في البلاد الخارجية وسنذكرهم في المرة الآتية ان شاء الله تعالى

... بعد فقد جرت عادة ... على موائد الفرح ان يطربوا ... ويطربوا على ... او يعظمونه فحق علينا ... الاجتماع على ما ... العرب على ذكر مولانا المعظم ... سلطاننا المفخم ونبتدى ... بمدحه اذ هو انفع من المدام ... من الادام فادام الله تعالى ... نصره ورفع على جميع ... المقدرة قدره ... من ملك واهدى من سلك ... من امر واعطى من ... وافضل من امر بالمعروف ... عن المنكر وما قلته ... فيه وشانه البديع فانه بعض ... اذ لا يستوعب ... من شيمه فلا زال يزداد ... المناقب و ... جميع المراتب ثم نتلو هذه ... صورة المعاهدة ... بها الصلح في باريس ... بعد حرب القرم ... في الظاهر قديمة العهد ... عقد العهد والوعد ... كانت تتضمن قواعد مهمة

من ضبط وصبروق فراهم صهصلق انه من صهل وصلق وفي الصلدم انه من الصلد والصدم انتهى كلام ابن فارس قلت وعندى ان الهرولة من هرب وولى والحزمرة من الحزم والراى قال الامام السيوطى وقد الف في هذا النوع ابو على الظهير ابن الخطير الفارسي العمانى كتابا سماه تنبيه البارعين على المنحوت من كلام العرب قال ولم اقف عليه وانما ذكره ياقوت الحموى في ترجمته من كتاب معجم الادباء فقال سال الشيخ ابو الفتح عثمان بن عيسى الملطى النحوى الظهير الفارسي عما وقع في الفاظ العرب على مثال شقحطب وساله ان يثبت له ما وقع منها فاملاها عليه في نحو عشرين ورقة من حفظه وسماها كتاب تنبيه البارعين قلت هذا النوع تقتصر عنه لغات الافرنج تقصيرا وان يكن التركيب فيها مستفيضا مشهورا وبرد طرف العائب حسيرا ويا ليت اهل زماننا يتخذون منه اسماء ناصة على ما

من جاط وجحط او ... ط (الفرزدقة) القطعة من العجين واصله بالفارسية برازه او عربى منحوت من فرز ودق لانه دقيق فرز عنه قطعة (لاشى) بلاشى صيره الى لاشى استعملها كثير من ائمة اللغة كالواحدى والآمدى وابن خلدون ولم اجدها في كتب اللغة وهى اولى بالذكر من هجدم (الباب) مصدر قولك اقديك بابى (الشبكرة) من شب اى ليل وكور اى اعمى اى اعمى الليل (شعيذر) من اسماء الذئب وهو من شعذت الناقة اى رفعت ذنبها ومن الشذر النشاط (نهشل) من اسمائه ايضا من نهش ونشل قلت وعندى ان نهسر اللحم بمعنى قطعه من نهس ونسر ويقال في النسبة الى عبد شمس عبشمى والى عبد الدار عبدرى والى عبد القيس عبقسى يوخذ من الاول حرفان ومن الثانى مثلهما ويقال في امرء القيس مرقسى كما في الصحاح (حبقر) اصله حب قر ويقال عبقر ومعناه البرد حب الغمام يقال ابرد

العدد الأول من الجوائب

بالكلام فيه»[1]. ومن هذا الاستعمال أخذ كلمة جوائبي فدل بها على الصحفي في قوله: «الإنكليز أحسن الجوائبيين»[2]. وهكذا فإن كلمة جوائب كان من الممكن أن تشتهر بدل جرائد التي كان أول من استعملها هو الشدياق أيضاً[3]، إلا أن الجائبة للدلالة على المفرد ليس من السهل فيما يبدو أن تجري على الألسنة جريان كلمة جريدة فظلت الجوائب علماً على صحيفة الشدياق بينما شاعت غريمتها دونها.

لقد كان صدور هذا العدد الأول يوم جمعة خلافاً للصلح الذي جعله يوم خميس[4] لكننا وجدناها تغير من موعد صدورها من وقت إلى آخر. فبعد الجمعة نجدها مع العدد 53 تصدر يوم ثلاثاء، وسبب ذلك أن هذا اليوم كما قالت في نفس العدد «أقرب يوم لسفر البواخر». ثم غيرت موعدها وأصبحت مع العدد 86 تصدر يوم أربعاء، وقد تضطر إلى التأخر فتصدر يوم سبت مثلاً مع العدد 87، لكنها لا تلبث أن تعود إلى الأربعاء. كما أنها أصبحت تصدر في وقت ما مرتين في الأسبوع حسب ما ذكره عماد الصلح[5].

وأما عدد صفحاتها فقد بدأت بأربع، لكنها تضطر أحياناً إلى الصدور في ورقة واحدة مثل العدد 34 (17 جانفي 1862)، وقد تصدر في ثمان إذا تيسرت الأمور وكثرت المادة الصحفية مثلما حدث عند قيام المجادلة المشهورة بين الشدياق واليازجي[6]. وعلى العموم فإن كل هذه التغيرات هو رهين الأحداث العالمية والداخلية الخطيرة. والمناقشات العلمية الحادة التي كانت تدور بين صاحب الجوائب وغيره من الكتاب والصحفيين، أو هو رهين الرواج وعدمه، أو الطبع وغير ذلك مما تتعرض له كل صحيفة.

وبالرجوع إلى العدد الأول نرى العنوان «الجوائب» مكتوباً بخط رديء نسبياً

---

(1) ن م: 38/3.

(2) ن م: 160.

(3) دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة (بالفرنسية): 476/2. وطرازي، تاريخ الصحافة العربية: 7/1. وانظر كذلك فصل الشدياق المترجم فيما يلي.

(4) الصلح: 94.

(5) ن م: 109.

(6) ن م. 109.

وسيتغير من العدد 52 (6 جوان 1862) ليصبح محاطاً بغصنين في صورة دائرة في طرفها الأعلى النجمة والهلال رمز العلم التركي، وفي وسطها اسم الجوائب كتب بخط أحسن، وهذا المثال يقارب كثيراً المثال الذي صدر عليه الرائد التونسي من قبل.

وتحت العنوان بالعدد الأول نجد على اليمين العدد واليوم والتاريخ والشهرين العربي والإفرنجي، وعلى اليسار السنتين الهجرية والملادية. وتحت كل ذلك وعلى طول عرض الجريدة كتب في ثلاثة أسطر ما يلي: «هذه الجوائب تصدر في كلّ أسبوع مرة مترجمة من التركية والافرنجية. وثمنها في العالم مائة وخمسون قرشاً في إسلامبول، وفي الممالك الخارجية يضاف إليها جعل المؤلك أي أجرة البسطة، وثمن كل نسخة منها ثلاثة قروش ونصف. وثمن كل إعلام يدرج فيها خمسة قروش. ولا أجر على الأخبار المفيدة لعموم الناس. ومبيعها في دار الطباعة العامرة، وينبغي أن تكون الرسائل الواردة إلينا من الخارج مما يتعلق بها خالصة الأجرة وحيث ان الشروع في هذا العمل جرى من قبيل الفلتة لم يتأت لنا هذه المرة أن نعين أسماء الذين يباشرون توزيع هذه الصحيفة في البلاد الخارجية وسنذكرهم في المرة الآتية إن شاء الله تعالى».

ويحتوي هذا العدد الأول على افتتاحية دون عنوان، وسنراه يستعمل كلمة «تمهيدة» في العدد الرابع دون أن يلتزم بها، شكر فيها السلطان ولخص محتوى هذا العدد. ثم ختمها ببحث لغوي هام في النحت وغيره، وفي نصف العمود الثالث وهو آخر أعمدة الصفحة ذكر قصيدة مدحية في السلطان مع شرح ألفاظها. ثم نشر الجزء الأول من معاهدة الصلح المنعقدة بباريس في ثلاثين مارس من سنة 1856 إثر حرب القرم إشارة منه إلى منهجه السياسي، وهو الدفاع عن الدولة العلية، والدعوة إلى عدم تدخل الدول الأوروبية في شؤونها الداخلية حسب ما تنص عليه المعاهدة نفسها. وهذا ما يفهم من قوله: «كانت تتضمن قواعد مهمة تبنى عليها مصالح وأمور جمّة». وفي آخر الصفحة الرابعة شرع تحت عنوان «نبذة تتعلق بما تقدم» في تعريف الدول الموقعة على المعاهدة فبدأ بدولة بريتانية التي لم يذكر لها إلا ستة أسطر على أن تكون بقيتها والدول الأخرى في العدد القادم. ثم أورد ما يلي: «طبع في دار الطباعة العامرة ـ من شاء أن يلتزم أخذ هذه الصحيفة على سنة فإنا نرسل له سنداً بإيصالها إليه

في كل فرصة. وبعد ذلك نجد هذين البيتين من الشعر، وقد درج على هذه العادة في كلّ عدد منها:

أبيت وفي فؤادي الهم يـذكـو وليس لـداء مـعـسـرتـي دواء
وقـد لغتني الـدنيـا فحـظي بـذا الإلغـاء منهـا العمـر داء

وبعد هذا العدد تغيرت أبواب الجوائب فأصبحت في الغالب تشتمل، كما هو شأن الرائد التونسي، على ثلاثة أبواب رئيسة، هي: الحوادث الداخلية التي تهتم بأخبار نشاط السلطنة العثمانية وولاياتها وما يتعلق برجالاتها عزلاً وتعييناً وغير ذلك، وأحياناً يضع عوضها تعليقاً سياسياً أو أدبياً بعنوان جملة سياسية التي وجدناها لأول مرة مع العدد 96 (13 ماي 1863) أو جملة أدبية أو غير ذلك.

وأما البابان الآخران فيحسن أن نورد ما وصفهما به الشدياق نفسه في مقال له بعنوان «فصل في الطبع» فبعد ما أشار إلى إعجابه بالـطريقة الصحفيـة الانكليزيـة وبصحفيّيها مما يدلّ على أنه تتلمذ لتلك الطريقة قال: «فإذا علم هذا علم أيضاً سبب إيثارنا النقل من جوائب الانكليز على ما سواها ولا سيما الفصول الطويلة التي تنبىء عن علائق الدول بعضها ببعض وعما يمكن الحدس فيه الى المستقبل بالنظر إلى دوام صلتها وارتفاعها وانخفاضها وما بها من الداء وما لها من الدواء، فإن كثيراً من هؤلاء الكتـاب من أهل السيـاسة فضـلاً عن كونهم من أهـل الدرايـة والكيـاسـة. وهـذه الحوادث هي التي نعنونها بالحوادث الخارجية وهي في الحقيقة الأخبار السياسيـة وإن يكن حسبها بعض جهلة العرب من قبيل التاريخ لظنه أن الأخبار لا بد وأن تكون مؤدّاة بعبارة كان، وحدث، وجرى، ووقع، واتفق ونحو ذلك:

وكم من عـائب قـولاً صحيحـاً وآفتـه من الـفـهـم الـسـقـيـم

فأما الحوادث التي لا حدس فيها ولا إعمال نظر، وهي من قبيل كان، وصار، وأخـواتهما، فهي التي اطلحنـا على تسميتها بحـوادث شتّى ولعلهـا تعجب من لا يتعمل لدقائق المعاني وتبحر الأفكار أكثر إلا أن نسبتها إلى تلك كنسبة فلك صغير إلى



عدد ٥٢ في يوم الجمعة في ٩ ذ ... جون الافرنجي ٦ حزيران

سنة ه ١٢٧٨ سنة م ١٨٦٢

﴿الحوادث الداخلية﴾

قد كنا ذكرنا البارجة التي تجز انشاؤها في الترسانة العامرة في موضع يقال له بايبنديلي قواق والان نذكر انه في اليوم الاثنين الماضي توجه مولانا السلطان المعظم ولي النعم لمشاهدة تنزيلها في البحر وتوجه ايضا الوكلاء الفخام والمأمورون الكرام فنزلت بحوله تعالى سالمة وزينت لها البوارج السلطانية واطلقت المدافع وكان يوما مشهودا وعيدا سعيدا جعل الله ايام مولانا كلها اعيادا وزاده من فيض مواهبه عزا واسعادا وهذه السفينة ذات طبقتين وقد اطلق عليها اسم پيك نصرت ومعنى البيك رسول وقد عربته العرب فقالت فيج فتكون حقيقة المعنى فيج النصرة

كانوا نازلين في وادي سيونزو ناحية بليجا ولو بيتا بلغاء نحو ستة آلاف من طغاة الجبل الاسود وعمدوا الى المقاتلة فبادرتهم العساكر بتلك البسالة التي عرفوا بها فوهن عزم الطغاة وانكسرت شوكتهم فجاءهم مدد اكثر من الف لكنهم لما علموا انهم لايطيقون الثبات لدى تلك الحماسة تركوا قرى مرتين ووداديني وسلو فسديني وغلبرنتشي وغيرها وقد كانوا متحصنين بها لكون اكثر بنائها من الحجر وذلك بعد ان احرقوا ثمانمائة وتسعين بيتا ثم تشتتوا وولوا الفرار في اعالي الجبل التي لم يبق لهم مأمن سواها وبلغ من صرع منهم في المعركة خمسمائة نفس وعدد الجرحى اكثر من الف فاما من فقد من العساكر السلطانية فكان سبعة وخمسين وعدد الجرحى

سكانها من الافرنج وكانت ايضا في السابق جرداء لاتقع العين منها على موضع انيق والان صار الماشي فيها يمشي في طرق طويلة تحت ظل الشجر الوارف

علم من اخبار ادرنه ماينبشر به غاية الاستبشار من جهة تربية دود القز فيها وفيما جاورها ايضا على مدى اكثر من خمسة عشر فرسخا فانها قد بلغت غاية الاتقان واقصى النجاح لاسيما وان هواء ذلك القطر في غاية الجودة وورق التوت صحيح ناضر وهو وغيره من المحصول كثير جدا وكذلك حصل تقدم في بناء مقر جديد لحكومة البلاد فان واليها المفخم محمد باشا القبرسلي لايفتر كل يوم عن ان يتفقد هذا البناء ويحث على انجازه واجادته كما هو دأبه في كل مايباشره من الامور اذ يبذل فيه الجهد

العدد: 52 من الجوائب، وهو العدد الذي تطور فيه إخراجها كما هو واضح في العنوان.

بارجة حيث مرفأ التحقيق عن راكبه في قاموس اليم سحيق، وبر اليقين والتعويل محجوب عن عين إدراكه بغياهب التقليل من التعليل»[1].

ويضاف إلى ما ذكر من الموضوعات في الأبواب الثلاثة مقالات اجتماعية، وبحوث لغوية وأدبية، وقصائد شعرية، ودراسات علمية وجغرافية وتاريخية، وأنباء الاختراعات والاكتشافات والإحصاءات المختلفة، وبيانات عن ميزانيات الدولة العلية ومصر وتونس وغيرها، وما يتعلق بديونها ومعاهداتها ودساتيرها ورسائل القراء وغير ذلك مما ينشر بالصحف عادة. وإلى جانب كل هذا نخص بالذكر بابين قارين خاصين بمصر وتونس يدرج فيهما ما ينقل عن الصحف المصرية والرائد التونسي أو ما يبعث به المراسلون منهما، وذلك لاشتراك الدولتين المذكورتين في الجوائب وإعانتهما لها باستمرار.

وقد لفت هذا التبويب أنظار أحد الباحثين فقال: «ولعله (أي الشدياق) قد اطلع على الرائد وأعجبه ما فيه من تحرير ونظام فنسج على منواله»[2].

والواقع أن هذا القول لا يبعد عن الصواب كثيراً، لأن المطَّلع على الرائد يجد فيه تبويباً يبدو أن الجوائب قد تأثرت به. وهذه الأبواب في الرائد هي: قسم رسمي، وقسم غير رسمي وفيه بابان باب للحوادث الداخلية، وآخر للحوادث الخارجية. أما القسم الثالث فيحمل خلاصة سياسية والظاهر أنه هو الذي عناه الشدياق بحوادث شتى. فتأثر الشدياق بالرائد يصبح أمراً واقعاً خاصة إذا حذفنا القسم الرسمي لأن الجوائب جريدة غير رسمية على عكس الرائد.

ثم لم يلبث الشدياق أن أصدر نشرة تركية لجريدته بعنوان «ترجمه ء جوائب» وقد وجدنا له نموذجاً في ورقة واحدة بالمجموعة التونسية مع العدد 34 (17 جانفي 1862)، والظاهر أن هذه التجربة لم تعمّر أكثر من عددين لأننا لم نجد لهما ثالثاً كما أننا وجدناه في بعض الأعداد يشكو من عدم إقبال العلماء الأتراك على القراءة الصحفية

---

(1) كنز: 160-161

(2) المهيدي، مجلة الإذاعة والتلفزة عدد 458، 16 جانفي 1980:28

العدد اول — يوم الاحد ربع المحرم الحرام سنة ١٢٧٧ هجرية الملاقي ٢٢ يولية الفرنجي سنة ١٨٦٠ مسيحية — السنة الاولى

الرائد التونسي

تبرز الصحيفة مرة في الاسبوع

اثمانها في الحاضرة	ريالات
نقدا لصحايف سنة صفقة	٣٦
نقدا لصحايف ستة اشهر	٢٠
اثمانها لساير بلدان المملكة	
نقدا لصحايف سنة صفقة	٤٠
نقدا لصحايف ستة اشهر	٢٢
اثمانها للممالك الاجنبية	فرنكات
ثمن سنة	٤٠
ثمن ستة اشهر	٢٥

ثمن الصحيفة الواحدة ريال.

اما من يبيعها في المملكة: في الحاضرة، في القيروان، في صفاقس، في سوسة، في بنزرت — في مكتب كراريس الـ...

اماكن بيعها خارج المملكة:
في الجزاير عند بستيد كتبي
في طرابلس الغرب عند التجار ريكارد اخوة
في الاسكندرية عند التاجر ميخاييل سا...
في بيروت عند التاجر ...

Ricevono le Associazioni: In Parigi, da' Signori Maisonneuve et Cie, 15, quai Voltaire; — in Marsiglia presso i Signori Camoin frères; — in Malta presso il Signor Juir; nelle altre parti d'Europa presso i principali librari.

الحمد لله وصلي الله علي سيدنا ومولانا محمد وعلي اله وصحبه وسلم

الحروف الاستعالية تستتبع اضاعة للزمن بكثرة الشغل وقصورا في الاثر عن عموم الافادة الكافي للكافه وقد استمرت علي تلك الحال قاصرة بهذا العايق عن حد كمالها الي ان الهم الله طايفة من المكبين علي استنباط الصنايع واستخراج جواهر العلوم * بغوص الفهوم * الي اختراع هاته المطابع الناشرة بايسر سعي في اقل زمن

والصحايف الرسمية الدايرة في كل اسبوع * وقصرها علي اوامره المطاعه * واشاعة الاخبار التي تعم فايدتها بالاشاعة منزها لساحتها عن مجاراة الاغراض * وتناول الاعراض * مناظم انشايها ومراسم اقتفايها * لنظر رئيس المجلس البلدي الناظر في صلاح المدينة الحالي والابدي * فيما ابانه المستحكم...

العدد الاول من الرائد التونسي، ويلاحظ القارىء مدى شبه الجوائب في تطورها الجديد (انظر الصورة الثانية للجوائب)

العدد الأول من الرائد التونسي، ويلاحظ القارىء مدى شبه الجوائب به في تطورها الجديد (انظر الثانية للجوائب)

بما في ذلك الجوائب نفسها التي «قلّ من يراها منهم وأكثرهم لم يسمع بوجودها»[1].

والظاهر أن الشدياق كان يقوم بمثل هذه التجارب كلما هزه النجاح. من ذلك أنه أصدر جريدة أسبوعية أيضاً بعنوان «ولد الجوائب» باللسانين العربي والتركي وسيأتي الحديث عنها في فصل آثار الشدياق.

وأما المطبعة الأولى التي صدرت عنها الجوائب فكانت المطبعة السلطانية العامرة التي اشتغل بها الشدياق حال انتقاله إلى الآستانة. ولعل هذا الإشتغال من الأسباب التي شجعته على إصدار جريدته ويسرته له إذ كان ملازماً بها لعمليات طبع الجرائد وعارفاً بأثمانها وطرق توزيعها وغير ذلك ممّا يتصل بها.

ولكن الجوائب بداية من العدد 425، وبعد حوالي تسع سنوات أي من سنة 1861 إلى سنة 1870، إضطرت إلى أن توقف تعاملها مع السلطانية. والظاهر أنها قررت ذلك بعد ما استكملت عقوبة التوقيف التي سلطتها عليها الحكومة العثمانية طوال شهرين كاملين من ديسمبر 1969 إلى جانفي 1970 بسبب الدفاع عن الخديوي المصري إسماعيل باشا كما سيأتي بيانه، وذلك لتكون حرة في التعبير عن مبادئها. كما يمكن أن نعتبر أن من أسباب هذا الانفصال هو ما كانت تعانيه هذه المطبعة من عجز مالي، ونقص في الحروف على ما صوره الشدياق بنفسه في قوله: «إن أحوال المطبعة بقيت غير منتظمة حق الانتظام لأنها متوقفة على المالية وليس لها صندوق خاص بها، وقد كان ينبغي أن تكون مستقلة أمورها، وفي كل سنة أو سنتين يجري حسابها مع مأموري المالية، ولأنها ليس فيها من أشكال الحروف سوى شكل واحد، وهو هذا الشكل الذي تطبع به الجوائب فهو مستعمل للمتون والشروح والحواشي وغيرها وهو قصور ظاهر مع أشياء أخرى يدريها من تبصّر ودرى وخبر»[2].

وهكذا وبناء على هذه المعطيات ولد مشروع مطبعة الجوائب التي أسهم في إقتنائها الخديوي المصري اسماعيل باشا كما أنها استهلكت ـ فيما يرى الصلح ـ مبلغ العشرة آلاف فرنك التي قدّمها له الوزير الأكبر التونسي مصطفى خزنه دار ليطبع بها

---

(1) الجوائب 29/273 جانفي 1867.

(2) كنز الرغائب: 121/1.

الشدياق الجزء الثاني من كتابه «سر الليالي»[1] بعد أن أعانه على طبع جزئه الأول. ولا شك في أن الشدياق قد استفاد من ملاحظاته السابقة عن المطبعة السلطانية، ومن تجربته معها فاقتنى لها حروفاً تمتاز بالدقة والجمال، ولم يقصر عن تزويدها ـ طوال حياته الصحفية ـ بالآلات والأحرف بأشكالها الصغيرة والكبيرة حتى أنه «أنشأ لها مسبكاً خاصاً تصبّ فيه الحروف من مختلف القياسات»[2].

وبعد الانفصال عن المطبعة السلطانية اتخذ لها محلاً في الآستانة يقع قرب محلة الضبطية، ولكنها وبعد أن عرفت محلات عديدة استقرت، إدارة ومطبعة، في مكان يقع أمام الباب العالي ويحمل رقم ثمانية كما هو مثبت على يسار عنوان الجوائب، ويحدده الصلح بأنه يقع منه على بعد خمسين ذراعاً وفي ساحة ضمت أغلب الصحف والمطابع في الآستانة إلى اليوم[3].

وكان الشدياق أول الأمر هو الذي يتولّى وحده شؤون جريدته مع عدد محدود من العمال، لكن تردّد ابنه سليم عليه من تونس جعله يجد فيه سنداً قوياً، وبالرغم من أنه كان مراسل الجوائب ووكيلها بتونس[4]، ومن تحسّن وظيفته بها بعد أن تركها لعدم رضاه بوظيفته الأولى، فإنه لم يلبث أن التحق بوالده ليتفرغ معه لهذه المؤسسة الثقافية الهامة التي تتطلب جهوداً متكاتفة فضلاً عن كون والده قد تقدمت به السن مع اشتغاله بالتحرير والتأليف، ويظهر أنه كان يساعده كتبة إداريون مثل نجيب هندية الذي نعت في وصل اشتراك بتاريخ 1880/1297 وجدناه بالوثائق العامة للحكومة التونسية بأنه كاتب إدارة الجوائب ومن المعلوم أن هذا الرجل هو محرّر صحفي أيضاً[5].

وقد ظل سليم يساعد أباه إدارة وتحريراً إلى أن تسلمها منه حوالي سنة 1882 بعد أن غلب أباه العجز وضعف البصر يساعده في ذلك أحد محرّريها المشهورين هو رسول النجاري[6]، على أن المشورة والإرشاد والتوجيه هي دوماً لأبيه صاحب

---

(1) الصلح : 108. (2) الصلح : 110

(3) ن م : 109

(4) أول مراسلة قام بها سليم الشدياق للجوائب من تونس حيث كان يتعلم هي بعنوان : «ملخص ما كتبه إلينا أحد تلامذة مدرسة المهندسين بالباردو في محروسة تونس» انظر الجوائب 16/25 نوفمبر 1861.

(5) الوثائق العامة للدولة التونسية. ملف 849، كرتون 71، خزانة 7.

(6) الصلح : 135.

الخبرة الطويلة والحنكة السياسية التي تتطلبها أية صحيفة تنشد الدوام والإستمرار.

وكان من أثر هذا التعاون المثمر، وبيان تحريرها، وحسن مظهرها وطباعتها اللذين كانا يتطوران من عدد إلى آخر، أن أصبحت الجوائب من أشهر الصحف العربية وأكثرها رواجاً وإقبال قراء. وقد أسهبت المراجع في بيان ذلك نذكر منها على سبيل المثال ما قاله مارون عبود من أنها كانت «مدرسة سيارة تثقف القارىء العربي تحت كل كوكب»[1]. وما قاله عبد اللطيف حمزة من أنها «ذاعت ذيوعاً عجيباً في الشرق والغرب، ونالت شهرة واسعة لم تنلها جريدة غيرها منذ ظهور الصحافة العربية إلى ذلك العهد. فقد كان يقرؤها سلاطين العرب والمسلمين وملوكهم وأمراؤهم وعلماؤهم وأبناؤهم في تركيا ومصر ومراكش والجزائر وتونس وزنجبار وجاوه والهند وغيرها»[2]. وما قاله صاحب جريدة الزهرة الصحفي الشهير عبد الرحمن الصنادلي من أن التونسيين لولوعهم بالجرائد وتنافسهم في شراء ما يرد منها من الأقطار الشرقية والأوروبية كانوا يشترون «العدد الواحد من صحيفة الجوائب بعشرين فرنكا. .»[3]، ولنأخذ فكرة عن هذا الثمن نذكر أن إشتراك الزهرة السنوى وقتما كتب صاحبها هذا الكلام كان ثمانية فرنكات مقابل عددين أسبوعياً.

كما أن هذا النجاح كان من ورائه طائفة كثيرة العدد من أعلام الفكر والصحافة من شتى الأصقاع المشرقية والمغربية وحتى الأوروبية في ذلك العصر ممن كانوا يخوضون في مختلف الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية ومسائل الإصلاح والنهضة. نورد منهم على الخصوص ذكراً لا حصراً ممن عثرنا على أسمائهم في الجوائب ناصيف اليازجي، ورشيد الدحداح، وعبد الهادي نجا الأبياري، وإبراهيم الاحدب، ويوسف الأسير، وأحمد عزت الفاروقي، وإبراهيم فصيح الحيدري البغدادي، ومحمود شكري الألوسي، وجبرائيل الدلال (1836-1899)، وجرجي بن اسحق طراد (1851-1877) «كاتب المقالات المفيدة في الجوائب»[4]، وجبرائيل برغود

---

(1) عبود، رواد النهضة الحديثة: 181.

(2) حمزة، أدب المقالة الصحفية: 197/1.

(3) ع ، ص: خفاء الزهرة. جريدة الزهرة السنة الرابعة العدد 26/179 دجنبر 1892.

(4) طرازي: 180/2.

«منشىء المقالات الشائقة في الجوائب»[1]. ومن التونسيين نذكر أمير اللواء حسين التونسي، وحسن لازغلي، والمفتي الحنفي أحمد بن الخوجه، وسالم بوحـاجب، ومحمـود قبـادو، ومحمـد السنـوسي، ومحمـد بيـرم الخـامس، ومحمـد البـاجي المسعودي، والصادق بن علي الغرياني الذي كتب يدافع عن سالم بوحاجب ضـد هجمات سليمان الحرايري، وغير هؤلاء كثيرون ممن كانت الجوائب تنقل مقالاتهم عن الرائد التونسي حتى رأيناها في سنة 1877 لا يكاد يخلو عدد منها من كتابة أو مقالة لتونسي وهو ما يجعلها مصـدراً هامـاً للنهضة الأدبيـة والفكريـة فضلاً عن الحـركة السياسية في تونس.

ومن الواضح أن صحيفة هذا شأنها لا بد أن يخشى خطرها ويقرأ لهـا ألف حساب خاصة من السلاطين والملوك والسيـاسيين، فتودّدوا إليهـا بالمـال والهدايـا والاشتراكات. من ذلك أن الدولة العلية أسعفتها في توقفها الأول بمعونة الطبع على حسابها وأنقذتها من احتجاب محقق كما سيأتي بيانه، وكان محمد الصادق باشا باي تونس يدفع لها سنوياً خمسمـائة جنيـة[2]، وكذلـك كان يفعـل الخديـوي المصري اسماعيل باشا حتى قيل إنه كان يسدد عجزها في أحيان كثيرة، كما قيل إنه لما كان في زيارة للآستانة سنة 1862/1277 «استزار الشدياق وأثنى عليه ثم نفحه بخمسة آلاف من الجنيهات»[3]. وقد سجل له الشدياق هذا الكرم فقال فيه:

«الشكر لله تعالى على نعمه، ولعزيز مصر على كرمه، فإنه هـو الذي أعلى منارها، وسنّى استمرارها. كيف لا وهو كسميّه اسماعيل أب العرب، وسند لكل ذي أدب وأرب، فأدامه الله نصراً للإسلام وفخراً للأنام»[4].

إن هذه الإعانات تدّل على شيئين هما: أولاً أن السياسيين كانوا في حاجة ماسة إلى الجوائب لتنشر سياستهم في الأصقاع العربية والإسلامية وحتى الأوروبية، وثانياً ان الجوائب لم تكن لتقوى بنفسها على البقاء، وهو أمر تشترك فيه كل الصحف في أي مكان وأي مصر لولا المساعدات التي تنفح بها من الأنصار والحكومات، خاصة

---

(1) ن.م: 9/1.

(2) طرازي: 87/1.

(3) السندوبي: 112.

(4) سر الليال: 96.

إذا كانت تتعرض من حين إلى آخر إلى المطاردة والتوقيف وهو ما حصل فعلاً للجوائب ذاتها.

لكن المؤسف أن هذا الاعتماد على الإعانات بالرغم من الاضطرار إليه أحياناً تحول لدى الشدياق في بعض الظروف إلى تهافت وإخلال بالقيم الصحفية السامية، بالرغم من تنديده بذلك في بعض مقالاته مما أدى به إلى الدّخول في مزالق غير محمودة العواقب لم تجلب له من القراء إلّا السخط وعدم الرضا، وكان ذلك لما وقفت الجوائب، جريدة العرب والمسلمين قاطبة والنهضة والتقدم ومناهضة الأجنبي وامتيازاته، ضد أحمد عرابي (1839-1911) وثورته الشعبية في مصر سنة 1882[1]، وذلك بنشرها المنشور السلطاني الذي أعلن عصيان عرابي وخروجه على الإدارة السلطانية في مصر. وكان ذلك برغبة من السفير الإنكليزي في الآستانة الذي أوعز الى السلطان تحرير المنشور، وإلى الشدياق نشره بعد أن أغراه بألف جنيه إنكليزي[2]. فكان أن «أخذت سفارة إنكلترا من صحيفة الجوائب التي نشرت هذا الإعلان باللسان العربي ثلاثين ألف نسخة أرسلت أكثرها إلى الهند بعد أن حشدت منها ما يكفي لمصر وأريافها، وبهذا أصبح عرابي عاصياً بعد أن كان مطيعاً»[3]. وهكذا فشلت الثورة وتركز الحضور الإنكليزي في مصر، بعد أن كانت قد حققت انتصارات على الخديوي توفيق وأذنابه من الإقطاعيين وأنصار التدخل الأجنبي.

ومهما كان تبرير هذا الموقف بأنه خدمة للسلطان ووحدة المسلمين فإنه لا يخول ارتكاب مثل هذه الفعلة الشنعاء التي خدمت الانكليز أكثر مما خدمت السلطان العثماني وخديوي مصر.

ولكن هذه الخدمات التي كان يقدمها للسّلطة أحياناً لم تمنع الجوائب من التصادم معها إلى حد تعرضها إلى المضايقة وطعنها في صميم وجودها وذلك بمنعها من الصدور في أحيان كثيرة.

---

(1) راجع عن ثورة عرابي: الرافعي، عبد الرحمان. الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي ـ الطبعة الرابعة. القاهرة، دار المعارف 1983. وزيدان، مشاهير الشرق، الجزء الأول. ومحمد السنوسي، الرحلة الحجازية. الجزء الثالث. . . الخ.

(2) طرازي: 62/1.

(3) السنوسي الرحلة الحجازية: 326/3.

ونحن هنا لا يمكن أن نستوفي قصة الجوائب التي هي بوجه أو بآخر قصة الشدياق بالآستانة ما لم نتعرض إلى ما لحقها من ضربات قاسيات لم تزد الشدياق إلا صراعاً ومغالبة، والجوائب عطف قراء من جهة، ولكنها كانت تدنيها أكثر فأكثر من الموت من جهة أخرى. ذلك أننا وجدنا أن الجوائب قد تعرضت في مسيرتها النضالية إلى تعطيلات خمسة على الأقل هي:

1 ـ بعد العدد السادس والثلاثين، ولأسبوع واحد، في غرة فيفري 1862. والسبب هو مادي بحت إذ وجدت الجوائب نفسها في كساد ولا عون لها لتقوى على البقاء مما جعلها تصدر عدديها الرابع والثلاثين والخامس والثلاثين في ورقة واحدة مصحوبين بنشرة تركية كما رأينا هي «ترجمه ء جوائب» لتجرب حظها مع القارىء التركي أملاً في الخلاص من أزمتها المالية، وقد تألم الشدياق وشكا كثيراً في أشعاره من هذا المصير الفاجع الذي كان ينتظره وجوائبه.

ولما توقفت قال باكياً:

وما لي حيلة في حكم ربي	وقد سدّت على أربي المذاهب
وما لي من يسيغ شجاي يوماً	سوى الصبر الجميل على النوائب
بكيت وليس يجديني بكاء	وأرّخت انقضى درس الجوائب[1]

وتعود الجوائب إلى الصدور مع العدد 37 (15 فيفري 1862) ذاكرة أن إنقاذ عجزها المالي كان بإعانة من الحكومة العثمانية، فتزدهر بعد هذه الإقالة وهو ما سنعلمه من الشدياق نفسه الذي أشار بالعدد 51 (30 ماي 1862) آخر عدد سنتها الأولى إلى كثرة الطلب على الجوائب من الخارج، وكذلك من تغيير عنوانها مع العدد 52 وإخراجها. وما يدلنا على أن الحكومة العثمانية هي المنقذة لها ما كتبه الشدياق بالعدد 83 (27 جانفي 1863) من أن «كمال أفندي حين كان ناظر المعارف العمومية أنهى إلى مجلس الشورى العالي اقتضاء كون الجوائب تطبع على مصروف الميري في التقويم خانة العامرة. وكان الوزير الهمام المفخم فؤاد باشا الأكرم والسادة الأماجد

---

(1) كنز: 3/28-29 . من الوافر.

الكرام صبحي بك وأحمد وفيق أفندي وأحمد جودت أفندي وغيرهم يعنيهم كثيراً استتباب الجوائب على صورة مستحسنة فوقع عرض الأفندي المشار إليه بالمجلس موقع القبول، فعرضوا ذلك على الحضرة السلطانية دام عزها. ثم جرى تبديل في المناصب فتأخر خروج الإرادة. فلما استقر الوزير المفخم نورس باشا الأكرم في منصب المعارف صدرت الإرادة السنية بكون مصروف الجوائب من الآن فصاعداً على طرف المالية ويكون طبعها في التقويمخانة العامرة» أي المطبعة السلطانية.

ويزيدنا الشدياق بعد سنوات تفصيلاً لهذا الاتفاق فيكتب بالعدد 371 من الجوائب (12 ديسمبر 1878)» أنه قد تقرر منذ سبع سنين أن يكون مصروف ترتيبها وطبعها هو ثمانمائة قرش في الشهر من طرف الميري. منها ستمائة قرش أجر مرتبين، والباقي مصروف الطبع. وللميري أن يأخذ في مقابلة ذلك ثلاثمائة نسخة لترسل إلى حلب والشام وبغداد واليمن وطرابلس الغرب وغيرها».

2 ـ والتعطيل الثاني كان سببه فنياً، وإليه أشار الشدياق بقوله: «وما ذلك إلّا لكي يكون طبعها بحروف جديدة»[1] نافياً ما أشيع من أن بعض السفهاء الحاسدين كانوا «السبب في تعطيلها»[2]وكان هذا التعطيل لمدة شهرين وهي المدة الفاصلة بين العددين 134 (5 مارس 1864) والعدد 135 (11 ماي 1864).

3 ـ وحدث التعطيل الثالث في أواخر سنة 1869 وقد ذكر لنا الشدياق أنه ألف كتابه غنية الطالب ومنية الراغب خلال تعطيل الجوائب في شهري رمضان وشوال 1286. ديسمبر 1869 ـ جانفي 1870.

وسبب هذا التعطيل هو الأزمة التي وقعت بين الخديوي إسماعيل باشا والحكومة العثمانية بسبب إفراطه في سياسة القروض التي خنق بها الاقتصاد المصري، وما قام به من تبذير في أموال الدولة خاصة لدى الاحتفال بافتتاح قناة السويس سنة 1869. وقد أدت هذه الأزمة إلى إصدار السلطان منشوراً حدد فيه سلطات الخديوي ونصّ على أنه لا يجوز له أن يقترض قروضاً جديدة دون أن يبين الحاجة إليها ويحصل على إذن من السلطان بعقدها[3]. والظاهر أن الشدياق لم يتوان

---

(1) الجوائب 11/135 ماي 1864.

(2) الجوائب 14/140 جوان 1864.

(3) الرافعي، عصر اسماعيل: 85/1.

لحظة، بالرغم من أن جريدته تطبع بمطبعة الحكومة، عن تأييد الخديوي فما كان من التعطيل بد ومهرب.

4 ـ وكان التعطيل الرابع لنفس السبب أي لوقوف الشدياق إلى جانب الخديوي ومناصرته إذ كان ملجأه كلما ضاقت به السبل، ولما كان يقوم به هذا الأخير في مصر من تحديث وتمدين. ولكن هذا الموقف لم يكن موقف حكومة السلطان التي رأت أن الخديوي لم يَرْعِوِ عن سياسة التبذير وعقد القروض دون إذنه وعندئذ أصدر الباب العالي في جوان 1879، بضغط من الحكومتين الفرنسية والانكليزية، أمراً بخلع إسماعيل باشا، فتأثرت الجوائب بدورها بهذا الخلع، وعطلت عن الصدور في شهر تموز / جويلية 1879 لأنها «امتنعت من نشر مقالة أدركتها جريدة (ترجمان حقيقت) التركية طعناً في إسماعيل ومقابلته تلك المقالة بمقالة أخرى عنوانها سفاهة الحقيقة دفاعاً عن أمير مصر»[1].

وكانت مدة التعطيل ستةأشهر بالرغم من ضعف حجة السلطة لأن الجوائب لم تتلق منشوراً في الأمر عدا طلب مدير المطبوعات من الشدياق أن يترجم المقال المذكور ليقرأه القراء العرب.

والطريف في القضية هو أن الصدر الأعظم وقتها كان الوزير التونسي السابق خير الدين باشا التونسي. وهكذا قضى سوء الطالع أن يفرق بين الرجلين لأسباب صحفية مرتين: الأولى في تونس، والثانية في الآستانة، ولا نخال إلا أن تسوء علاقتهما بعد هذه الحادثة حتى يؤدي الأمر بابنه سليم إلى أن يتجسس على خير الدين لفائدة محمد الصادق باي، ويحذره منه أن ترسله الدولة العلية عوضاً عنه بعد خلعه هو كما خلع اسماعيل من قبل[2]، أو أن يفسح أعمدة الجوائب لأعدائه فيهاجموه ويتهموه بأنه يعمل على تسليم تونس لفرنسا[3] وذلك للتشكيك في إخلاصه ووطنيته.

5 ـ أما التعطيل الخامس، وهو الذي توقفت الجوائب بموجبه نهائياً، فتسببت فيه أزمة السودان عند قيام الشيخ محمد أحمد المهدي (1848-1885) بالثورة على المصريين والانكليز سنة 1884 وانتصاره عليهم في عديد الوقائع. «فعظم شأنه في

---

(1) طرازي: 61/1.

(2) مزالي وبينيون. خير الدين رجل دولة (بالفرنسية): 109-110.

(3) ن م: 284.

نفوس السودانيين بل ونفوس أرباب الدولة ولهجت بذكره جميع الصحف»[1]، ومنها الجوائب التي كانت تنشر أنباء انتصارات الشيخ أحمد وهو ما لم يكن يرضي الدولة العثمانية وحلفاءها الانكليز والمصريين، فصدر الأمر عندئذ بتعطيل الجوائب وهو:

«اعتادت الجوائب على نشر المقالات المضرة والكاذبة ولم تصحح مسلكها مع أنها أبلغت التنبيهات اللازمة بالدمغات وترتبت عليها المجازاة كالتعطيل وحيث أنه لا يسوغ دوام نشر مثل هذه الجريدة أبلغ صاحب امتيازها تعطيلها اعتباراً من هذا اليوم توثيقاً لمنطوق الإرادة السنية السلطانية العالي» 16 شباط سنة 1292 (رومية)[2].

ومن الطبيعي أن لا يرضى هذا المرسوم إدارة الجوائب التي ترى من حقها أن تنشر أخباراً تخص بلداً عربياً ليقرأها العرب في أي مكان. فكتب سليم فارس توضيحاً دافع فيه عن وجهة نظر الجوائب إلى حد أنه اعتبر ان التعطيل أولى من الصمت في مثل هذه الأمور. وهذا هو نص بيان الجوائب:

«غاية ما نقوله أن الذي يصعب علينا فهمه من هذا الإخطار هو قول إدارة المطبوعات أنها أخطرتنا بالدمغات بعدم نشرنا الأخبار الكاذبة والمضرة، فإذا اعتبرنا أن هذه الإدارة أخطرتنا إخطاراً شفاهياً مرة واحدة فقط كما أخطرت بقية جرنالات الآستانة بعدم الخوض في مسألة السودان تعين علينا أن نستنتج أن هذا هو معنى الأخبار الكاذبة التي تشير إليها الإدارة المذكورة. أما خوضنا في هذه الأيام في أخبار السودان والأحوال الحاضرة في مصر فهو لأن هذه الأخبار من أهم المسائل الحاضرة التي تهم أبناء العرب ولكون جرنالات الآستانة تخوض فيها أيضاً، إلا أن يقال أن خوض الجوائب في هذه المسألة بصفة أنها جريدة عربية معدة للأفكار العربية له زيادة أهمية على خوض جرنالات الآستانة. ولكن إذا لزم سكوتنا عن ذكر المسألة المذكورة التي تحسب الآن من أهم المسائل الحاضرة فلا جرم أنّ تعطيل الجوائب أولى من صدورها خالية من جميع الأخبار التي صار جميع الناس موجهين اليوم أبصارهم إليها

(1) السنوسي. الرحلة الحجازية 293/3. وفي هذا الكتاب نجد قصة الثورة السودانية كاملة. راجع ايضاً زيدان، مشاهير الشرق: 1/115-156.

(2) نقلا عن الصلح: 132-133.

للاطلاع على متعلقات هذه المسألة وأفكار الدول في شأنها». (سليم فارس)[1].

وكان هذا العدد الذي حمل إلى القراء توضيح سليم فارس هو آخر عدد من الجوائب، وهو يحمل رقم 1177 وتاريخ 6جمادي الأولى 5/1301 آذار ـ مارس 1884.

هكذا إذن كانت رحلة الشدياق مع الجوائب ونهايتها منذ أن كانت حلماً جنينياً وأملاً عذباً، فنجما متلألئاً في سماء الصحافة العربية وكوكباً منيراً، إلى أن انطفأ لمعانها وخمدت فيها الحياة، وفي الحلق من فراقها غصة، وفي العين من موتها عبرة.

لقد كانت بحق مسيرة الفعل والخلق، مسيرة النهضة والتقدّم. إنها مسيرة الوجود والحرية والمسؤولية والوعي بالذات والمصير. ولكنها إلى جانب ذلك كانت مسيرة مرهقة ورحلة مضنية، لأنها كانت رحلة العذاب والمتاعب و« الحرفة الأليمة» كما قال بمناسبة إعلان صدور صحيفة عطارد التركية لصاحبها أحمد سامي أفندي[2]. ولكنها على كل حال كانت عذاباً فيه لذة، ومتاعب فيها متاع، وألماً فيه أمل.

فكم اشتكى من عذاب الترجمة، ومن تناقض الأنباء وكذبها إلى حد يعسر معه غربلتها وتخليصها، ومن كثرة الأخطاء وإرهاقها لبصره المتعب الكليل.

وكم خاض من معارك، وجال من جولات. لقد تألبت عليه صحف كثيرة حتى لم تكد تبقى صحيفة لم تهاجمه. فمن برجيس باريس لسليمان الحرايري، و«أبو صفارة» ليعقوب صنوع في باريس، إلى الجنان لبطرس البستاني، والضياء لإبراهيم اليازجي، وثمرات الفنون لعبد القادر قباني في لبنان، إلى وادي النيل لعبدالله أبي السعود، والأهرام للأخوين سليم وبشارة تقلا في القاهرة، إلى الاعتدال لأحمد قدري في الآستانة، بل إن إحدى الصحف قد تخصّصت في مهاجمته وهي تلك التي أصدرها رزق الله حسون الحلبي في لندن سنة 1868 بعنوان «رجوم وغساق إلى فارس الشدياق».

وكم قاوم من خصوم، وصارع من أعداء، ونازل من حساد. لقد كانت مقالاته وكتبه وآراؤه اللغوية والسياسية وخاصة تشيّعه إلى السلطنة العثمانية والخديوي

---

(1) ن.م

(2) الجوائب 288، 21 ماي 1867.

المصري والباي التونسي ومهادنته للسياسة الانكليزية في الشرق هي أهم أسباب خلافاته مع كتاب عصره وصحافييه أمثال سليمان الحرايري، والمعلم بطرس البستاني، وابنه سليم، وإبراهيم اليازجي، ورزق الله حسون، وسعيد الشرتوني، ولويس صابونجي، ويعقوب صنوع، وعبدالله أبو السعود، وأديب اسحق، وكاتب الاهرام أمين الشميل الذي اتهمته الجوائب بالكذب والعمالة لروسيا لوضعه كتاباً عن الحرب العثمانية الروسية زعم فيه أن عدد الأرثوذكس في بلغاريا أكثر من المسلمين، وعبد القادر القباني صاحب ثمرات الفنون الذي اتهم الجوائب بسوء القصد والشماتة لما أعلنت وفاة إبراهيم الأحدب وأبنّته خطأ، ويوسف باخوس الذي كانت «له مع بعض محرري الجرائد في ذلك الحين، ولا سيما مع أحمد فارس الشدياق محرّر الجوائب، المناقشات الحسنة والمجادلات اللطيفة التي تشف عن دهاء ودراية في الأمور واتساع في العلوم وطول باع في الإنشاء»[1] وغير هؤلاء كثيرون. . . حتى انقسم الناس في ذلك الوقت إلى معسكرين: الشدياقيون والخصوم، ولا شك في أن الحركة العلمية والأدبية والصحفية قد استفادت أيما استفادة من تلك المعارك والخصومات لولا أنها تدنت إلى درجة منحطة من البذاءة والإقذاع في أحيان كثيرة.

لقد كان الشدياق يواجه كل هذه المعارك وغيرها من المشاكل الأخرى الإدارية والبشرية بقلب جريء وعزيمة لا تكلّ، كما كان في نفس الوقت يشتغل بالتأليف، تأليف فصول من كتبه اللّغوية وغيرها غير راحم نفسه ولا شيخوخته إلى أن أجبرته السنون على التخلي عن مهنته اللذيذة المرهقة، والاكتفاء بمراقبة ابنه سليم وإرشاده منذ سنة 1882 كما مر بنا آنفاً.

ومع هذا الجهاد المرير والتضحيات الجسام لمدة تقارب ربع القرن فإن المؤسف حقاً بالنسبة إلى الشدياق بخاصة وإلى فكر النهضة العربية الإسلامية بعامة أن تندثر هذه الصحيفة الرائدة في كثير من أعدادها ومجموعاتها من دور الكتب في العالم فلا يجد الباحث منها مجموعة كاملة في إحداها ليتمكن بها من دراسة مسيرتها

---

(1) طرازي. تاريخ الصحافة العربية 310/2 وانظر عن خصوم الشدياق كذلك الصلح. احمد فارس الشدياق: 250 هامش 23. وطرازي: 62/1-63.

الموفقة ونضالها الدائب في سبيل إنهاض العرب والمسلمين وإرشادهم إلى سبل التقدم الحقّ والانبعاث الحضاري الأصيل.

ولم نكن الوحيدين ممن اعترضتهم هذه الصعوبة. فقبلنا أشار عماد الصلح إليها في كتابه عن الشدياق، وإن كانت إشارته خاصة بالمتحف البريطاني الذي لم يذكر لنا من محتوياته سوى العددين الثالث عشر والثالث والاربعين، وببعض الخزائن اللبنانية مثل خزانة شارل شدياق التي توجد بها مجموعة تضمّ الأعداد من 324 إلى 598 (26 كانون الثاني/ جانفي 1868-14 آب/ أوت 1872)، ومنها ميكرو فيلم في الجامعة الأمريكية، ومثل المكتبة الشرقية بجامعة القديس يوسف التي تحتوي على أربعة مجلدات هذا تفصيلها:

- الأول: 487-676 (غرة كانون الثاني/ جانفي 1871-31 كانون الأول/ ديسمبر 1873)، وينقصه الأعداد (520-564) وهي كما يقول منزوعة نزعاً بعد التّجليد وتحتوي على المجادلة التي قامت بين الجوائب واليازجي وأنصارهما، أي تلك الأعداد التي تمثّل في نظرنا موضوع كتاب الأب انطونيوس شبلي المعروف باسم: الشدياق واليازجي.

- الثاني: 836-981 (4 كانون الثاني/جانفي 1877-19 حزيران/جوان 1879).

- الثالث: 984-1056 (7 كانون الثاني/جانفي 1880-8 تشرين الثاني/نوفمبر 1881).

- الرابع: 1060-1177 (6 كانون الأول/ديسمبر 1881-5 آذار/مارس 1884)[1].

وعدا هاتين المجموعتين يصمت الصلح عما في لبنان من مجموعات أخرى خاصة أو عامة، كما لا يشير إلى مخزونات أخرى مما يوجد في بعض العواصم العربية والإسلامية مثل تونس التّي عرف منها ملف الشدياق ونشر منه رسالة إلى وزيرها الأول مصطفى خزنه دار بمجلة الفيصل كما سبق بيانه في الطور التونسي، في

(1) الصلح. أحمد فارس الشدياق: 85-96.

حين لم يذكر لنا شيئاً عن مجموعتها التي اعتمدنا عليها، وهذا بيان لمحتوى مجلداتها:

- الأول: 1-188 (31 ماي 1861-23 ماي 1865).

- الثاني: 189-394 (30 ماي 1865-22 جوان 1869).

- الثالث: العدد 751 وهو العدد الأول من السنة الخامسة عشرة (26 ماي 1875) ثم نجد تمزيقاً يدل على أن ما وليه من الأعداد قد انتزع. وبعد ذلك نجد الأعداد 839-905 (17 جانفي 1877-2 جانفي 1878). ومن الواضح أن الأعداد المنزوعة وكذلك مجلدات سنوات 1869-1875 تمثل فترة عودة خيرالدين التونسي إلى الحكم بدءاً برئاسته مجلس الكوميسيون المالي في 7 سبتمبر 1869 إلى ما قبل استقالته من الوزارة الأولى بقليل في 22 جويلية 1877.

ولا نغفل عن الإشارة إلى أنّ بهذه المجلدات نقائص كما نجد مجلدين آخرين صغيرين هما تكرار لأعداد وردت في المجلدات السابقة وتكملة لها مع نقائص أكثر في مجموعها. وكل هذا يدل على أن المجموعة التونسية كانت أكثر مما هي عليه الآن وأشمل وهذا ليس ببعيد عن الصواب فملف اشتراكات التونسيين بالجوائب دولة وقراء ومراسلين[1] يدل على ذلك. ومن المرجح أن المجلدات الأولى وخاصة الأول والثاني هي مجموعة الرائد التونسي لأننا وجدنا بها تعليقات نرجح أيضاً أنها بخط المشرف عليه ومحرره منصور كرلتي الذي كان يسجل فيها بيانات لعمال المطبعة يحدد لهم بها ما سينقل في الرائد.

وهذا النقص نجده أيضاً في بلاد كان من المفروض أن توجد بها الجوائب كاملة وبأكثر من مجموعة نعني استانبول حيث كانت تطبع. وكل ما نجده في مكتبات هذه العاصمة الإسلامية الكبيرة التي عرف حكامها ومسؤولوها عبر العصور بحرصهم الشديد على الوثائق هو ما يلي:

---

(1) اشتراكات الاعيان التونسيين بالجوائب. الخزانة العامة للدولة التونسية. الوثائق التاريخية. كرتون 71 ملف عدد 849.

1 ـ ب . ك ـ كتبخانة البلدية (أتاتورك) ـ تقسيم :

I ـ 1-51 (25 ذو القعدة 1277/31 ماي 1861 ـ غرة ذو الحجة 1278/30 ماي 1862) .

II ـ 52-99 (9 ذو الحجة 1278/6 حزيران (جوان) 1862-25 ذو الحجة 1279/10 حزيران (جوان) 1863) .

XIII ـ 625-682 (21 ذو الحجة 1289/1873-24 ذو الحجة 1290/1874) .

2 ـ كتبخانة حقي تنك ـ بايزيد :

XVII ـ 803 (4 ربيع الثاني 1293/1876) .

948 (31 تشرين الأول 1295/1878) .

3 ـ مكتبة الصحف التركية ـ طوپ قابي سراي :

ولد الجوائب، العددان 5و7 (5 كانون الأول/22 شعبان ـ و7 كانون الأول 1284)[1].

ولا شك أن مثل هذا المصير لجريدة في مكانة الجوائب يحتم على الحكومات الإسلامية والعربية ومنظماتها الثقافية مثل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومنظمة المؤتمر الإسلامي أن يعنوا بها فيصوروا منها مجموعة كاملة في أفلام توزع على المكتبات الإسلامية والعربية وكل من يرغب فيها من الباحثين والمكتبات العالمية. وبهذا نحافظ، بمحافظتنا على هذه الجريدة، على أزهى فترة من فترات النهضة العربية والاسلامية في القرن التاسع عشر، وعلى كنز من كنوز الصحافة العربية بلا منازع. وعسى أن نكون بهذا الإحصاء المبدئي قد بعثنا الرغبة في تحقيق هذا الحلم، ومهدنا السبيل لمن يروم إكماله وإبرازه للوجود.

---

(1) دومان : الفهرس الموحد للصحف والمجلات المطبوعة في استانبول (بالتركية) : 63 .

- الجوائب والشدياق في القاهرة:

وبعد أن توقفت الجوائب كما بينا ظل الشدياق وابنه سليم يعيشان في قصريهما اللذين عوضا بهما مسكنهما الخشبي الكائن بالقرب من جامع السلطان أحمد، وهو المنزل الذي احترق في 22 سبتمبر 1873 وردّدت صداه الجوائب في عددها 660. وقد قدرت خسارته إلى جانب كتبه المطبوعة والمخطوطة بحوالي خمسة آلاف ليرة عثمانية[1].

ولكن طريقة العيش التي درجا عليها من قبل وهما صحفيان شهيران لهما علاقات كثيرة مع مشاهير العصر من سلاطين وملوك وصحفيين وعلماء وشعراء قد أوقعتهما فيما يبدو في عسر ماديّ بعدما انقطع المعين الذي منه كانا يرتزقان. عندئذ فكر سليم في نقل إدارة الجوائب إلى مصر حيث ظن أن المناخ الصحفي أنقى هناك من الآستانة علماً بأنه كان من أنصار العائلة الخديوية. وفي سبيلها لاقى أبوه ما لاقى من الاضطهاد، وأنه لن يعدم هناك نجاحاً صحفياً على غرار ما كان يحققه مواطنوه من السوريين.

وهكذا انتقلت الجوائب إلى مصر، لكن باسم آخر هو «القاهرة». فصدر عددها الأول يوم 23 تشرين الثاني 1885 بمعدل عددين أسبوعياً ثم جعلها يومية، وقد نالت هذه الجريدة شهرة واسعة في أول الأمر لكن المنهج الذي توخته وهو التقريب بين الآستانة ومصر جعلها تحتجب بسرعة بعد أن أسهم فيها كبار الكتاب المصريين والسوريين في ذلك الوقت[2].

وقد عزَّ على سليم أن تفشل التجربة المصرية بعد أن نجحت التجربة التركية، فقرّر إصدارها ثانية باسم «القاهرة الحرة» عام 1886 بمساعدة نجيب هندية[3]. وهنا يستفزّ الفرح الشدياق فيما يظهر فيبادر شتاء هذه السنة صحبة زوجته وابنه بزيارة مصر تعضيداً للصحيفة الجديدة من جهة، وليستفيد إعانة من الحكومة المصرية التي

---

(1) أخذنا هذه المعلومات عن الرائد التونسي العدد 6/23 نوفمبر 1873 الذي كان أكثره عن حريق منزل الشدياق، ووصفه وصفاً كاملاً حسب ما جاء في الجوائب كما دعا التونسيين إلى التبرع بأموالهم لمساعدته على مصيبته والتعاطف معه.

(2) دي طرازي. تاريخ الصحافة العربية: 3/26-27

(3) ن.م: 27

خدمها في الآستانة كثيراً، ولحقه بسببها التعطيل أكثر من مرة. وقد سجل لنا جورجي زيدان هذه الزيارة في كتاب «مشاهير الشرق فقال: «وفي سنة 1886 قدم صاحب الترجمة إلى هذه الديار، وقد شاخ وهرم. وأتيح لنا مشاهدته، وقد علاه الكبر، وأحدق بحدقتيه قوس الأشياخ، واحدودب ظهره، ولكنه لم يفقد شيئاً من الانتباه أو الذكاء. وكان إلى آخر أيامه حلو الحديث طليّ العبارة رقيق الجانب مع ميل إلى المجون. وقد لاقى أثناء إقامته بمصر هذه المرة حسن الوفادة، فزاره الوزراء والعظماء، وتشرف بالمثول بين يدي المغفور له الخديوي السّابق (توفيق) فأكرمه ولاطفه وذكر خدمته للشرق»[1].

وكما فشلت التجربة الأولى مع «القاهرة» فشلت التجربة الثانية مع «القاهرة الحرة»، لكن بسبب عدم موافقة هواء مصر لصاحبها ومحررها فيما قيل. فانفصل سليم عنها وسافر إلى أوروبا بعد أن حول امتيازها الى محمد عارف الماردينى الذي تولى إدارتها وتسييرها بنجاح صحبة كتّاب مرموقين في ذلك العهد منهم ولي الدين يكن ومحمد المويلحي، وبعد أن قضت من عمرها أربع سنوات وستة شهور، دعا السلطان العثماني صاحبها إلى الآستانة سنة 1893 فاحتجبت. ولما آب إلى مصر أصدرها ثانية في 15 آب/أوت 1895 بإدارة محمد شريف ثم اشتراها كمال الدين الدمشقي فوالى إصدارها إلى سنة 1897. ثم دخلت في خبر كان كما يقول طرازي[2].

وكانت الجوائب بالنظر إلى هذه المسيرة الطويلة بين الآستانة ومصر، وتجربتها الصحفية الموفقة، وشهرتها الواسعة مثالاً يحتذيه الصحفيون، وقدوة لهم في منهجها وأسلوبها. من ذلك نذكر «ثمرات الفنون» الصادرة في 20 نيسان/أفريل 1875 وهي صحيفة أسبوعية أصدرتها جمعية الفنون التي كان يرأسها الحاج سعد بن السيد عبد الفتاح حماده. وفوضت إدارتها لصاحب امتيازها عبد القادر قباني أحد أعضاء الجمعية المذكورة. وهي أولى الجرائد الإسلامية في بيروت... وكانت للمسلمين ثقة عظيمة بهذه الصحيفة التي بقيت لسان حالهم مدة طويلة لا سيما بعد احتجاب الجوائب في الآستانة «وكان يحرر بها كثير من محرري الجوائب مثل يوسف الأسير وابراهيم الأحدب»[3].

---

(1) زيدان. مشاهير الشرق: 108/1 (2) طرازي ن.م: 27/3 (3) طرازي. 25/2.

ومن هذا الصحف أيضاً نذكر الاعتـدال (29 آب/أوت 1883-26 شوال 1300) وهي التي أصدرها أحمد قدري ترجمان اللغة العربية في الباب العالي والكاتب الثاني للسلطان عبد الحميد. . وقد وافق صدور هذه الجريدة أفول نجم الجوائب. . فأراد أحمـد قدري أن يقتـدي بأحمـد فارس الشـديـاق الـذي نـال القـدح المعلّى بين الصحفييـن بالعلم والجاه والسياسة والمال. فأحرزت جريدته حينئذ السيادة المطلقة على سائر الصحف العربيةَ في العالم بأسره. ولكن التوفيق لم يخدم منشىء الاعتدال كما خدم صاحب الجوائب في جميع أدوار حياته. وعاشت جريدة الاعتدال خمس سنين وتعطلت بسبب مرض صاحبها ووفاته[1].

وكان من محرريها أيضاً بعض محرري الجوائب مثل أحمد عزت باشا العمري الفاروقي وابراهيم الأحدب وأبي النصر يحيى السلاوي والشيخ عبد الحميد الرافعي.

ويتجاوز اقتداء الصحف العربية بالجوائب واحتذاء مثالها مما يدل على أستاذية الشدياق في دنيا «صاحبة الجلالة» إلى حد بعثها وإحيائها حتى في اسمها. فقد أصدر الشاعر اللبنـاني الأصل خليـل مطران (1872-1948) في مصـر على أنقاض «المجلة المصرية» التي أصدرها سنة 1900 صحيفته اليومية «الجوائب المصريـة» في يوم 6 فبراير/فيفري 1903، وجعلها جريدة سياسية أدبية مالية تقوم على الصراحة وقول الحق في غير تهجم على أحد، ولا تتوخى غير المصلحة العامة والنفع العام. وكان من كتابها انـطون الجميل، وتـوفيق حبيب، وأحمد محـرم، ويوسف الخـازن، وعلي الغاياتي. . . لكنه اضطر عام 1904 إلى إيقافها لأسباب مادية. . . فتسلمها من بعده «عطا بك حسني» الذي أخذ على نفسه مهمة إصدارها وإدارتها. . . واشتغل خليل مطران بأعمال البورصة وشؤون التجارة. .»[2] وكان عطاء بك حسني قد «أنشأ لها مطبعة كبيرة فأودع فيها من نفثات قلمه حتى صارت الصحيفة الشرقية التي أنشئت لخدمة المصلحة القومية. فدافع عن حقوق الاستقلال العثماني بمقالات اجتماعية

(1) ن. م 194/2.

(2) جمال الدين الرمادي. خليل مطران شاعر الأقطار العربية. سلسلة مكتبة الدراسات الأدبية ـ القاهرة. دار

تعود بالخير والإسعاد على الشرق والشرقيين»[1]. وهي نفس المبادىء التي سارت عليها جوائب الشدياق من قبل.

وبعثت جريدة «الجوائب» كذلك مرة أخرى في وطن أحمد فارس نفسه وعلى يدي أحد أقربائه. فقد صدرت في بيروت بتاريخ 18 آذار/مارس 1926 جريدة يومية سياسية في أربع صفحات تحمل اسم «الجوائب» لصاحبها ومديرها السياسي ألبير يوسف الشدياق الذي كتب فوق عنوانها عبارة «مؤسس الجريدة العلامة أحمد فارس الشدياق سنة 1860»، وهو خطأ محض لأن الجوائب الأولى صدرت كما رأينا في 31 ماي 1861، ونشر صورته في صدر الصفحة الأولى منها.

والظاهر مما كانت تنشره الجريدة من آثار الشدياق في أعدادها الأولى، ومن افتتاحية العدد الأول، أنّ صاحبها أراد إحياء جريدة الجوائب اسماً ومسمى. وقد جاء في هذه الافتتاحية تحت عنوان الجوائب بين 1884 و1926 قوله: «نعود اليوم إلى نشر هذه الجريدة التي أنشاها عام 1960 (الصحيح 1961) في الآستانة أمير السياسة والبيان العلامة أحمد فارس الشدياق، وظلت تنشر تحت رعايته حتى 1884، أدت في خلالها خدمات جلّى للغة العربية وللصحافة وللنهضة الفكرية في الشرق ذاع شذاها في الخافقين. فمع الإقرار بعجزنا عن النسج على منوال مؤسّس الجوائب الكبير لغة وعلماً وسياسة وبياناً، نحيي روحه الشريفة مستمدين منها الإلهام لتسديد أقلامنا في طريق المصلحة الوطنية وخدمة المبادىء الحرة». ثم يحدد منهجها السياسي فيقول: «وبعد فقد عزمنا أن نوقف الروح والمال على خدمة هذه الأمة العزيزة غير جاهلين ما يستوجبه إحياء مشروعنا هذا من التضحية، ولا وجلين مما قد ينتصب في طريقنا من الحواجز والعقبات في مثل هذا الوقت العصيب. ولكن ما يختلج في صدرنا من الثقة والإقدام، وما سنجده حولنا من المشجعين الأحرار والأنصار يجعلنا واثقين من الوصول الى خدمة بلادنا خدمة صادقة لا تشوبها شائبة...»[2]. كما أنه اقتدى

= المعارف بمصر (د.ت): 30-49. وطرازي، تاريخ الصحافة العربية. 182/4-183 (هامش).

(1) طرازي. ن م: 37/1.

(2) الجوائب (بيروت) العدد الأول 18 آذار/مارس 1926.

بـالشديـاق في محاربـة الطائفيـة مثلما ورد في افتتـاحيـة العـدد الثـالث (الأحـد 21 آذار/مارس 1926) التي جعل عنوانها: «الجوائب جريدة المسلمين، الجوائب جريدة المسيحيين» وكأنه كان يرد بها على ممن ما زال يرى في الجوائب البيروتية الجديدة الناطقة بلسان السلطنة العثمانية والمسلمين كما كانت جوائب الشدياق أيام صدورها بالآستانة.

ولكن هذه الجريدة التي انضاف إلى مديرها مع العدد 28 (25 نيسان/أفريل 1926) أسعد عقل برتبة رئيس تحرير، وكان من كتابها راجي الراعي، وكرم ملحم كرم بمقالاته السياسية وخاصة برواياته المترجمة، ووديع عقل... الخ، قد عرفت من السلطة الفرنسية المضايقة فتحذف من مقالاتها أسطراً وفقرات، وكذلك التعطيل بسبب مساندتها للثورة العربية السورية ووطنيتها، ومقاومتها للانتداب الفرنسي وللصحف اللبنانية المساندة له مثل صحيفة «الأوريان» التي اصدرها جورج نقاش وجبرائيل خباز سنة 1924 لموالاة الفرنسيين ومحاربة الانكليز والهاشميين والقومية العربية[1].

ونحن لا ندري بالضبط كم دام صدور هذه الجريدة، فآخر عدد وجدناه منها بالمجموعة التونسية، مع ما فيها من نقائص، هو العدد 153 المؤرخ بيوم الاربعاء 27 تشرين الأول ـ أكتوبر 19/1926 ربيع الثاني 1345. كما أننا وجدنا طرازي في كتـابه الشامل تاريخ الصحافة العربية، وأديب مروة في كتابه «الصحافـة العربيـة» يغفلان الحديث عنها وهو ما جعلنا نعرّف بها هنا ونتوقف في تاريخ احتجابها.

ـ عودة الشدياق إلى الآستانـة:

لقد كانت زيارة الشدياق إلى القاهرة كما أسلفنا هي الأولى التي يقوم بها منذ استقراره بالآستانة إلى بلد عربي في المشرق، وهي الأولى أيضاً منذ مغادرته لها سنة 1934 ولكنها لم تكن السفرة الأولى التي يغادر فيها الآستانة. ومع أن معلوماتنا عن تنقلاته في هذا الطور العثماني قليلة إلا أننا وجدناه يؤلّف رحلة كما يرى القارىء في

---

(1) انظر ما لقيته الصحافة السورية من جور السلطة الفرنسية في كتـاب الصحافة العربية لأديـب مروة: 259-261.

آثاره المخطوطة بعنوان «أحاسن المقال في محاسن أهل الشمال» والتي احترقت في الحريق الذي أصيب به منزله سنة 1873 مما يدل على أنه كان يقوم برحلات داخل الإيالات التركية وبلاد أوروبية شرقية كانت تدعو إليها ظروف مختلفة قد تكون صحفية أو سياسية أو غير ذلك.

والظاهر أن زيارته السابقة لمصر لم تحقق له ما كان يؤمله بالرغم مما حظي به لدى أهلها وحكامها من إكرام وحفاوة وتبجيل، لأننا وجدناه عند عودته إلى الآستانة أوائل ربيع سنة 1886 يراسل معارفه بها من شخصيات الدولة العثمانية راجياً منهم أن يوفروا له معاشاً يؤمن به بقية أيامه. وها هو يصور ذلك في رسالة إلى جودت باشا ناظر العدلية بها قبل وفاته بنحو ثلاثة أسابيع بقوله:

«إني لما تعطلت الجوائب بالإرادة السنية، ذلك أكثر من ثلاث سنين، حرمت إيرادها الذي كان يصل إلي من الحكومة الخديوية المصرية، ولكن أخذت إيراد سنة واحدة، ثم انقطع عني من غير سبب، فمكثت على ذلك نحو سنتين أُعاني كثرة النفقات والحرمان حتى عيل صبري فتوجهت في الشتاء الماضي إلى مصر وعرضت أمري على الحكومة المصرية طالباً تعيين معاش فلم أستفد شيئاً ورجعت إلى الآستانة خائباً، وزاد الخطب تفاقماً أني فقدت بصري، فلا أقدر على الكتابة والقراءة، واعتراني ضعف منعني من السعي... الخ»[1].

ثم يخاطب جودت باشا مستجدياً مستعطفاً راجياً منه أن يتدخل له لدى السلطان بتقديم كتابه «منتهى العجب» إليه. فيقول: «فالمرجوّ من مكارمكم العميقة تقديم الكتاب المذكور إلى الأعتاب السنية مع ذكر شيء من حالي. وهو أني نوهت بمناقب السلطنة السنية مدة عشرين سنة، وحاميت عن الإسلام، وأفحمت برجيس باريس، ونوهت أيضاً بمحاسن اللغة العربية. فلعل الله يحنن قلب مولانا وسلطاننا المعظم لأن يعيّن لي معاشاً بواسطة جنابكم العالي فأقضي سائر أيامي بالدعاء لمولانا المعظم ولسيادتكم، وأطال الله عمركم وخلد فخركم»[2].

هكذا كانت الأيام الأخيرة من حياة أحمد فارس الشدياق: احتياج الى درجة

---

(1) الصلح: 136.

(2) ن م.

الاستجداء، وشيخوخة ذهبت ببصره وأثقلت قدميه عن السعي. والظاهر أن هذه الظروف القاسية مادياً وصحياً ذكرته في بلده وموطن أجداده فبعثت فيه الرغبة في «العودة إلى لبنان ليموت فيه بين أهله ومواطنيه»[1].

إن في هذه الرغبة لدليلاً على أن لبنان كان دوماً في ذاكرته، نقول هذا بالرغم من مارون عبود الذي نفى عنه الإحساس الوطني في قوله: «ولكننا لم نشعر قط بحنينه إلى وطنه في كل ما كتب ونظم، فكأنه قطع السرة بينه وبين بلاده»[2]. لقد كان عبود من هذا القول يبحث عن الحنين الأدبي نثراً وشعراً بينما حنين الشدياق لوطنه كان من النوع الشعوري الداخلي.

وماذا يود عبود والباحثون من الشدياق أن يقول عن لبنان أكثر مما سجله عنه في الساق. فقد نقد حكام لبنان ومطارنته وساكنيه وعنفهم أشد التعنيف لتقاعسهم عن الأخذ بأسباب النهضة الحديثة، ولما يسيرون عليه في حياتهم من تقليد وجهل وتواكل؟ أم أننا لا نفهم الحنين إلى الأوطان إلا إذا كان دموعاً وآهات وحسرات.

لا. لم يقطع السرة بينه وبين بلاده فقد كان به على اتصال مستمر سواء عن طريق ما يقرأ من صحفه أو الرسائل التي ترد إليه من أقاربه ومعارفه حيث نجده يعزّي هذا ويتوسط لذاك.

وكانت جريدته تنشر من أخباره الكثير، وتحامي عنه لدى السلط السياسية والدينية، كما كان يضمن أشعاره ارتياحه للسياسة العثمانية في خضد الفتن حيناً مثلما قال من قصيدة في مدح الوزير فؤاد باشا:

كسا لبنان ثوباً من سرور	نضا عنه به ثوب الحدادِ
وأبدله من الأنجاس أمناً	ومن أرق الفجيعة بالرقاد
وردّ أسى الأرامل واليتامى	عزاء بالطريف عن التلاد
فكلهمُ له طوعاً ملبّ	لما قد نال منه من المفاد

(1) مسعد: 23.

(2) عبود: صقر: 173

وكــلهــمُ لــه داع شــكــور يقــول رضاه ذخـــري أو عتــادي
فعــادوا نــادمين على الـتفــاني وهــادوا جـانحيـن إلى الـتفـادي
فـلم تـك فينــة حتى تـآخـوا على أسس التعاهد والوداد. . . الخ

ثم يفصح عن أسباب مدحه وشكر اللبنانيين له وما ذاك إلا لجهوده في إنقاذ ألوف من الأبرياء منهم أهل الشدياق ومعارفه:

فقــد أنجى ألــوفــاً من نـفــوس أحــاط بـهــا البـلاء بكــل نــادِ
ولـي مـن بيـنـهـم أهــلون عــزل وأخــدان قـلوا حــزب الفســاد[1]

ونجده حيناً آخر ينقم على اللبنانيين أنفسهم لانسياقهم وراء النعرات الطائفية غير مبالين بما تزرعه فيهم من أحقاد وضغائن، فيقول مخاطباً حنا الأسعد رئيس كتاب متصرفية جبل لبنان بعد أحداث سنة 1860 غير ناس توصيته بهم خيراً:

وكـن لـلبـنـان يـومــاً قـدوة حسـنـت في كـل سعي بسنى الخير مـرغوب. .
يــا ليتـه مستمــدّ من فعــالــك مــا يـقيــه مـن شـر تـأليب وتـخـريـب
عــدوا الـرشــاد أقــاويــلا مـلفـقـة وغــرهـم قـول من يـزهـى بتـلقـيـب
فكــان عِقبـاهُمُ حــزّ الـنـدامــة في صــدورهـم بعــد خســران وتتبـيـب
يــا ليت قـومـك تهـديهم جِـلاك إلى وجه الصواب وتنجيهم من الحوب. .[2]

أفليس كل هذا من الحب للوطن والغيرة عليه؟

شيء آخر لا بد من ذكره هنا وهو أن الرجل بحكم رحلاته الكثيرة ومعايشته لشتى الشعوب والأمم قد اكتسب فيما يبـدو الإحساس بالعالمية، فكان يرى في كل بقاع الدنيا وطناً له. وهذا ما تفصح عنه إقاماته في كل من لبنان ومصر ومالطة وانكلترا وتونس والآستانة، وتحولاته الدينية من المارونية الى البروتستنتية فالإسلام، والهويـة من اللبنانية الى الانكليزية التي ظل محافظاً عليها حتى وهو في الآستانـة خشية أذى الأتراك[3].

---

(1) كنز الرغائب: 12/3 والبحر من الوافر.
(2) ن م: 211.
(3) شلق. النثر العربي: 94.

أما عدم التفكير في الرجوع إلى وطنه لبنان إلا عند إحساسه بالنهاية فيعود في نظرنا إلى الأحداث الطائفية والسياسية التي كان يعيشها لبنان في القرن التاسع عشر بحكم تركيبه الاجتماعي المتنافر، وإلى أنه كان قد تعوّد ـ بعد هجرته الطويلة ـ بنسق خاص من الحياة وبمعارف كثيرين يعزّ أن يغادرهم إلى وطن قد يجد فيه نفسه غريباً.

ـ مرض الشدياق ووفاته:

كان الشدياق عند مرضه الأخير يقيم في قصر بمصيف قاضي كوي من ضواحي الآستانة، وها هو نجيب هندية أحد مساعديه في الجوائب، والمحرر بجريدة القاهرة، يصف لنا حالته ومرضه في أخريات أيامه فيقول: «ولما انحرف مزاجه المرة الأخيرة وذلك قبل وفاته بنحو ثلاثة أسابيع استدعاني فامتثلت بين يديه. وأخبرني بأنه مضطرب الحال قلق البال، وسألني عن صحة نجله سليم فأجبته بما يسرّ خاطره، وأنه قادم (من باريس) بعد أربعة أيام، فكرر علي السؤال فأكدت عليه الجواب مضيفاً أني انتظر منه تلغرافاً.. وفي خلال هذا كنت استدعي الأطباء الماهرين لاستشارتهم في صحته فاستنتجت أن المرض ليس ذا بال، ومع ذلك قيل لي إن الخطر ربما يكون قريب الاحتمال. وكنت أسلي المرحوم وأطمئنه بقرب شفائه.. وفي يوم الاثنين الموافق 19 سبتمبر وصل سعادة نجله.. وعند الغروب أظهر ارتياحه لأن يتكىء على الوسادة لأنه كان فاقداً للنوم بعض ليال إذ لم يكن يمكنه الاستقرار في محل، بل كان دائماً يدور في السراي ويخرج مرتين في النهار في عربة للتنزه، ولما نام سررنا جميعاً لاعتقادنا أنه نائم كالعادة، ولكننا وجدناه بعد نصف ساعة غير مشعر بنفسه ثم مسسنا يديه فرأينا أنه مبتلى بالحمى فاستدعينا الطبيب في الحال... وما غربت الشمس حتى أخذ في استسلام الروح...»[1].

ويضيف يوسف آصاف مدير إدارة القاهرة أنه «قضى بين ذراعي نجله مساء الثلاثاء الواقع في 20 سبتمبر من عام 1887 عند الساعة الثامنة والدقيقة العاشرة إثر داء عياء ألم به في أذنيه ولم ينجع فيه دواء»[2].

---

(1) آصاف. هو الباقي: 25-26.

(2) ن م: 2.

وما كاد يذاع خبر موته حتى اهتزت للحادث الجلل أرجاء الشرق والغرب فنعت فيه رجل العلم والأدب، وشيخ الصحافة، وفقيد النضهة العربية.

وكان قبل موته قد أوصى بأن يدفن في بلده لبنان فنفذ له ابنه سليم هذه الوصية، وحمله إليه بعد مأتم حافل أقيم في قصر ابنه حضره صدور عظام ووزراء وكبراء الدولة وشيوخ الدين والعلم وسفراء وصحفيون.. الخ. وكانت تونس المجاهدة ممثلة في هذا المأتم بجماعة من أبنائها وفي مقدمتهم المناضل محمد العربي زروق بطل مقاومة الاحتلال الفرنسي والمعاهدة التي فرضتها بالقوة على التونسيين[1].

«وخرج الموكب من القصر في نظام بديع بين صفين من الجماهير المحتشدة على جانبي الطريق حتى الميناء. فكان مشهداً فخماً رائعاً قلما شهدت الآستانة مثله. وكان اثنان من وزراء الدولة الفخام يرافقان نجل الفقيد ويعزّيانه. ونقلت الجثة إلى الباخرة النمسوية التي أعدت لنقلها الى لبنان على زورق جميل نشرت فوقه الأعلام منكسة بين صفين من الزوارق تقل عظماء الدولة وكبراءها»[2].

وأقيم له في بيروت التي وصلها نعشه يوم 5 اكتوبر موكب مماثل، وصلّي عليه في الجامع العمري الكبير. ثم حمل إلى «بلدة الحدث مسقط رأسه، وهناك اجتمع عشرات الألوف من اللبنانيين بينهم كثير من أقطاب البلاد وكبرائها وأعيانها وفي مقدمتهم الأمراء بنو شهاب والمشايخ من كل طائفة، وقبل أن يوارى في رمسه أبّنه بعض العلماء والأدباء. منهم العلامة الأستاذ الشيخ إبراهيم الأحدب والأستاذ محمد اللبابيدي والأستاذ الكبير الأمير شكيب أرسلان وسواهم»[3].

ثم اشترى له ابنه سليم أرضاً في الحازمية بالحدث على طريق بيروت دمشق وقرب مدافن حكام لبنان من الأتراك وهم انمعروفون بالمتصرفين. وعلى هذه الأرض أقام له ضريحاً فخماً يليق بمكانته وعظمته ليحدث الأجيال بجليل أعماله في سبيل نهضة العرب وتقدمهم، ثم اقتضت أشغال اختصار مسافة الطريق الى بلدة عاليه

---

(1) آصاف: 28.

(2) مسعد: 25

(3) ن. م.

وتلافي اعوجاجه نقل ضريح الشدياق الى مكان آخر أعلى من الأول وأحسن موقعاً بجده المسافر على الطريق[1]. ولمارون عبود وصف دقيق لشكله جاء فيه قوله: «شكل الضريح الخارجي مثمن مقبب كأنه فانوس هرقلي أو قفص شُكّ في رأس قبته هلال.. داخله أفخم من ظاهره وأبدع كالكتب التي أبدعها الراقد فيه»[2]. وقد شاب هذا الوصف بحسرة لإهمال الناس والحكومة له ولجهلهم من يرقد فيه يوم «حج» إليه.

وهكذا رجع الطائر المهاجر إلى وكره الأول بعد 61 عاماً من الغربة لم يزره فيها إلا مرة واحدة كانت خلال 1840 لكن لأيام معدودات. أما هذه المرة فزيارة لا رحيل بعدها. لقد أبى أن لا يعود إلى وطنه إلا وهو جثة محنطة. ولعله أدرك بثاقب فكره أن لبنان الذي كاد يأتي عليه يوماً ما وهو حيّ لن يقدر أن يرفضه وهو ميت وأنّى له أن يرفضه وقد أكسبه صيتاً ومجداً سيبقيان على الدهر.

وبهذه العودة تنتهي المرحلة العثمانية وهي الأخيرة من حياته التي كفرت عن كل سيئات المراحل السابقة. فهي مرحلة الاستقرار والجاه والنفوذ والنضج الفكري، والدعوة إلى النهضة والإصلاح.

هي مرحلة الاستقرار لأن الشدياق عرف في الآستانة لأول مرة في حياته، وبعد سني التشرد والضياع في مالطة وأوروبا، معنى الاستقرار النفسي والعاطفي والمادي والمهني.

وهي مرحلة الجاه والنفوذ حتى اعتبر «أول كاتب لبناني حظي بالشهرة والنفوذ»[3] لما كوّنه من علاقات في عاصمة الخلافة الاسلامية مع عظماء عصره ووجهائه وأعلام السياسة والفكر عرباً كانوا أو مسلمين أو أجانب. وجريدته الجوائب، وكذلك الجزء الثالث من كتابه كنز الرغائب في منتخبات الجوائب؛ يحفلان ببعض من اتصل بهم ومدحهم. وهو ما جعل منزله فيما يقول عماد الصلح «أكثر من منزل وأكثر من ناد.

---

(1) عبود، مارون. صقر لبنان: 215-223.

(2) عبود، مارون. جدد وقدماء: 168.

(3) حوراني: 125.

وكان مقصداً لجميع معارفه وغيرهم من أصحاب الحاجات. فكان عليه أن ينفق جهداً في توظيف نفوذه ورصيده لتأمين مطامح أصدقائه وأنصاره في الوظائف والمراتب»[1]. كما كان محجة لكل زائر للآستانة من ذلك أنّ محمد السنوسي (1850-1900) المحرر بالرائد التونسي لما نزل بها في ما بين 22 جويلية و 24 سبتمبر 1882 اتصل به وجالسه. وفي ذلك قال «وقد أدركته بالآستانة على هرم يساور فيه متن اللغة العربية وقواعدها الصيرفية. ولم يكن موضوع مجلسي معه سوى مسائل من آخر الأشموني صيرفية يستشكلها من جهة متن اللغة. . . »[2]. ومع كل هذا لم يشعر يوماً بالكبر على من هم ليسوا من هؤلاء العظماء والوجهاء ذلك أنّ «من جملة خلاله انه كان محباً للفقير كمحبته للأمير. فكان متواضعاً يؤانس الكبير والصغير غاية الإيناس»[3].

وهي مرحلة المجد الذي ترجم عنه ما جاد به عليه معاصروه من إكبار وتقدير ورتب وألقاب ونياشين وهدايا وصلات، ويكفي أن نطالع ما كتب عنه وما رثي به لدى وفاته في كتاب هو الباقي الذي جمع فيه يوسف آصاف المحامي جملة من المراثي حتى نعرف أي قيمة كانت للرجل في عصره.

وهي مرحلة النضج الفكري وهو ما تجلى لنا في آثاره العديدة التي نشرها في هذه المرحلة مثل «سر الليال في القلب والإبدال» و«الجاسوس على القاموس» وغيرهما، وكذلك في أشعاره الكثيرة، وخاصة في جريدته «الجوائب» التي دلت بسنواتها الثلاث والعشرين على جهد فكري كبير، وعقل حاد الذكاء واسع النشاط. وعبقرية صحفية فذة، وقدرة على الكتابة نادرة، وفهم عميق لقضايا عصره اللغوية والأدبية والاجتماعية والسياسية سواء ما تعلق منها بالسياسة الداخلية للخلافة العثمانية أو بسياستها الخارجية مع غيرها من العواصم العالمية، أو بين الدول الأجنبية نفسها مثل ألمانيا وفرنسا وروسيا وبريطانيا وما دار بينها من حروب ومعاهدات وغير ذلك. . .

وهي مرحلة النهضة التي كان الشدياق من دعاتها حتى قبل استقراره

---

(1) الصلح. احمد فارس الشدياق: 135-136.

(2) السنوسي، محمد. الرحلة الحجازية: 405/2.

(3) آصاف. هو الباقي: 24.

بالآستانة، لكنه عند دخوله في هذه المرحلة محض لها الجهد، وأصبحت شغله الشاغل ومحور تفكيره وكتاباته. وسبب ذلك أنّ هذه الفترة كانت لا بالنسبة إلى الشدياق فقط بل بالنسبة الى كل العرب والمسلمين أهم فترة عرفها العرب والمسلمون في القرن التاسع عشر لما اتسمت به من مخاض حضاري وصراع بين القديم والجديد والانحطاط والتقدّم.

فلقد عاصر الشدياق عند إقامته بالآستانة أربعة من السلاطين هم عبد المجيد (1839-1861) وعبد العزيز (1861-1876) ومراد الخامس (31 ماي - 7 سبتمبر 1876) وتوفي في عهد عبد الحميد الثاني (1876-1909). ومن الصدور العظام عاصر عالي باشا وفؤاد باشا ومحمود باشا ومحمد رشدي باشا ومدحت باشا ومحمود نديم باشا وأحمد جودت باشا وشراوني رشيد باشا وأسعد باشا وخيرالدين باشا... الخ.

والمعروف أنه كان يتجاذب هؤلاء الخلفاء والصدور العظام تياران: التيّار الأول، وهو الغالب على أكثرهم، تيار المحافظة والرجعية والحكم المطلق والاستبداد بالرأي مما عصف بالخلافة الاسلامية وأدخلها في الفوضى السياسية حتى طمع فيها كل طامع وثارت فيها العصبيات والأقليات مطالبة بالانفصال عنها والاستقلال، وكذلك الفوضى المالية إلى درجة إعلان الافلاس في عهد عبد العزيز سنة 1867 وتكوين لجنة اوروبية لمراقبة الشؤون المالية حتى تتمكن دولها من استرداد ديونها.

والتيار الثاني هو تيار التجديد والاصلاح ويمثله أنصار التنظيمات التي آزرها الشدياق بكلّ قواه. وأمام تقلب الخلفاء وعدم اطمئنانهم كلياً للتنظيمات تحول هذا التيار إلى تيار حركي ثوري اطلق عليه اسم «تركيا الفتاة». وهو التنظيم الذي تزعمه مدحت باشا ونظّر له ضيا باشا ومحمد نامق كمال. وقد شايع الأحرار هذه الحركة خاصة الطلبة الذين تظاهروا في اسطنبول سنة 1875 حتى خلع الصدر الأعظم. وأمام الفساد المستشري والاضطرابات السياسية المتعددة في الإيالات العثمانية والهزائم الحربية دبّر مدحت باشا خلع السلطان عبد العزيز في 30 ماي 1876. ثم أعلن الدّستور، وهو صدر أعظم، في عهد عبد الحميد الذي رفعه هو وجماعة تركيا الفتاة إلى الخلافة بعد خلع أخيه مراد الخامس لاختبال عقله بعد توليه الخلافة بقليل أمام

مشهد انتحار عبد العزيز واغتيال عوني باشا وزير الحربية الذي قام مع مدحت بخلع عبد العزيز.

وهكذا دخلت الخلافة العثمانية بإعلان الدستور وتأسيس المجالس النيابية (مجلس المبعوثان) طور الحكم الدستوري، لكن سرعان ما قلب عبد الحميد، بالرغم من تعهداته، ظهر المجن للإصلاحيين حتى استبد بالحكم، وأقال في 5 فيفري 1877 مدحت باشا وأنصاره بتوجيه من الرجعية التي تركوها تتسرب إلى القصر متهما إياه بالخيانة، ثمّ نفاه الى جزيرة سينا حيث حكم عليه بالاعدام. وبعد أن تظاهر بالعفو عنه دبر له مكيدة خنقه في سجنه هو وبعض أنصاره سنة 1883. وهكذا عادت الرجعية التي ترى زوراً وبهتاناً في كل تجديد وإصلاح هدماً للإسلام إلى سوء التصرف والحكم المطلق وقيادة الامبراطورية الإسلامية نحو الانهيار الكامل.

وكذلك عايش الشدياق في الآستانة العديد من التحولات الاجتماعية. منها الدعوة إلى تحرير العبيد في عهد عبد العزيز، وتحرير المرأة، ومقاومة الصراعات بين الطوائف الدينية، وحركة التبشير المسيحي، والصراعات العرقية، والعادات والتقاليد البالية وغير ذلك من القضايا التي أخذت نصيباً وافراً من تفكير الإصلاحيين وكذلك كتابات الشدياق نفسه مثل إصلاح التعليم. فقد كان للتنظيمات منذ صدورها سنة 1839 دور هام في نشر هذا العامل الفاعل في نهضة الشعوب إذ أباحت فتح المدارس الابتدائية بعد أن كانت الكتاتيب هي النظام المعروف في التعليم. كما مهدت إلى إنشاء أول مدرسة عالية لتعليم البنات سنة 1861، وجامعة للدراسات العليا سنة 1869 التي ما لبثت أن أقفلت أبوابها بعد سنتين اثنتين تحت تأثير عاصفة من الرّجعية. ولم تكتب الحياة إلا لمدرسة الطب، ومدرسة الحقوق ليس غير»[1]. كما شجعت على إرسال البعثات إلى باريس ليستكمل المبعوثون من الطلبة دراساتهم العليا وتخصصاتهم.

وكان لنشر التعليم دوره في نهضة صحفية على عهد الشدياق بالآستانة فبعد ما عرفت الآستانة أول صحيفة لها مع صدور «تقويم وقائع» سنة 1832، وأول مجلة «وقائع

(1) برودلمان. تاريخ الشعوب الاسلامية: 608

طبية» سنة 1849. نجد خلال إقامة الشدياق بها صحفاً ومجلات ونشرات عديدة تصدر بهـا . نذكر منهـا : أول جريـدة غير حكـومية «تـرجمان أحـوال»(1860) و «تصويـر أفكار» (1862) وكلاهما لإبراهيم شنـاسي (1826-1869) وهو أحد خريجي بعثات باريس ومن المشاركين في ثورة فرنسا سنة 1848 فيما قيل. وقد أسهم في تحرير هذه الجريدة احد رجال النهضة الفكرية التركية البارزين هو محمد نامق كمال (1840-1888) الذي عهد إليه صاحبها تحريرها لما سافر إلى باريس 1864. ونذكر أيضاً من الصحف جريدة «روزنامه حوادث». . الخ.

ومن المجلات نذكر «مجموعة فنون» و «مجلة إقـدام» و «ترجمـان حقيقت» (1878) لصاحبها أحمد مدحت (1842-1913). وقد كان في البداية مشايعاً لمدحت باشا حتى خلع عليه اسمه، ثم تخلى عنه بعد السجن والنفي، فحظي لدى السلطان عبد الحميد[1]وقد كانت للشدياق مع هذه الصحف والمجلات صولات وجولات أحياناً إما سياسية أو لغوية أو غير ذلك مثل ما نقد به نشريّة «مجدوعة المعارف» بالعدد 273 من الجوائب (29 جانفي 1864) وغيرها.

وكانت الترجمة عن الآداب الأجنبية إحدى عوامل تفتح الأدب التـركي على الثقافات الأخرى. من هذه الترجمات نذكر ترجمة إبراهيم شناسي المذكور الـذي اعتبر أب الأدب التركي الحديث لأول مختارات من النثر والشعر الفرنسي عن لافونتين ولامرتين[2]. وما قام به محمد نامق كمال في ترجمة شرائط الاجتماع تأليف روسو، وروح الشرائع تأليف مونتسكيو، وبعض كتاب باكون وفولني وغيرهما وقسم كبير من كتابات كوندرسه تحت عنوان «تاريخ ترقيات أفكار» وما ترجمه ضيا كذلك عن موليير وروسو[3]. كما ترجم صائب أفندي القسمين الأولين من مقدمة ابن خلدون في حين ترجم أحمد جودت القسم الثالث[4]. . الخ.

---

(1) البستاني، فؤاد. دائرة المعارف، 7/299-300 (مادة احمد مدحت).

(2) انظر ما كتبه الشدياق عن جهود شناسي في الصحافة والترجمة والتأليف والمسرح في الجوائب العدد الثاني (7 حزيران 1861 الصفحة الثانية). وذلك بمناسبة عزمه على إصدار «تصوير أفكار».

(3) بروكلمان، ن. م: 609.

(4) زيدان: مشاهير الشرق: 2/231.

ولم تقتصر الترجمة على الجهود الفردية فقط كما رأينا وإنما شاركت فيها أيضاً جمعيات وهيآت رسمية مثل جمعية «ترجمة جمعيتي» التي تكونت لنقل رسائل وكتب نافعة . . » كما قال الشدياق الذي رحّب بها بالعدد 197 من جوائبه المؤرخ في 25 جويلية 1865 كما ذكر أهدافها وأسماء أعضائها . . الخ .

وكذلك عم التجديد الأدب . فبعد ما كان متأثراً إلى منتصف القرن التاسع عشر بالأدب الفارسي شكلاً ومضموناً تحرر من هذه التبعية وأصبح يعالج موضوعات تركية وقضايا إصلاحية . وكان لصدور التنظيمات دور كبير في ذلك . وهو ما يعد بداية مرحلة جديدة في تاريخ الأدب التركي بشعره ونثره بعدما كان عثمانياً في قضاياه وجوهره وتوجهاته .

كما يجدر بنا أن نشير إلى نشأة فنون جديدة نخصّ منها بالذكر الفن القصصي الذي عرف من كتابه أحمد مدحت الصحفي السابق ذكره . وقد قورن لدى الأتراك ببلزاك لدى الفرنسيين لمرونته في التأليف وميله إلى الشعبية في الإنشاء . ومن آثاره «أفلاطون بك» و «راقم أفندي» و «تركي في باريس» و «ملاك على وجه الأرض» و «حسن ملاح» التي قلد فيها ألكسندر دوما في «الكونت دي مونتكرستو» الخ . . ومن هذه الفنون نذكر كذلك الفن المسرحي . فأول مسرحية في الأدب التركي هي كوميديا «زفاف الشاعر» التي عالج فيها إبراهيم شناسي مشكلة المرأة . . وكذلك عالج محمد نامق كمال موضوع الوطن المستقل عن شخص السلطان في مسرحية «الوطن أو سلستره» فكان لها أثر بليغ في تبليغ آراء حركة تركيا الفتاة إلى الشعب وإيقاد جذوة القومية التركية إلى حدّ نفي نامق كمال، بعد أن مثلت مرتين، إلى قبرص[2] .

وهكذابدأ الأدب التركي يتجه نحو القضايا المحلية أو الوطنية كما أخذ على عاتقه تنقية اللّغة التركية من الدخيل سواء كان عربياً أو غيره وهو ما لامهم عليه الشدياق خاصة إذا كانت الكلمة عربية . كما نحا نحو التخلي عن الصناعة في الصياغة . ويصور لنا جورجي زيدان ما قام به محمد نامق كمال أكتب كتّاب الأتراك

---

(1) البستاني، فؤاد . دائرة المعارف : 300/7 .

(2) بروكلمان . تاريخ الشعوب الاسلامية : 609-610

وأشعر شعرائهم كما نعته وجريدة تصوير أفكار في ترقية الأسلوب التركي فيقـول: «وفي سنة 1277 (1860-1861)(؟) تولى تحرير جريدة «تصوير أفكار» وكان مـع ذلك يزاول الترجمة في الباب العالي. ومن هذا التاريخ أخذت أفكاره وآراؤه في الظهور فلم يغادر موضوعاً أدبياً أو فلسفياً إلا طرقه وأجاد فيه فلقبوه «كمال» بدلاً من «نامق». وكانت جريدة «تصوير أفكار» هذه فاتحة النهضة التركية الحديثة من حيث الإنشاء والأدب. فهي أو جريدة تركية خاضت في المناظرات الأدبية التي استلفتت انتباه أهل اللسان التركي. وأهم تلك المناظرات ما قام بينها وبين جريدة «روزنامة حوادث». وكانت حداً فاصلاً بين الإنشاء القديم والإنشاء الحديث. ومن ذلك الحين أخذت الآداب الحديثة في الانتشار هناك وكثر أشياعها ومدّعوها»[1]. وهكذا نرى أن ما قاله زيدان عن «تصوير أفكار» هو عين ما كـانت تقوم بـه الجوائب التي صـدرت قبلها بحوالي سنة بالنسبة إلى الإنشاء العربي. وكذلك كان شأن مجلة «ترجمان حقيقت» في تطوير الأدب التركي حتى قيل فيها: «وهذه المجلة ذات شأن في تاريخ الأدب التركي العثماني الحديث إذ كان أحمد مدحت يجمع حوله فيها عدداً من أدباء العصر كأحمد راسم، وحسين رسمي، وغيرهما من الأدبـاء الناشئين الذين كانوا يجلّونه إجلال الأبناء لأبيهم»[2].

في هذه البيئة التي كانت تفور بالإصلاح والتّجديد في عديد المظاهر عـاش الشدياق مما يجعلنا نقول أن لتركيا تأثيراً فيه بما أوحته له من آراء إصلاحية وكتابات نقدية في السياسة والمجتمع وإن كان قد تشرب مبادىء الإصلاح كما رأينا مذ كان بمصر وبالأخص بأوروبا... ومعنى هذا أن الشدياق وجد في الآستانة المخبر الذي يطبق فيه آراءه التي تلقاها نظرياً في أوروبا. على أن مناداته بالجامعة الإسلامية إنما كان من ثمار هذه الفترة، وكذلك تبنيه لفكرة العـروبة من خـلال اللغة العـربية لا الجنس. وإن ظهـر عليه ذلـك من قبـل لكنـه لم يصبـح لـديـه مبـدأ ينـادي بـه إلا لمـا رأى الأتـراك يتعصبون للغتهم وأدبهم بـاسم اللغة القـومية والأدب القـومي، وليس من المستبعد كذلك أن يكون للشدياق تـأثير في الحيـاة العثمانيـة التركيـة في مختلف

(1) زيدان. مشاهير الشرق: 117/2-118.

(2) البستاني، فؤاد افرام. دائرة المعارف: 299/4.

مظاهرها بما كان يذيعه في جوائبه وكتبه من آراء ونقد وغير ذلك.

وهكذا كانت هذه المرحلة هي التي مكنت الشدياق من أن يكـون ذروة في تاريخ النهضة العربية الحديثة: فهي التي جعلته يستحق عن جدارة لقب «صقر لبنان» كما قال مارون عبود، ولقب «جبار القرن التاسع عشر» كما قال شفيق جبري، ذلك أنه حمل، طوال ما يقارب الثلاثين سنة، لواء الصحافة والفكر واللغة والأدب والإصلاح، ونشر ظله الفكري والإصلاحي على بلاد العرب والإسلام مشرقاً ومغـرباً كمـا سنرى تفصيله إن شاء الله تعالى في الفصول التالية.

الفصل الخامس

آثار الشدياق: احصاء وتعريف

★★★

لا بد أن نلاحظ أولاً، قبل إحصاء آثار الشدياق، أن الباحثين لم يتفقوا بعد على العدد النهائي لتآليفه بسبب جهلهم لما تركه من المخطوطات ولتوزّع مطبوعاته على البلدان التي زارها، ولأنّ كثيراً من كتبه أصلها سلسلة مقالات نشرها بالجوائب، وما زال يوجد من هذا الصنف عدد منها بها. ولأن الشدياق فيما يبدو لم يحص آثاره في حياته بدقة، كما أن ورثته تغاضوا عن ذلك بعد مماته، فلم يصدر عنهم فيما نعلم سوى إعلان بغلاف الطبعة الثانية من كتاب غنية الطالب تضمن جملة من المخطوطات كانوا يستعدّون لطبعها.

ولعل عدم الإتفاق على آثار الشدياق كذلك يعود إلى أنّ ورثته عرضوا مخطوطاته للبيع بلندرة حسب ما ذكره هنري بيريس رواية عن صديقه م.ف. كرنكو M.F. Krenkow[1]، وهو الذي نعته الزركلي بأنه «المستشرق المحقق»[2]. وسيتأكد لنا هذا الخبر عندما نطلع على ما قلناه عن مخطوطة كتابه «التقنيع في علم البديع» في قسم آثاره المخطوطة حيث رجحنا أن هذه المخطوطة لعلها اقتنيت لمكتبة شستر بيتي بدبلن من لندن حيث عرضت مكتبته للبيع. ولعلّ هذا البيع هو الذي يفسر على الأقل في وقتنا الحاضر خلوّ مكتبات اسطانبول، بناء على ما أطلعنا عليه من بعض فهارسها، من كتبه المخطوطة وحتى بعض المطبوعة[3].

---

(1) بيريس، النهضة الأدبية في المشرق: 241.

(2) الزركلي، الأعلام: 17/1.

(3) انظر مثلاً شِشْنْ وزميلاه فهرس مخطوطات مكتبة كوپريلي في ثلاثة مجلدات. ولم نجد به إلا الجاسوس وسر الليال وكلاهما مطبوع.

ومهما كان الأمر فإن القول الفصل في عدد آثار الشدياق ما زال متعذراً أو يكاد. على أن هذا لا يحول بيننا وبين القيام بإحصاء أقرب ما يكون إلى الحقيقة والشمول. وفي سبيل ذلك قمنا بالخطوات التالية:

1 ـ تقسيم آثار الشدياق الى ثلاثة أقسام: المطبوعة والمخطوطة والمشكوك في نسبتها إليه. ثم نعرج بالحديث على بعض ما حققه ونشره من الكتب في مطبعته.

2 ـ مراعاة التسلسل التاريخي حسب سنة الطبع بالنسبة الى المطبوع، وحسب سنة التأليف بالنسبة إلى المخطوط.

3 ـ الاعتماد على المصادر والمراجع التي سبقتنا ومعارضة بعضها ببعضها الآخر، خاصة بقائمة عماد الصلح التي بدت لنا أشمل القائمات عدداً. لكنها لم تخل من الثغرات والهنات التي نبهنا إليها والنقائص التي استدركناها عليها في مظانها.

I ـ الآثار المطبوعة

* **سنة 1836:**

1 ـ **الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية:** الطبعة الأولى كانت في مالطة، والثانية في لندن سنة 1866 صدرت عن هـ.ج. وليامس H.G. Williams، وبعنوان «Practical Arabic grammar» حسب ما ذكره بروكلمان في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة القديمة)[1] لكننا وجدنا الطبعة التي صدرت بالقسطنطينية عن مطبعة الجوائب سنة 1299 هـ (1881-1882) تنعت بأنها الطبعة الثانية. وهي مصدرة بمقدمة الطبعة الأولى، وفي ست وتسعين صفحة، ومتبوعة بكتاب المحاورة الإنسية الآتي ذكره.

2 ـ **الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار** (ترجمة). وهو كتاب جغرافي من مطبوعات مالطة. وقد حدّده عماد الصلح بهذه الكلمات: «وكان هذا الكتاب قد

(1) بروكلمان، دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة القديمة: 1/490-491

طبع للمرة الأولى سنة 1833 في مالطة بأسلوب ضعيف فأعاد الشدياق كتابته. وهو كتاب جغرافيا للمبتدئين، أفرد فيه لكل دولة ثلاث صفحات أو أربع ما عدا مصر فقد أضاف إليها الشدياق معلومات مفصلة من عنده، ومدح واليها محمد علي باشا حتى أربت صفحات مصر على اثنتي عشرة صفحة. ويشبه ثناؤه على مصرفي هذا الكتاب ما سوف يرد في كتاب الساق على الساق»[1] وفي الجوائب كذلك. ولم يذكر الصلح أنه مترجم إلا أنه وضعه في قائمة مترجمات الشدياق[2].

3 ـ **الأجوبة الجلية في الأصول النحوية**: وهو مختصر كتاب «بحث المطالب» لجرمانوس فرحات، وقد جعله الصلح من مطبوعات سنة 1836 مع كتابيه السابقين[3]، لكنه في قائمة مطبوعات الشدياق اعتبره من مطبوعات سنة 1841[4]. والظاهر أن دور الشدياق فيه تمثل في إضافة تعليقات من عنده[5].

4 ـ **صليب المسيح**: يحتوي هذا الكتاب على ثلاث عشرة ترنيمة في مئتين وتسعة وثلاثين بيتاً، وضعت لتتلى في الكنائس البروتستنتية. وصليب المسيح هو عنوان الترنيمة **الأولى** اقترحه الصلح عنواناً للكتاب لجهله العنوان الأصلي بسبب ضياع غلاف النسخة التي عاد إليها. وقد اعتبره من مطبوعات هذه السنة لتشابه حروفه مع حروف كتبه **السابقة**[6]، لكنه عند حديثه عنه في حياته أورده بعد مطبوعات سنة 1840[7].

*** سنة 1939:**

5 ـ **اللفيف في كل معنى طريف، الجزء الأول**: طبع أولاً في مالطة وثانياً في الآستانة سنة 1881، وقد درسنا هذا الكتاب في فصل الشدياق المؤلف المدرسي فليراجع هناك.

6 ـ **تاريخ الكنيسة على وجه الاختصار** (ترجمة): وهو من مطبوعات مالطة،

---

(1) الصلح: 45.
(2) ن م: 266.
(3) ن م: 45.
(4) ن م: 264.
(5) الريحاني، مدار الكلمة: 111-112.
(6) الصلح: 264 (هامش: 58).
(7) ن م: 45.

ولعل هذا الكتاب هو الذي أشار إليه في الجوائب ضمن تعداده الكتب التي عربها في مالطة فقال: «وآخر في التاريخ»[1].

* **سنة 1840:**

7 ـ **المحاورة الإنسية في اللغتين الانكليزية والعربية**: طبع لأول مرة بمالطة، ثم طبع تالياً للباكورة الشهية السابق ذكره في مطبعة الجوائب في القسطنطينية برخصة من نظارة المعارف سنة 1882/1299. كما أعقبه بمعجم ألفبائي للكلمات الانكليزية الواردة بهما وما يرادفها من الكلمات العربية بعنوان «قاموس يشتمل على مجموع ألفاظ كثيرة». وفي آخر الكتاب وقبل الفهرس العام ذكر أنه، «كان الفراغ من طبعه في اليوم السابع من ربيع الأول سنة ألف وثلاثمائة من السنة الهجرية» (16 جانفي 1883). كما أثنى على الدكتور جورج برسي بادجر (1815-1888). لإسهامه في تحرير القسم الانكليزي بقوله: «وقبل ختامه ينبغي أن ننشر لواء الثناء على الفاضل الأريب الكاتب النجيب الدكتور جورج بادجر من علماء الانكليز ومشاهيرهم الذي برع في اللغة العربية حتى ترجم إليها اللغة الانكليزية في كتابه الذي سماه «الذخيرة العلمية». وهو الذي حرر العبارة الانكليزية في هذا الكتاب وذلك منذ مدة تنيف على أربعين سنة..»[2]. أما موضوع الكتاب فهو تطبيقات نحوية لما ورد في الباكورة الشهية ومحاورات انكليزية وعربية.

8 ـ **الصلوات العامة مع مزامير داود** (ترجمة): هكذا ورد اسمه في قائمة الصلح. أما في الصفحة الخمسين من كتابه فهو: الصلوات العامة وغيرها من رسوم الكنيسة، وهو من مطبوعات لافاليت عاصمة مالطة.

* **سنة 1841:**

9 ـ **شرح طبائع الحيوان** (ترجمة): هذا الكتاب هو من تأليف ماير (W.F. Mair) وعنوانه الأصلي بالانكليزية[3] هو: Natural history for the use of school. طبع منه

---

(1) الجوائب: 26/155 سبتمبر 1864.

(2) المحاورة الانسية: 325.

(3) داغر. مصادر: 474/2.

الجزء الأول الذي يبحث في ذوات الأربع والطير خاصة، في 349 صفحة من القطع الصغير، وليس في 339 صفحة كما ورد في معجم المطبوعات العربية لسركيس[1]. وأما جزؤه الثاني الذي لم يطبع فخاص بالأسماك والهوام والحشرات[2].

* **سنة 1843:**

10 ـ تخطئة المطران التتونجي. طبع في مالطة. ويذكر الصلح في قائمته أنه يشتمل على مذكرتين بعث بهما الشدياق إلى لجنة نشر المعارف المسيحية بلندن S.P.C.K.

* **سنة 1848:**

11 ـ كتاب المطران جول دفاعا عن العقيدة (ترجمة): طبع في لندن. ورد اسم هذا الكتاب كما يذكر الصلح في محضر جمعية نشر المعارف المسيحية لسنة 1848.

* **سنة 1850:**

12 ـ كتاب الصلاة العامة وإجراء السرّين والطقوس الكنسية (ترجمة): هكذا ورد اسمه في قائمة الصلح. كما ذكره في موطن آخر باسم آخر وهو: كتاب الصلاة العامة وإجراء السرين والرسوم والطقوس الكنائسية على موجب استعمال كنيسة انكلترا وارلندة المتحدة مع كتاب مزامير داود. طبع في لندن. وهو مطول الكتاب الثامن السابق ذكره.

13 ـ مزامير داود (ترجمة): طبع في لندن.

* **سنة 1851:**

14 ـ العهد الجديد (ترجمة): طبع في لندن.

15 ـ زارت سعاد: هو قصيدة نظمها في مدح أحمد باشا عقب زيارته لباريس أواخر 1846. ثم ترجمها إلى الفرنسية غوستاف دوغا عضو الجمعية الآسيوية وطبعها في باريس على الحجر بخط يده وتقع في 69 صفحة.

---

(1) سركيس: 1106.

(2) شرح طبائع الحيوان: 3

* **سنة 1854 (1264 هـ)** :

16 ـ السند الراوي في النحو الفرنساوي: طبع بباريس في المطبعة الملكية. وقد ألفه بالاشتراك مع المستشرق الفرنسي غوستاف دوغا. ويذكر فابيزو أنّه ألف لعرب الجزائر[1]، ويضيف بروكلمان أنه لعرب سوريا ومصر كذلك[2].

* **سنة 1855** :

17 ـ الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام: طبع برعاية صديقه رفائيل كحلا الدمشقي الذي كتب له تقديماً بين فيه سبب تعهده بطبعه، وهو أديب يتقن العربية والفرنسية إذ نجده يترجم مع الشدياق قصيدته في مدح نابليون الثالث[3]. أما الإهداء فكان من نصيب بطرس يوسف حوا المقيم بلندرة وقد بلغت طبعاته إلى حد الآن خمس: الأولى في باريس. والثانية في مصر سنة 1919 نشره يوسف توما البستاني صاحب مكتبة العرب في طبعة مشوهة ينقصها الإهداء وتقديم رفائيل كحلا والتنبيه. وثالثة في مصر أيضاً سنة 1920 على نفقة المكتبة التجارية، وهي كالثانية في النقص. أما الطبعة الرابعة فهي التي قامت بها دار مكتبة الحياة سنة 1966 بتقديم وتعليق الشيخ نسيب وهيبة الخازن وفيها فهرسة تحليلية لأبواب الكتاب والأعلام والأماكن والمدن والبلاد. وقد جاءت كالأولى مشتملة على ما وقع حذفه في الثانية والثالثة لكنها لم تسلم هي أيضاً من الأخطاء.

وكانت الطبعة الخامسة هي التي أشرف عليها عماد الصلح وحذف منها الاستطرادات اللغوية وشروحها وفهارسها وعدداً من الأبيات والقصائد الشعرية وذنب الكتاب في أغلاط المستشرقين ليأخذ شكلاً روائياً. ونحن نرى أن هذا التصرف غير علمي لأن الكتاب يحتاج إلى شروح أخرى لما ورد فيه من غريب اللغة، كما يحتاج إلى مزيد من التحقيق والفهارس العلمية من أعلام وأشعار له ولغيره، وأحاديث، وأمثال، وكتب، وحضارة، وعناوين فرعية للموضوعات لاشتمال الفصل الواحد على

---

(1) المعجم العالمي للمعاصرين (بالفرنسية): مادة فارس الشدياق: 637.

(2) بروكلمان دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة القديمة): 1/490-491.

(3) كشف: 283.

أكثر من موضوع الخ . . . وكل هذا لا غنى عنه للباحث، فالكتاب ضخم الحجم متعدد المنافع، وعملية الحذف تفقده هيئته الأولى التي حرص عليها مؤلفه وحذر الناس منها في فاتحة الكتاب بقوله:

لكن حَذَارِ من الزيادة فيه أو | أن ترتئي استعماله محذوفاً
إذ ليس فيه من محلّ قابل | للحذف أو لزيادة تثقيفاً[1]

وكان الأولى أن توضع المحذوفات مثلاً بالهامش ليعود إليها المتخصص وقتما يشاء خاصة إذا افتقد الطبعات السابقة. وهكذا فإن هذا الكتاب ما يزال في حاجة إلى طبعة علمية مدققة.

*** سنة 1857:**

18 ـ الكتاب المقدس (ترجمة). طبع بلندن في مطبعة وليم وطس[2].

19ـ نبذة وبعض محاورة(نقل إلى الانكليزية): يذكر الشدياق في كشف المخبأ أنه نقل هذه النبذة والمحاورة لأجل أن يطبعها بعض الورّاقين بلندن. ونحن نجهل عنوانها. وقد وضعناها في آثار هذه السنة لأن طابعها «كتب في صفحة العنوان أنها من تأليف فلان مدرس اللغة العربية بمالطة سابقاً، ومترجم جميع أسفار التوراة والانجيل ومؤلف الفارياق إلى آخره[3]». .

*** سنة 1861:**

20 ـ الجوائب: صدرت هذه الصحيفة الأسبوعية كما رأينا عند الحديث عنها في الطور العثماني من حياة الشدياق بالآستانة يوم الجمعة 21 ذي القعدة 1277هـ/31 ماي 1861م. وقد ظلت تصدر بالرغم من تعطيلها المتعدد إلى أن استكملت عددها السابع والسبعين والمائة بعد الألف (1177) بتاريخ 5 آذار ـ مارس من سنة 1884. ففي هذا اليوم وبعد عمر دام ثلاثاً وعشرين سنة إلا حوالي ثلاثة أشهر صدر أمر سلطاني يقضي بإيقافها لتداخلها في الشؤون السودانية حسب ما يقول المنشور.

---

(1) الساق: 71.
(2) وقد أعادت تصويره أخيراً بالأوفست مكتبة السائح بطرابلس الشام سنة 1983 بعنوان الكتب المقدسة.
(3) كشف: 158.

*** سنة 1862 :**

21 ـ ترجمه ء جواب: هذه نشرة باللغة التركية للجوائب وقد صدرت كما رأينا مع العددين 34 و 35 من الجوائب (17 و 24 جانفي 1862) في ورقة واحدة ولا نـدري هل تواصلت تجربتها أو لا؟ لأن المجموعة التونسية من الجوائب لم تحتفظ إلا بهذين العددين كما أشرنا إليه من قبل في فقرة الجوائب. ولعل هذه الترجمة هي التي عناها إبـراهيم عبده بقـوله: «ثم عـاونه بعضهم في إصـدار «حوادث» التـركية التي زاملت الجوائب فترة من الزمن»[1]. وكأنما هناك تصحيف للجوائب فصارت حوادث.

***سنة :1863**

22 ـ المقامة الأنفية: نشرت بالعددين 84 و 85 من الجـوائب بتاريـخ 3 و 10 فيفري 1863. وموضوعها هجاء سليمان الحرايري ونقده في مسائل علمية ولغوية.

*** سنة 1867 :**

ـ كتاب الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مـالطة وكشف المخبأ عن فنون أوروبا.

23 ـ الواسطة: وردت أول إشارة إلى هذه الرحلة في رسالـة من الشديـاق إلى أخيه طنوس بتاريخ 1840 فقال: «وأخبركم أنني ألفت كتاباً أودعته ما شاهدت بجزيرة مالطة من العوائد والأحوال وذيّلته بفصل طويل يتعلق باللغات»[2].

وقد وقع اضطراب في تحديد تاريخ الطبعة الأولى لهذا الجزء فعند محمد عبد الغني حسن أنه طبع بمالطة سنة 1834[3] وفي دائرة المعارف الإسلامية سنة 1836[4] أما فانديـك فاكتفى بالقول أنه طبع بمالطة دون أن يعين السنة [5]. بينما يرى سركيس أنه ألفه برسم خير الدين باشا في سنة 1283هـ (1866)[6] . وهذه السنة هي التي تبناها عماد الصلح أيضاً[7].

---

(1) عبده، إبراهيم، أعلام الصحافة: 37.

(2) شبلي: 315.

(3) حسن: 196.

(4) دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الجديدة): 820/2.

(5) فانديك: 406.

(6) سركيس: 1107.

(7) الصلح: 264.

والظاهر من كل هذا أن الباحثين قد خلطوا بين تاريخ التأليف ومكانه والطبع. أما التاريخان الأولان فمدفوعان بصريح عبارة الشدياق في رسالته السابقة إلى أخيه سنة 1840 وذلك في قوله: «ومرادي إن شاء الله طبعه إما هنا أو بمصر. ولو صح لي طبعه عندكم بمصروف غير وافر كان ذلك أوفق. فإن المطبعة هنا كما ذكرت لا يطبع فيها إلا كتب دينية لا تعلّق لها بالمعارف أصلاً»[1]. وهما مدفوعان كذلك بما أشار إليه في الساق الذي طبع سنة 1855 بباريس من أنه ما يزال في هذه السنة مخطوطاً وذلك في قوله: «كان قد أعار الكتاب المذكور رجلاً من المسلمين ممن كان المطران (أي التونجي) يتردّد عليه. فاتفق أن زاره المطران يوماً فرأى الكتاب على كرسي وقد عرف خط مؤلفه فغافل الرجل حتى خرج من الحجرة وتناول الكتاب وقطع منه الأوراق التي اشتملت على ذكر تلك العادات (أي العادات التي عابها على المالطيين) ثم بعث بها إلى رئيس مصلح البخر»[2].

وأما تاريخ سركيس فمدفوع كذلك لأن الواسطة طبع مع كشف المخبأ في تونس بأمر من خير الدين على أنه جزء أول من رحلته في شكل حلقات بالرائد التونسي. كل حلقة تحتوي على أربع صفحات لتجمع بعد ذلك في كتاب واحد. وأول حلقة منه نشرت بالعدد 17 من السنة الرابعة للرائد التونسي بتاريخ 29جمادى الأولى 1280 (11اكتوبر 1863) وآخرها بالعدد 33بتاريخ 28شوال 1280(6أفريل 1864). ثم طبعت المقدمة بعد ما شرع في طبع الجزء الثاني بالعددين 34 و35بتاريخ 6و 12من ذي القعدة 1280 (12-18 افريل 1864)، وكانت جملة صفحاته ستاً وستين دون المقدمة التي بلغت ست صفحات.

وكانت الطبعة الثانية في سنة 1881/1299 في مطبعة الجوائب بالآستانة في ست وستين صفحة بما فيها المقدمة التي تقلصت إلى أربع صفحات. وذلك لحذفه القسم الخاص بالثناء على خير الدين شعراً ونثراً كما سيأتي في الفقرة التالية. والظاهر ان سبب ذلك هو أنه نشر القصيدة الخاصة بخير الدين في الجزء الثالث من كنز الرغائب، وأن صدور الطبعة الثانية من الواسطة والكشف وقعت سنة 1881 بعد أن

---

(1) شبلي: 315-316.

(2) الساق: 317.

خلع خير الدين باشا الذي كان وقتها صدراً أعظم الخديوي المصري اسماعيل باشا سنة 1879. ثم أعقبه بتعطيل الجوائب لمدة ستة أشهر بسبب دفاعها عن الخديوي. .

كما نشير الى أن العنوان أصبح في هذه الطبعة الواسطة في معرفة أحوال مالطة «وهو الذي سنتبناه في هذه الدراسة» بعد أن كان «الواسطة إلى معرفة مالطة» في الطبعة الأولى.

24 ـ **كشف المخبأ عن فنون أوروبا** وهو الجزء الثاني من رحلة الشدياق ألفه أيام كان يقيم في السيتي بلندن، وفي ذلك قال: «وفي الحقيقة فإن دَوِيّ المراكب في مسالك هذه البقعة لممّا يذهب بالصبر. وما أظن أحداً من سكانها يمكنه أن يعمل فكرهُ في شيء إلّا فيما هو بين يديه من الشغل. وفي هذا المورد الوخيم قدّر الله أن أؤلف هذا الكتاب لا في مروج إيطاليا النضيرة، ولا في رياض الشام الأنيقة، فأخال أن بين كل كلمتين منه دخاناً متصاعداً، وظلاماً متكاثفاً. وكنت كلما خرجت من حجرتي إلى هذا الموضع أوجس أن يصيبني سوء. إما من تزاحم الناس أو البهائم، أو من رداءة الطعام الذي يؤكل في مطاعمها. فإذا عدت إلى منزلي أجد نفسي كأني نجوت من خطر غرق أو نار. .»[1].

وكان الانتهاء من تأليفه زمن قدوم خير الدين باشا التونسي إلى لندن في مارس أو أفريل من سنة 1857. وقد وعده أن يكون طبع هذا الكتاب هو أول ما ستقوم به المطبعة التي يعتزم تأسيسها بتونس والتي كان الشدياق من المترشحين لإدارتها كما سبق بيانه في الفصل الثالث.

وقد ظل الشدياق متعلقاً بهذا الوعد حتى بعد فشله في الحصول على الوظيفة الموعود بها. ومن أجل ذلك قدّم لخير الدين رحلته مختومة بتاريخ التبييض وهو 8 جمادى 1279 (غرة نوفمبر 1862) وقبلهما ذكر بيتين من الشعر في مدح خير الدين هما:

هـذا الكتـاب هـديـة مني إلى ... مولاي مولى الفضـل خير الـدين
إن كـان يـقبـله فتـلك صنيعـة ... تكســو صنيعي حـلّة التـزيـين

وكان جواب خير الدين للشدياق رسالة قال له فيها: «وأما بعد، فإني قد وجهت

---

(1) كشف المخبأ: 360.

عنايتي برهة إلى مطالعة الرحلة العجيبة التي انتصبت للمسترشد إلى مكارم الأخلاق دالة ومجيبة. ونزهت ناظر الفكر في رياضها واستعذبت الورد من سلسبيل حياضها فوجدتها شاهدة صاحبها بما لا نجهله من التقدم في العرفان، وبأنه كاسمه من فرسان ميادين البيان حيث أعربت عما يمدح أو يذم من عوائد البلدان، والأخلاق المختلفة بأخلاق طبائع الإنسان، وأفصحت عن تقدم الإفرنج في التمدن والتهذيب، ووصولهم بحسن الترتيب. وإدمان التدريب إلى غاية في الإختراع يحتار في تصور أسبابها اللّبيب». إلى أن يقول: «وإني قد دفعتها الآن إلى أمير الأمراء السيد حسين ليطالعها ويطبعها إن شاء الله بالمطبعة التونسية. ونرغب أن تقبلوا منا خاتماً على وجه التذكرة يصلكم من مرسيلية.. الخ[1]. ويبتهج الشدياق للخبر فينظم قصيدة في مدح خير الدين باشا جاء فيها:

جلا فضله كشف المخبا في الورى فلولاه لم يبرز بحليته طبعا
كساني فخرا ماسه وجوابه وشهرة ذا التأليف لا يقبل الخلعا
فحق علي اليوم واجب شكره فشكر الأيادي واجب أبداً شرعا[2]

وكان نشر هذا الكتاب الذي كان هو المقصود بالطبع فيما يبدو لا الواسطة تباعاً في شكل حلقات بجريدة الرائد التونسي ابتداء من السنة الرابعة العدد 33 بتاريخ 28 شوال 1280 (6 أفريل 1864). وتوقف نشره عند العدد التاسع من السنة السادسة بتاريخ 13 شوال 1282 (22 مارس 1866) أي إلى الصفحة 248 من الطبعة الثانية ربما لإجبار القراء على اقتناء الكتاب كاملاً بدل أن يكتفوا به منشوراً بجريدة الرائد التونسي. ثم صدر مع الواسطة في كتاب حاملاً هذا التاريخ: «وكان الفراغ من طبع هذا التأليف البديع في شوال المبارك سنة ثلاث وثمانين بعد المائتين والألف (6 فيفري ـ 6 مارس 1867) بمطبعة الدولة التونسية صانها وأيدها رب البرية. آمين» وفي آخر الكتاب نجد بعد صفحة 386 صفحتين لإصلاح الأخطاء واعتذاراً عما فات منها.

والظاهر أن المشرف على الطبع هو المستشرق منصور كرلتي محرر الرائد

(1) الرائد التونسي السنة الرابعة العدد 14، 25 ربيع الثاني 1280 (نقلاً عن الجوائب).
(2) المصدر السابق، وكنز الرغائب: 3/185-186. وستتعرض إلى هذه القصيدة في فصل الشدياق الشاعر.

التونسي. وكان ينوي ـ كما ورد بالصفحة الثانية ـ أن يضيف بعض الحواشي التاريخية والتفسيرية لما ورد فيه غير مشهور لدى القارىء العربي من الأسماء والألفاظ العجمية. لكن الشدياق أبى عليه ذلك مدعياً بأنه سيقوم به هو نفسه دون أن ينجزه فيما بعد.

أما الطبعة الثانية فكانت مع الواسطة كذلك بمطبعة الجوائب سنة 1881/1239 في 295 صفحة أي من صفحة 67 الى 361.

وفي هذه الطبعة الثانية وقعت تنقيحات عديدة. وإلى هذا أشار الشدياق في الخاتمة بقوله: «أما الطبعة الأولى التي طبعت في تونس فلم تكن تامة إذ حذف منها بعض أقوال سديدة، وأخبار مفيدة. فلما رأينا ذلك أثبتنا في هذه الطبعة ما حذف من تلك. وأضفنا إليها أيضاً أشياء أخرى من قبيل الإحصائيات التي زادت إذ لا يخفى أن أحوال أوروبا تغيرت بعد تأليف الكتاب»[1]. وهو كلام لا ينبغي أن يؤخذ على حقيقته لأنه حذف من الطبعة الأولى أشياء نذكر مثالاً منها تلك الصفحة الواقعة بعد قوله: «هم أبش من الإنكليز» بالصفحة 293 من الطبعة الأولى، وصفحة 275 من الطبعة الثانية، وقبل قوله: «هذا ولما كنت ذات يوم مفكراً في وحشة الغربة» بالصفحة 294 من الطبعة الأولى ونفس الصفحة المذكورة من الطبعة الثانية، والتي قارن فيها بين جهل رجال الدين المسيحيين في مصر والشام، واشتغال نظرائهم في أوروبا بالعلم والتعليم. والظاهر أنه حذف هذه الصفحة جبراً لخواطر رجال الدين العرب الذين كانوا يتصلون به في مقر جريدته الجوائب. كما أنه حذف كل ما مدح به خير الدين التونسي سواء في المقدمة كما أشرنا إليه. أو من الخاتمة نعني البيتين الشعريين السابق ذكرهما.

وأخيراً نلاحظ هنا أن اسم هذا الجزء قد تردد بين كشف المخبأ عن فنون أوروبا كما هو مثبت على غلاف الطبعتين وفي المقدمة. وبين كشف المخبأ عن تمدن أوروبا كما ورد في عنوانه وسط الكتاب.

---

(1) كشف المخبأ: 361.

* **سنة 1867 :**

25 ـ ولد الجوائب: هو أسبوعية وليس كتاباً كما ظن عماد الصلح[1] باللسانين العربي والتركي، صغير الحجم حتى أن الشدياق نعته بالمجلة عندما نوه بتقريظ «وادي النيل» المصرية له في قوله: «وستنشر الجوائب الآتية إن شاء الله بعض ما قيل من السادة الجلة في تقريظ المجلة»[2]، وهو يصدر كل يوم أربعاء أي قبل الجوائب بيوم واحد. وحسب ما يفهم من عدد الجوائب 296 (16 جويلية 1867) التي أعلنت صدوره في الأسبوع الماضي أنه صدر يوم 10 جويلية.

وفي الحوار الذي عقده الشدياق بين الجوائب وولدها في ذات العدد نفهم أن مذهبه الصحفي هوالتعاون مع الجوائب، أي أنه يتولى نشر ما تضيق عنه هي. غير أن أمور ولد الجوائب لم تلبث أن تأزمت فصعب عليه الاستمرار لولا خديوي مصر الذي أنقذه من توقف محقق. وهذا ما صوره الشدياق بالعدد 314 (19 نوفمبر 1867) في قوله: «قد كدنا نيأس من شباب ولد الجوائب في هذا البرد فعزمنا في الأسبوع الماضي على إبطاله لقلة من يرغب فيه. فإنه لا يباع منه ما يساوي ثمن الورق فقط. ويوم إقرار الرأي على ذلك ورد عليه طلب من دائرة الخديو السنية أدام الله فضله وفخره فأضربنا عما كنا عزمنا عليه. لا بل تجاسرنا على نشره من الآن فصاعداً مرتين في الأسبوع، وعلى ترخيص سعره فصار سعره الآن نصف قرش. ولعلنا نتوصل إلى نشره بعد ذلك في كل يوم. وفي الحقيقة فلولا فضل الخديو لما كان للجوائب ولولدها مظهر بين الناس». ولكن هذه الإعانة لم تمنع ولد الجوائب من التعثر. ففي العدد 317 (10 ديسمبر 1867) من الجوائب يعلن الشدياق وفاة مرتبه وأنه «لزم التوقيف إلى أن يتاح له مرتب آخر». ثم تنعاه الجوائب نهائياً بالعدد 326 (11 فيفري 1868) وعلى هذا فإن ولد الجوائب يكون قد عاش حوالي خمسة أشهر فقط.

* **سنة 1868 :**

26 ـ المقامة البخشيشية أو السلطان بخشيش: نشرت هذه المقامة بالعدد 324 من الجوائب في 26 جانفي 1868. ثم أعاد نشرها في الجزء الأول من كنز الرغائب

---

(1) الصلح: 265. (2) الجوائب، 300-12 أوت 1867.

المطبوع في 1288 (1871-1872). كما نشرت في كتاب مستقل سنة 1893 مع ترجمة فرنسية بقلم م. أرنو في ست وأربعين صفحة في مطبعة فونتانا بالجزائر[1].

*** سنة 1868/1284:**

27 ـ سر الليال في القلب والإبدال: يذكر لنا الشدياق سبب تأليفه لهذا الكتاب فيقول: «هذا وإني في أثناء مطالعتي كتب اللغة وغيرها وجدت ألفاظاً كثيرة مقلوبة ومبدلة فجمعتها أولاً في ثمانية كراريس على حروف المعجم على النسق الذي تراه في آخر هذا الكتاب مما لم يندرج فيه. ثم عنّ لي أن أجمعها فيه مع نسق المادة من أولها الى آخرها مع علمي بأن بذل أقصى الجهد والاستقراء لإدراك غايتها ضرب من المحال..»[2].

ثم يقول مبيناً سبب تسميته والمقاصد التي بني عليها كتابه: «... فإنما هو سر كشفه لي الباري سبحانه وتعالى في بعض الليالي الشديدة والنفس قانطة من الفرج ومتمنية اللحاق بمن درج. ولذلك سميت هذا المؤلف (سر الليال في القلب والإبدال) وكان الأولى أن يسمى بأسرار اللغة أو أسرار الكلام. ولكن هكذا جرت التسمية فلم أعدل عنها لاعتقاد أنها جرت على الوجه الذي جرى عليه الكتاب. ولأن الناس يؤثرون علم سر الليل على سر اللغة. وهو مبني على ثلاثة مقاصد: (الأول) سرد الأفعال والأسماء التي هي أكثر تداولاً وأشهر استعمالاً، ونسقها بالنظر إلى التلفظ بها لإيضاح تناسبها وإبداء تجانسها وكشف أسرار معانيها وأصل مدلولاتها. (الثاني) إيراد الألفاظ المقلوبة والمبدلة. ويندرج في ذلك الألفاظ المترادفة. (الثالث): استدراك ما فات صاحب القاموس من لفظ أو مَثَل أو إيضاح عبارة أو نسق مادة. وقد أضفت إلى هذا المقصد الأخير في آخر المؤلف نقدين من كتابي (الجاسوس على القاموس): أحدهما فيما ذكره صاحب القاموس في غير محله المخصوص به. والثاني فيما لم يذكره مطلقاً وقد اشتهر عند الأدباء والمؤلفين»[3].

---

(1) بيريس، النهضة الادبية في المشرق: 241.

(2) سر: 4.

(3) ن.م: 5-6.

هذا وقد اختلف الباحثون في عدد أجزاء سر الليال فطرازي يقول إنه عدة أجزاء[1]. بينما يرى غيره أنه في جزئين وهو الصواب لأنه المفهوم من حديث الشدياق في رسالة الى الوزير التونسي بوعتور عن الجزء الثاني بأنه الجزء الباقي كما سنرى في قسم الآثار المخطوطة.

ويحتوي الجزء الأول على مقدمة وعلى مادتي أب وأج مع ما لحقهما والمواد التي بينهما من قلب وتجانس. . . .

وكان طبع هذا الجزء الأول في تسع وست مئة من الصفحات في المطبعة السلطانية العامرة بالآستانة في الربع الأول من شهر ذي القعدة سنة 1284هـ (24 فيفري ـ 4 مارس 1868) بإعانة من الوزير الأول التونسي مصطفى خزنه دار.

وصورة ذلك أنه بعد أن وافق خير الدين على طبع رحلته السابقة بتونس كتب الرائد التونسي يدعو الشدياق الى نشر مؤلفاته اللغوية بقوله: «يا حبذا لو كنتم تتبعون نشر رحلتكم هذه ببعض من مصنفاتكم الأخرى سيما التي موضوعها اللغة كالمعنون بمنتهى العجب في خصائص لغة العرب وغيره. ويكون لكم بذلك الفضل والمنة على كلّ طالب مستفيد. . »[2]. فاستغل الشدياق هذه الدعوة وكتب فصولاً من كتابه سر الليال في القلب والإبدال للتعريف به. وتولى الرائد التونسي نشر ذلك عن الجوائب[3].

وفعلاً أتت هذه الدعوة بثمارها. وها هو الشدياق يصف لنا ذلك في مقدمة الكتاب فيقول: «ونوهت به في الجوائب لقصد ان يتصدّى لطبعه أحد ممّن يوثرون صحف الأدب على صحاف المآدب فمضى علي ذلك مدة من دون أن أرى من أحد نجدة إلى أن وقعت إحدى صحف الجوائب يوماً من الأيام في يد الشهم الهمام رشيد بك الدحداح أمير الآلاي فاستحسنه على مقتضى ما جبل عليه من حب الأدب

---

(1) طرازي: 97/1.

(2) الرائد التونسي، السنة 4 العدد 14، 25 ربيع الثاني 1280.

(3) راجع الرائد التونسي السنة الرابعة الاعداد 16-17-18 من 17 جمادي الأولى الى 15 جمادي الثانية من سنة 1280 نقلاً عن الجوائب الأعداد 115-116-117-118، سبتمبر ـ اكتوبر 1863.

والانتصار لمن أحسنه. فورد اليّ كتاب منه يقول فيه: إني بعد وصولي إلى تونس بأيام وصل إليها أيضاً نجلكم المكرم سليم افندي فسررت بـاجتماعي بـه غايـة السرور وأخذت أستقصي الأخبار منه عن ذاتكم.. فأخبرني بتأليفكم سر الليال في القلب والإبدال وبأنكم مشتاقون إلى نشره وأتحفني ببعض صحف من الجوائب تشتمل على نبذ من الكتاب فتلوتها وعظم لديّ شأنه وسحرنـي بيانه وتبيانه فحيّاك الله وبيّاك.. وإني منذ علمت بذلك أخذت ألهج به وأذكره في كل مجلس من مجالس العارفين إلى أن سنحت لي فرصة لذكره وأنا ماثل بحضرة عليّ المقـام الصدر الهمـام أمير الأمراء الوزير الأكبر بالدولة التونسية الفخيمة سيدي مصطفى أعزه الله فأطرأت عنده سرّ الليال ونادرة السنين والأجيال... فأصاخ لي حفظه الله... ومالت نفسه الكريمة إلى النفقة على طبعه لتعميم نفعه...»[1]..

وقد وجدنا بملف الشدياق في وثائق خزينة الدولة التونسية رسالتين تتعلقان بهذا الجـزء من الكتاب: الأولى مؤرخـة في 28 رمضان 14/1282 فيفـري 1866 يعتذر فيهـا الشدياق إلى الوزير التونسي عن تأخير طبع الكتاب، وسببه أن أهل مجلس المعارف الذي سلم إليهم الكتاب بقصد الحصول على رخصة الطبع قد سلمت الكتـاب إلى الباب العالي مما أدّى إلى طول الاجراءات. ثم يخبره بأن الحضرة السلطانية وافقت على طبعه وقد سلمته نيشاناً تقديراً لمواهبه.

وفي الثانية المؤرخة بيوم 26 ماي 1869 نراه يخبر الوزير التونسي بأنه سيرسل إلى تونس ثلاثمائة نسخة ومئة غيرها كتب على كل منها وزع مجاناً بنفقة الوزير التونسي لتوزيعها على الجمعيات العلمية والمجالس الأدبية بباريس ولندرة وغيرهما..

وفي الإعلان الذي نشره الشدياق بالجـوائب يقول عن سـر الليال أنـه «جامـع لجميع ما في القاموس والصحاح والمصباح مع فوائـد أخرى من المـزهر والكليـات والمغني وشرح درة الغواص وغيرها»[2].

*** سنة 1871:**

28 ـ كنز الرغائب في منتخبات الجوائب: طبع بين 1288 و 1298 (1871-1880).

---

(1) سر الليال: 6.
(2) الجوائب: 16/331 مارس 1868.

يحتوي هذا الكتاب على مجموعة هامة من مقالات كان نشرها الشدياق بالجوائب جمعها ابنه سليم الشدياق. وكان ينوي إصدارها في أربعة أجزاء حسب مقدمة الجزء الأول. لكن كثرة المادة مع توالي صدور الجوائب جعلها في سبعة أجزاء هي :

ـ الجزء الأول: يشتمل على ما في الجوائب من الفصول اللطيفة والمقامات الظريفة والمقالات الأدبية طبع سنة 1288 (1871-72).

ـ الجزء الثاني : يحتوي على تفصيل ذكر حرب جرمانيا مع فرنسا من أولها إلى آخرها طبع سنة 1290 (1873-74).

ـ الجزء الثالث: يشتمل على القصائد التي أدرجت بالجوائب وعلى جزء من ديوانه طبع سنة 1293 (1876-1877).

ـ الجزء الرابع : يشتمل على قصائد نظمها أفاضل العصر في مدح الشدياق ط 1878/1295.

ـ الجزء الخامس: يشتمل على جميع ما في الجوائب من الحوادث التاريخية والوقائع الدولية التي حدثت في الممالك العثمانية وفي الدول الأجنبية. من جملتها الأوامر والفرامين السلطانية وغير ذلك من المعاهدات التي صدرت في الحوادث الشهيرة. طبع في 1877/1294.

ـ الجزء السادس: كالخامس في المحتوى. صدر في 1878/1295.

ـ الجزء السابع : كالخامس والسادس لكنه محدود بفترة ما بين 1295 وغرة ربيع الأول من سنة 1298. طبع سنة 1880، وقد وجدنا في آخر الجزء السادس وصفاً شعرياً لكتاب كنز الرغائب هو:

كنز الرغائب قد حوى درراً   من الغرائب لكل غير موصود
في أي فصل إذا طالعت معتبراً   تقول والله هذا عين مقصودي

* سنة **1872**:

29 ـ تصويب سهام التغليط على قطر المحيط.

30 ـ صوت الرديف في شعر الشيخ ناصيف.

31 ـ هوادي التأليف في تخطئة إبراهيم بن ناصيف.

لقد اعتبر عماد الصلح هذه العناوين الثلاثة كتباً نشرت سنة 1871 اعتماداً على عدد 567 من الجوائب. والحقيقة أنها، وهي تصلح أن تكون كتباً صغيرة أو رسائل، مقالات قد باشر الشدياق نشرها في مفتتح سنة 1872 وإلى ذلك أشار في العدد 564 من الجوائب (20 كانون الأول ـ ديسمبر 1871) بقوله: «وقبل كل شيء نشرع في تخطئة كتاب اللغة الذي ألفه صاحب الجنان وخبط فيه خبط عشواء. ثم في تخطئة ديوان الشيخ ناصيف اليازجي ومقاماته...»[1].

وقد شرع الشدياق في كتابة سلسلة مقالاته الأولى عن قطر المحيط بالعدد 566 من الجوائب (غرة جانفي 1872) وهو ما يدل على أنها نشرت في هذه السنة ولم تكن سنة 1871 إلا سنة إعلان كتابتها، خاصة أن تاريخ العدد 567 بمقارنته بتاريخ العدد 566 هو 8 جانفي 1872.

32 ـ سلوان الشجيّ في الردّ على إبراهيم اليازجي: كثيرون هم الذين لم يذكروا هذا التأليف للشدياق. منهم عماد الصلح الذي لم يشر إليه بالمرة. أما الذين نسبوه إليه فأبرزهم أنطونيو شبلي وتابعه مارون عبود في كتاب صقر لبنان اعتماداً على رسائل من الشدياق إلى ابن شقيقه ظاهر[2].

وسبب تأليف هذا الكتاب هو أن انتصار إبراهيم اليازجي لأبيه ناصيف بعد موته من الشدياق حمل هذا الأخير على أن يردّ عليه بمقالات نشرت أول سنة 1872 تباعاً في الجوائب منسوبة الى ميخائيل عبد السيد ويرجح انطونيوس شبلي أن صاحب هذه المقالات هو الشدياق نفسه فيقول: «ارتاب قراء الجوائب أولاً بوجود رجل يسمى بهذا الاسم. واستكبروا عليه مثل هذه الردود اللغوية العالية. وهو في الواقع موجود، وكان مدرساً للغة الانكليزية بمدرسة الأمريكيين في القاهرة. ولما سئل صاحب الجوائب عن حقيقة الأمر أجاب: «من كان في شك من رد ميخائيل أفندي عبد السيد فليأت الى مطبعة الجوائب ليبصره بعينيه» (الجوائب عدد 575-6 آذار ـ مارس سنة 1872). ولم يرتب قراء الجوائب قط بأن الرد المنطوي تحت عنوان سلوان الشجي، هو من نفثات

(1) شبلي: 157.

(2) عبود. صقر...: 180-183. والمقدسي، أنيس الفنون الأدبية: 146.

قلم الشدياق الذي اختبأ وراء ستار ميخائيل عبد السيد ورمى اليازجي بقذائفه، ولم يخف على أحد لأن الريح كان من مهبه، والصوت صوته، وإن كان اللمس غير لمسه. وهل يخفى القمر؟ وبعد أن أتم الشدياق ردّه هذا جمعه في كتاب على حدة وطبع منه خمسة آلاف نسخة»[1].

وقد أعاد الأب انطونيوس شبلي نشر هذا الكتاب سنة 1950 في كتابه (بين الشدياق واليازجي) من الصفحة 164 إلى 311.

33 ـ غنية الطالب ومنية الراغب في الصرف والنحو والمعاني: ألف الشدياق هذا الكتاب خلال تعطيل الجوائب في شهري رمضان وشوال من سنة 1266/ (ديسمبر 1869 ـ جانفي 1870). وطبعه أواخر جمادى الآخرة سنة 1289/أوت ـ سبتمبر 1872 في 238 صفحة خلافاً للصلح الذي جعل طبعه سنة 1871[2]. ثم طبع ثانية أوائل صفر من سنة 1306/ النصف الأول من اكتوبر 1888، أي بعد وفاة الشدياق، في 278 صفحة. وقد صححه وشكله ووضع الإشارات في الأمثال والعبارات ليسهل على الراغبين معرفة الألفاظ والكلمات صديقه أحمد عزت باشا الفاروقي من أفاضل العراق. وذلك على النسخة الأصلية المصححة والمنقحة بخط يد مؤلفها الذي أضاف قبل موته في المقدمة قوله: «وبعد أن طبع على هذه الصورة في المرة الأولى أقبلت عليه الناس زمراً زمراً، فلم يلبث أن نفق، فمست الحاجة الى طبعه ثانياً على ذلك النسق غير أني زدت فيه فوائد جمة وقواعد مهمة» وقد خصصنا هذا الكتاب بالدرس في فصل الشدياق المؤلف المدرسي فليراجع هناك.

*** سنة 1876:**

34 ـ كنز اللغات: هو قاموس فارسي ـ تركي ـ عربي. طبع في بيروت كما ذكر سركيس في معجم المطبوعات[3].

35 ـ الجاسوس على القاموس: هذا الكتاب وضعه الشدياق في نقد الكتب

---

(1) شبلي، الشدياق واليازجي: 164-165.

(2) الصلح: 265.

(3) سركيس: 1107.

اللغوية ذات المنزع المعجمي وخاصة كتاب القاموس المحيط للفيروزأبادي، وهو مرتب على مقدمة هامة وأربعة وعشرين نقداً في القاموس وخاتمة. وسيأتي كل ذلك في باب الشدياق اللغوي.

ويذكر الشدياق في المقدمة أنه طبع هذا الكتاب في مطبعة الجوائب بالآستانة في غرة جمادى الآخرة 20/1299 أفريل 1882 على نفقة الأمير محمد صديق خان بهادر ملك بهوپال، وإليه رفع كتابه وأهداه. وكان الشدياق قد طبع لهذا الملك على الأقل ستة من تآليفه في اللغة العربية في مطبعته.

ويحتوي الجاسوس على تسعين وستمائة من الصفحات وقد أعادت نشره أخيراً دار صادر بيروت بدون تاريخ في نسخة مصورة عن الأولى.

*** سنة 1879:**

36 ـ مجلة الأحكام العدلية (ترجمة): صدر الأصل التركي لهذه المجلة سنة 1869 في 1851 مادة موزعة على مقدمة في مائة مادة وستة عشر كتاباً. الأولى منها في تعريف علم الفقه، والتسع والتسعون في المبادىء العامة وتعرف بالقواعد الكلية[1]. وقد ألفتها كما ذكر الشدياق بالجوائب عدد 394 (22 جوان 1869) «لجنة من أماثل العلماء الكرام والفضلاء العارفين بالسياسة والأحكام وهم حضرة صاحب الدولة أحمد جودت باشا ناظر ديوان الأحكام العدلية والسيد خليل أفندي مفتش الأوقاف الهمايونية وسيف الدين أفندي من أعضاء شورى الدولة والسيد أحمد خلوصي أفندي من أعضاء ديوان الأحكام العدلية والسيد أحمد حلمي أفندي من أعضاء الديوان المذكور ومحمد أمين أفندي من أعضاء شورى الدولة وعلاء الدين أفندي ابن عابدين من أعضاء الجمعية».

ولزيادة التعريف بهذه المجلة نورد من التقرير الذي تقدمت به اللجنة المذكورة الى الصدر الأعظم عالي باشا في غرة محرم سنة 1286 (13 أفريل 1869) ما يلي: «وبادرنا إلى ترتيب مجلة مؤلفة من المسائل والأمور الكثيرة الوقوع اللازمة جداً من قسم المعاملات الفقهية مجموعة من أقوال السادة الحنفية بها. وقسمت إلى كتب

---

(1) الصلح: 156-157.

متعددة وسميت بالأحكام العدلية. وبعد ختام المقدمة والكتاب الأول منها أعطيت نسخة منهما لمقام مشيخة الإسلام، ونسخ أخرى لمن له مهارة ومعرفة كافية في علم الفقه من الذوات الفخام. ثم بعد إجراء ما لزم من التهذيب والتعديل فيها بناء على بعض ملاحظات منهم حرّرت منها نسخة وعرضت على حضرتكم العلية. والآن حصلت المبادرة إلى ترجمة هذه المقدمة والكتاب إلى اللغة العربية. وما زال الاهتمام مصروفاً إلى تأليف باقي الكتب أيضاً. فلدى مطالعتكم هذه المجلة نحيط علمكم العالي بأن المقالة الثانية من المقدمة هي عبارة عن القواعد التي جمعها ابن نجيم ومن سلك مسلكه من الفقهاء رحمهم الله تعالى»[1].

فالمجلة هي في فقه المعاملات وتشتمل على أحكام شرعية موافقة لمقتضيات العصر الحديث. وقد اعتمدت على مصادر حنفية خاصة على كتاب «الأشباه والنظائر» لزين الدين بن نجيم الذي طبعه الشدياق في مطبعته سنة 1873 بتحقيق يوسف النبهاني والذي عاد إليه الشدياق وإلى غيره من المصادر العربية عند الترجمة.

وكانت ترجمة هذه المجلة إلى العربية ضرورية ليستفيد منها القضاة العرب. والغالب على الظن أن الشدياق هو القائم بها، وإن لم يذكر عليها اسمه، وذلك للأدلة التالية:

- إن ترجمة التقرير السابق نشرت بالعدد 394 من الجوائب وقد مهد لها الشدياق بتقديم ذكر فيه ما يلي: «وقد ظفرنا هذه المرة بتعريب التقرير المذكور فبادرنا إلى تزيين الجوائب به ولعلنا ندرج فيها بعده جملة الكتاب عند الفراغ من ترجمته فصلاً فصلاً». وقد نشر التقرير بعد ذلك دون التقديم في الجزء الخامس من كنز الرغائب.

- تصريح الشدياق نفسه بمباشرة تعريب المجلة لما عزم على تعريب كل ما سيصادق عليه مجلس المبعوثان من قوانين وأوامر وذلك في قوله: «من حيث أن انعقاد مجلس المبعوثان يؤمل منه أن يحدث نظامات جديدة عزمنا بحوله تعالى على أنه كلما استقر رأي أعضائه على شيء منها نطبعه في هيئة كتاب. وقد باشرنا في تعريب

---

(1) كنز الرغائب: 5/158-159.

المجلة. فعند الشروع في طبعها نعلن ذلك في الجوائب»[1].

ولما انتهى من الترجمة طبعها في مطبعة الجوائب سنة 1879 وثانية سنة 1880، وثالثة سنة 1882. ثم طبعت للمرة الرابعة ببيروت بإشراف يوسف الأسير وأحمد عباس الأزهري[2].

*** سنة 1883:**

37 ـ ترجمة ابن منظور: هذه الترجمة كتبت بتاريخ 17 رجب 24/1300 ماي 1882 بمناسبة إقدام مطبعة بولاق على طبع لسان العرب. وقد أعادت طبعها مع لسان العرب دار الفكر ببيروت سنة 1954.

*** سنة؟**

38 ـ مقدمة ديوانه «المغنى لكل معنى»: تشير بعض المراجع إلى أن الشدياق قد طبع في مطبعة الجوائب وفي واحد وثلاثين صفحة من القطع الكبير[3] مقدمة ديوانه التي جاءت حسبما اتفقت عليه كل المراجع مهملة تاريخ الطبع. ففي دائرة معارف البستاني ورد في الجزء العاشر الذي صدر بعد وفاة صاحبها بطرس البستاني (1819-1883). ما يلي: «وقد أهدى إلينا نسخة منها فألفيناها فريدة في بابها تتضمن نقداً للشعر لم يجر عليه أحد من كتاب العرب، ولم يشأ أن يذيعها قبل الفراغ من طبع الديوان، ولكن المنية حالت دون مراده»[4].

أما عماد الصلح فيذكر أن المقدمة طبعت في 1860[5]. ولسنا ندري علام كان اعتماده خاصة أن الشدياق كان في هذه السنة ما يزال في سنته الأولى بالآستانة وليست لديه مطبعة خاصة كما سيحدث بعد، وهو ما زال يعاني من أزمة الجوائب التي كانت في أعدادها الأولى أيضاً.

---

(1) الجوائب: 851-11 نيسان 1877.

(2) الصلح. احمد فارس..: 157 و 266.

(3) ياغي. النقد الأدبي الحديث: 102/1.

(4) البستاني، دائرة معارف: 430/10.

(5) الصلح. احمد فارس...: 264.

ولهذه المقدمة نسخة مخطوطة أهداها الشدياق إلى السيد نعمان الألوسي (م: 1900/1317) الذي كتب على أول ورقة فيها: «وهبنيه مؤلفه الفاضل المشار إليه في اسلامبول المحمية. وأنا الفقير نعمان ألوسي زاده. سنة 1301هـ [1883-1884]. وهي تشتمل على تسع عشرة ورقة قياس 25 × 18 س. وتحت عدد 4576 في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد. بعد أن كان رقمها قبل أن تنقل إليها من مكتبة جامع الباجه جي 5659. وقد جاء في أوّلها قوله: «الحمد لله الذي أنزل القرآن بهذا اللسان والصلاة والسلام... الخ»[1]. وفي خاتمتها قوله: وكما أني خالفت الشعراء في تقديم هذه المقدمة على شعري، فكذلك خالفتهم في تسمية مجموع ما نظمت وهو (المغنى لكل معنى ومن الله استمد الحسنى)»[2].

*** سنة 1924:**

39 ـ فلسفة التربية والأدب: تضاربت الآراء في شأن هذا الكتاب بين سركيس في معجم المطبوعات (ص: 1106) وأسعد داغر في مصادر الدراسة الأدبية (475/2)، وعلي شلق في النثر الفني (ص: 98). وقد بدا لنا بعد البحث والموازنة أن رأي داغر هو الأصوب والأدق، وقد جاء فيه قوله: «وهو جملة أقوال مختارة من حكم الشدياق التي نشرها في الجوائب ونجدها في كنز الرغائب (ج 1 ص 206). طبع على نفقة علي الحطاب (في سركيس محمود علي الحطاب). الاسكندرية 1924». وهذه الأقوال المختارة هي التي نشرها الشدياق بعنوان جمل أدبية في كتابه كنز الرغائب المشار إليه.

هذه هي المطبوعات التي توصلنا إلى إحصائها من كتب الشدياق. ويلاحظ القارىء أننا عددنا منها ـ كما فعل غيرنا ـ ما كان أصله مقالات مسلسلة تصلح أن تكون كتباً، أو على الأقل رسائل، سواء نشرت في حياته على ذلك الشكل أو لم تنشر. وفي الحقيقة فإن للشدياق من هذا النوع أكثر مما عددناه مثل ما كتبه في رزق الله حسون، والحرايري، وغيرهما لكن الفرق بين ما أحصي وما لم يحص هو أن

---

(1) الجبوري. فهرس المخطوطات العربية: 60/3.

(2) الصلح. ن.م: 263.

الأول منه ورد في عناوين صالحة لتكون كتباً أو رسائل عكس ما وقع إهماله. ولعل غيرنا إذا توفرت له أعداد الجوائب التي لم يتم لنا الاطلاع عليها يتمكن من استخراج ما لم نقدر على استخراجه.

II ـ الآثار المخطوطة

لم يترك لنا الشدياق قائمة في آثاره المخطوطة وهو ما جعل مهمة الباحثين عسيرة، وإن أورد إشارات إلى بعضها في كتبه ومقالاته. أما القائمة الأوفر عدداً فكانت تلك التي أعلنها للطبع ابنه سليم بالصفحة الثانية لغلاف غنية الطالب في طبعته الثانية سنة 1306هـ/1886م، أي بعد وفاة والده أحمد فارس، وهذه هي القائمة: ـ الجزء الثاني من سر الليالي ـ التقنيع في علم البديع ـ ديوان (22,000 بيت) ـ الروض الناضر في أبيات ونوادر وتليه رسائل ومحررات أدبية ـ المرآة في عكس التوراة ويحتوي على 112 صفحة ـ لا تأويل على الانجيل فيه نحو 150 صفحة ـ النفائس من إنشاء أحمد فارس. وسنحاول فيما يلي تعريف هذه المخطوطات وغيرها مما عثرنا عليه في فهارس بعض المكتبات.

1 ـ التقنيع في علم البديع:

ذكره الزركلي في الأعلام بأنه موجود برقم 4099 في مكتبة شستربيتي (دبلن ـ إيرلندا)[1]. وفي ذخائر التراث العربي لهذه المكتبة الذي أعدّه كوركيس عواد ونشره بمجلة المورد العراقية ورد أنه «اختصار خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحموي (ت: 1434/837)177 ورقة. بخط المؤلف سنة 1843/1259، نسخة فريدة»[2]. والظاهر أن هذه النسخة قد اقتنيت من مبيعات مكتبة الشدياق بلندن حسب رواية بيريس عن كرنكو كما أشرنا إليه أول هذا الفصل.

وكتاب «خزانة الأدب» هو الشرح المطول الذي وضعه ابن حجة نفسه بعد شرحه

---

(1) الزركلي: الاعلام: 193/1.

(2) عواد، كوركيس ذخائر التراث العربي في مكتبة شستر بيت ـ دبلين. مجلة المورد (العراق). المجلد الرابع العدد الأول 1975، ص: 220.

الموجز الذي سماه «تقديم أبي بكر» لقصيدته البديعية التي عارض بها بردة البوصيري وجعل مطلعها قوله:

لي في ابتداء مدحكم، يا عربَ ذي سلم   براعة تستهلّ الدمع في العلم

وقد طبع الشرحان بالقاهرة عدة مرات منذ سنة 1273/(1856-1857) في بولاق. وللخوري بولس عواد شرح للبديعية بعنوان «العقد البديع في فن البديع» طبع ببيروت سنة 1881 في المطبعة العمومية. والعنوان يذكرنا ولا شك بعنوان كتاب الشدياق الذي كان عمله فيه اختصاراً للخزانة لا شرحاً للبديعية[1].

2 ـ الدر اللّلجيّ في غلط المطران التتونجي:

وصفه بولس مسعد بأنه «نبذة مخطوطة شائقة في الرد على مطران الروم في مالطة» ثم ذكر مناسبة تأليفه لهذه النبذة وهي: أن المطران التتونجي لما اعترض على تعريب الشدياق لكتاب صلوات الانكليز وعقائدهم بأن عبارته إسلامية تسلّم هو حق ترجمته التي جاءت ركيكة محرفة أعجمية. فرد عليه الشدياق بهذه النبذة وذلك في سنة 1260 هـ (1844-1845) وصدرها بقصيدة»[2] هجاه فيها هجاءاً مرّاً كنا ذكرنا مطلعها آخر فقرة إقامة الشدياق الثانية بمالطة.

أما عماد الصلح الذي أورد الدرر عوض الدر فأشار إلى أن هذا الكتاب «ورد ذكره في رسالة الشدياق إلى لجنة نشر المعارف المسيحية»[3]. ويذكر في موطن آخر أن الشدياق بعث برسالتين إلى اللجنة المذكورة. كما أنّه نشر مقالة بجريدة مالطة للتشهير باللجنة والتتونجي معاً. ثم يعلق على ذلك فيقول: «لا نعلم بالضبط ما نشره الشدياق في الجريدة المالطية. كما أننا نجهل ما ورد في الرسالتين الموجهتين إلى اللجنة. ولكن بين أيدينا صورة عن مذكرة نادرة بخطه. وفي غالب الظن أن ما جاء في الرسالتين وفي الجريدة متضمّن في هذه المذكرة»[4]. وهو حسب الصلح القصيدة

---

(1) فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي: 843/3.
(2) مسعد: 46.
(3) الصلح: 262.
(4) الصلح: 52.

الهجائية وبحث لغوي يفند فيه أخطاء التتونجي الكثيرة التي أدخلها على كتاب «الصلاة العامة».

إن الصلح لم يطلع على الرسالتين كما هو واضح من كلامه. وعلمه بهما كان من محاضر لجنة نشر المعارف المسيحية لسنة 1844، ولكنه في قائمة آثار الشدياق المطبوعة جعل الرسالتين كتاباً مطبوعاً بمالطة سنة 1843 وبعنوان تخطئة المطران التتونجي. فهل المطبوع هو نفسه المخطوط أو هما كتابان مختلفان لهما نفس الموضوع؟

3 ـ المسائل المفخمة في العقائد المبهمة:

ورد اسم هذا الكتاب في مقدمة الكتاب الآتي ذكره مماحكات التأويل. وهذا يعني أنه ألف قبل سنة 1851[1]. ويرى الصلح أن هذا الكتاب لم يظهر مخطوطاً ولا مطبوعاً ولعله أخفاه بعد ما أصابه القلق بسبب سرقة كراريس من كتاب المماحكات كما سنرى بعد حين[2].

4 ـ مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل.

لم يرد اسم هذا الكتاب هكذا بغلاف (غنية الطالب) ضمن قائمة كتب أحمد فارس الشدياق المعدة للطبع بعد وفاته، وإنما ورد فيها باسم «لا تأويل على الإنجيل» وفي مائة وخمسين صفحة. وقد تابع دي طرازي ذلك لكن باسم «لا تأويل في الإنجيل»[3].

وفي فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد الذي أعده عبد الله الجبوري نجد تحت الرقم 4360 ما يلي: «مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل، مؤلفه: أحمد فارس الشدياق. أوله: «وبعد حمد الله لا تناقض في كلماته

---

(1) الصلح: 262.
(2) ن.م: 78.
(3) دي طرازي. تاريخ الصحافة العربية: 97/1.

ولا تبديل في أحكامه وآياته، فإني رأيت مناقضات كتب الأناجيل الأربعة كثيرة لا يمكن حصرها». كتب في سنة 1318هـ عن نسخة كتبت في سنة 1282 أوراق 24.34 × 21 س»[1].

وجاء في خاتمته: «تمت الرسالة المسماة بمماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل. تأليف فارس البراعة أحمد فارس الشدياق جزاه الله عنا خيراً وأحسن إليه. وذلك عن نسخة كتبت في اليوم الأول من شهر رجب سنة 1282هـ (20 نوفمبر 1865) بخط مصطفى رشدي ابن أحمد فيليوزي. وقد تم نسخها ثانية في اليوم السابع من شهر ذي القعدة سنة 1318 هجرية (26 فيفري 1900) على صاحبها أفضل الصلاة والتحية». ويصف الصلح خطه فيقول: «والكتاب مكتوب بالقلمين النسخي والرقعي العاديين، وقد ذهب التجليد ببعض الكلمات»[2].

وكان هذا المخطوط قد انتقل إلى مكتبة الأوقاف العامة من مكتبة جامع الباجه جي تحت رقم 5150 ضمن مجلد فيه مخطوط آخر بعنوان «مبدأ في بيان ارتباط التمدن بدين الإسلام»[3].

أما كيف وصلت هذه النسخة إلى بغداد فيرجح الصلح أن صلة الشدياق الوثيقة ببعض أدباء العراق جعلته أحياناً يتحفهم ببعض آثاره المنسوخة بخطه الجميل مثلما فعل بمقدمة ديوانه التي بعث بها إلى السيد نعمان الألوسي. ويرى الصلح أن هذا الأديب أو غيره كان الشدياق بعث إليه بكتابه مماحكات التأويل ثم نسخت منه النسخة الموجودة بدار الأوقاف حالياً. أما الأصل فربما فقد، أو أنه ما زال مهملاً في إحدى مكتبات بغداد[4]. وفي رأينا لعله أعيد إلى الشدياق بعدما نسخت النسخة المذكورة خاصة أنه كان ضمن قائمة مخطوطاته بعد وفاته.

ويذكر الصلح كذلك عن موضوعه أنه يحتوي على «مقارنة 157 نصّاً وردت في

---

(1) الجبوري، عبد الله. فهرس المخطوطات العربية: 2/564-565.

(2) الصلح: 246، تعليق 87.

(3) الصلح: 247 تعليق 88.

(4) ن م: 76-77.

الأناجيل الأربعة متخذاً إنجيل متى أساساً. وقارن بين ما ورد فيه وما لم يرد في الأناجيل الثلاثة الباقية. وكان بودّنا أن نقدم أمثلة على تلك المقارنات، فلم نجد إلا ما لا يصلح نقله»[1]. لكنه كان قدم قبل هذا الكلام صورة عن مقارناته بناء على ما ورد منه أو ما يشبهه في كتابي الساق وكشف المخبأ لإثبات أن صاحب الكتب الثلاثة هو أحمد فارس فقال: «وهو (أي كتاب المماحكات) اعتراض على صحّة الترجمة وسلامة التعبير. قال في النص: «قال لهم انظروا لا يضلكم أحد فإن كثيرين يأتون باسمي قائلين إنني أنا هو المسيح ويضلون كثيرين» (متى ص 24 ع 4) ويأتي الاعتراض هكذا: «إذا قال كثير من الناس أن عيسى هو المسيح فما يكون ذلك إخلالاً. والصواب أن يقال: إن كثيرين ينتحلون اسمي وكل منهم يدعي بأنه هو أنا أو بأنه هو المسيح فلا تتبعوهم»[2].

ويضيف الصلح بعد ذلك عن مقدمة الكتاب قوله: «جاءت مقدمة الكتاب في أربع صفحات ذكر فيها الكاتب غرضه»، ثم يعلق على ما جاء في خاتمته من أنه كتب في 20 شباط (مارس) 1851 بقوله: «وهذا يعني أنه كتبه بعد أن انتهى من ترجمة الكتاب المقدس بما يقارب السنة»[3]، أي أنه ألفه قبل أن يؤلف الساق على الساق الذي وردت فيه هو أيضاً انتقادات للكتب المقدسة كما سنبينه في المظاهر الدينية للنهضة.

وقد تعرض الشدياق إلى هذا الكتاب في الساق عندما سرق فتح الله مراش وشكري عبود منه كراسة يوم كانا يترددان على بيته في باريس وسلماها إلى المطران التتونجي الذي بعث بدوره بها إلى اللجنة، «فما مضت بعد سفرهما أيام قليلة حتى ورد إلى الفارياق كتاب من كاتب اللجنة وفي ضمنه كراسة من كتاب كان قد عربه الفارياق من كتب العجم وفيها ما يسوء اللجنة»[4]. لكن الشدياق قال في كشف المخبأ إنه «كتاب ألفته وعزمت على عدم إفشائه»[5]. وإذا علمنا أنه كما قال الصلح

---

(1) الصلح: 77.
(2) الصلح: 77.
(3) ن م.
(4) الساق: 647.
(5) كشف المخبأ: 252.

«اعتراض على صحة الترجمة وسلامة التعبير» أ دركنا معنى ما أراده من الفعلين «عرَّب» و «ألَّف» أي أنه مزج في وضعه له بين الترجمة والتأليف.

5 ـ ديوان رسائل:

في رسالة من الشدياق إلى أخيه طنوس بتاريخ 20 نيسان 1856 يذكر الشدياق أن له مخطوطاً بعنوان «ديوان رسائل»[1]. ونحن نجهل محتواه ولا ما يعنيه بالرسائل فضلاً عن عددها فهل هي الرسائل الشخصية أو الأدبية أو الديوانية؟

6 ـ اعتراضات إنجيل شريف:

ورد اسم هذا الكتاب في قائمة مكتبة أحمد وفيق باشا عندما عرضت للبيع بعد وفاته سنة 1893 في اسطنبول. وهو منسوخ بخط جميل جداً في 150صفحة سنة 1864/1281 ببيروت[2].

ولا ندري كيف وصلت نسخة من الكتاب إلى بيروت حيث نسخت، وأين هي النسخة الأصلية؟ وهل هذه هي نسخة الشدياق أو غيرها؟ وصاحب الخط الجميل من هو؟ هل هو الشدياق المعروف بجمال الخط أو غيره.. كل هذه الأسئلة تحتاج إلى إجابة لو توفرت لدينا نسخة من الكتاب.

والشيء الأكيد هو أن هذا الكتاب قد ألف قبل سنة 1864، والمظنون أنه يندرج في نفس الموضوع الذي سار عليه في الكتابين السابقين وكتاب المرآة في عكس التوراة الآتي ذكره من حيث البحث في الاشكالات الدينية المسيحية.

7 ـ النفائس في إنشاء أحمد فارس:

ذكرت أغلب المصادر هذا الكتاب ولم تفدنا بشيء عن محتواه. والظاهر من عنوانه أنه مختارات من إنشاء الشدياق على غرار كتاب كنز الرغائب في منتخبات الجوائب.

---

(1) الصلح: 263.

(2) ن م.

8 ـ الروض الناضر في أبيـات ونـوادر :

يظهر أنه مختارات من الأشعار والنوادر.

وقد ذكر هذا الكتاب مع الكتابين السابقين على الغلاف الداخلي للطبعة الثانية من كتاب غنية الطالب ومنية الراغب في الصرف والنحو الصادر سنـة 1888، أي بعد وفاة الشديـاق. ويضيف الإعلان بـالنسبة إلى الكتـاب الثالث قـوله: «ويليـه رسائـل ومحررات أدبية» فهل هذه الرسائل والمحررات تـابعة للكتـاب أو أنها أسمـاء لكتب أخرى كما سيأتي؟

9 ـ الآجــروميــة :

هـذا الاسم نسبة إلى محمـد بن داود بن آجروم الصنهـاجي النحوي الفـاسي (1272-1323) الذي شهر بكتابه «المقـدمة الآجـرومية في مبـادىء علم العربيـة» وهي مختصر في النحو صارت أساس الدراسات النحـوية للمبتـدئين فذاع صيتهـا وكثرت شروحها[1].

فمتى ألف الشدياق هـذا الكتاب في النحـو الذي يبدو أنه خص به المتعلمين المبتدئين؟ وهل هو ثمرة من ثمار التدريس بمالطة، أو تأخر تـأليفه عن هـذه الفترة؟ الواقع أنه ليس لنا إلى الآن ما يصلح جواباً لهذه الأسئلة لأن إسم هذا المخطوط ذكره دي طرازي فقط[2].

10 ـ سر الليال في القلب والابدال : الجزء الثاني

أشير إلى هذا الجزء في خاتمة الجزء الأول المطبوع من هذا الكتاب بما يلي: «تمّ الجزء الأول من سر الليـال، والحمد لله المتعال، والصلاة والسـلام على سيدنـا محمد وعلى الصحب والآل. ويتلوه الجزء الثاني ابتداء من أح»[3]. والمفـروض أنه

---

(1) الموسوعة الميسرة مادة ابن آجروم: 9/1.

(2) طرازي. تاريخ الصحافة العربية: 97/1.

(3) سر الليال: 607/1.

ينتهي بمادة (هي) ومقلوبها (يه) حسب ترتيبه. وقد ورد ذكره في رسالة من الشدياق الى الوزير مصطفى خزنه دار بتاريخ 26 ماي 1869 يشكره فيها على تخصيصه مبلغ عشرة آلاف فرنك لطبعه.

وفي رسالة أخرى بنفس التاريخ وجّهها إلى وزير المال والقلم التونسي محمد العزيز بوعتور يرجو فيها منه أن يعجل بإرسال المبلغ أو بعضه مع ابنه سليم لمباشرة طبع الجزء الباقي[1]، لكن هذا المبلغ يبدو أنه أنفق في تأسيس مطبعة الجوائب كما يرجح عماد الصلح[2] وبذلك لم يكتب لهذا الجزء أن يصدر. والظاهر أنه يوجد الآن عند بعض الخواص حسب محمد يوسف نجم[3].

11 ـ مبدأ ارتباط التمدن بدين الإسلام:

لم يعدّ الصلح هذا الكتاب من كتب الشدياق في قائمته وإنما أورد ذكره عرضاً على أنه في مجموع مع مخطوطة مماحكات التأويل في مناقضات الانجيل»[4].

وقد ذكره عبد الله الجبوري في فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد تحت عدد 4088 على أنه للشدياق ثم قال: «أوله: هل من مصغ أو سامع أن في الناس من يدعي أن المنهج الإسلامي لا ينطبق على قواعد التمدن، وأهل هذا المنهج لايجوزون إمكان انفكاكه عنه..»[2]. ويذكر كذلك أنه نسخة حديثة كتبت سنة 1318هـ (1900-1901) أي في نفس السنة التي نسخت فيها نسخة «مماحكات التأويل» وهو في 84 ورقة قياس 24 × 21 س.

ومما يرجح على أن هذا الكتاب للشدياق هو أن هذه المخطوطة نسخت في نفس السنة ومخطوطة «مماحكات التأويل» مما يدل على أن الناسخ كان واعياً بأنه ينسخ للشدياق. على أن أكثر ما يرجح نسبة هذا الكتاب إليه هو أنه طرق هذا

---

(1) ملف الشدياق. الوثائق العامة للحكومة التونسية.

(2) الصلح: 108 و257 (تعليق 93).

(3) دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة الجديدة (بالفرنسية): 820/2

(4) الصلح: 246 (تعليق) 87.

(5) الجبوري، فهرس المخطوطات العربية: 483/2.

الموضوع في جوائبه كثيراً، ونذكر على سبيل المثال مقالته التي كتبها بمناسبة تنصر أفندي تركي بالعدد 150 من الجوائب (23 أوت 1864) ورجح فيها أن الإسلام أكثر قابلية للتمدن من النصرانية، وقد عرضنا لهذه القضية في آخر فصل المظاهر الدينية للنهضة فلتراجع هناك.

12 ـ أعيـان العصر:

من المصادر التي ذكرت هذا الكتاب دائرة معارف البستاني التي قالت أيضاً: «اطلعنا في الآستانة على شيء منه. ولا نعلم ما فعلت به يد الزمـان»[1] أما جـرجي زيدان فقال عنه: «وأخبرنا صديق أنـه رأى بين أوراق الشيخ أحمـد فارس تـأليفاً في تراجم مشاهير العصر لم يطبع»[2].

وهناك من المراجع ما ذكر اسمه هكذا «تراجم مشاهير العصر»[3]. والظاهر أنه أخذه من زيدان الذي حدد بتلك التسمية موضوع الكتاب لا اسمه كما هو واضح ولا ننسى أن لطنوس الشدياق أخي فارس كتاباً في هذا الموضوع بعنوان أخبار الأعيان في جبل لبنان.

ولا ندري هل أتم الشدياق هذا الكتاب، أو أنه كان مجـرد مشروع أعـدّ شيئاً منه؟ فأغلب المصـادر قد أهملتـه إلى درجة أنّ عمـاد الصلح لم يتناولـه ولو بكلمـة واحدة.

13 ـ المرآة في عكس التوراة:

وصف هذا الكتاب يوسف آصاف بقوله: «هو كتاب غريب المثل بديع الشكل لم يسبقه أحد في فروعه وأصوله، وقد صنفه في السنين الأخيرة، إلا أن الشروع فيه كان منذ ثلاثين سنة، ولكن كان جرمه وقتئذ صغيراً فصار الآن يشتمل على أزيد من سبعمائة صفحة كبيرة. وكان طلب من نجله أن لا يطبع هذا الكتاب إلا بعد مماته»[4].

---

(1) دائرة معارف البستاني: 430/10.

(2) زيدان. مشاهير الشرق: 114/2.

(3) شلق: النثر العربي: 99.

(4) آصاف يوسف. هو الباقي: 9.

ولكننا نجد على غلاف كتاب «غنية الطالب» الذي طبع بعد وفاته أنه يشتمل على 112 صفحة، فهل هو خطأ مطبعي؟ أو أن آصاف أخطأ في التقدير وخلط بينه وبين أحد كتبه الأخرى بالرغم من معاشرته للشدياق. أما حسن السندوبي فيرى «أنه في أجزاء كثيرة»[1]، ولا ندري المصدر الذي اعتمد عليه.

14 ـ منتهى العجب في خصائص لغة العرب:

تـــردد اسم هـذا الكتـــاب بين تسميتين اثنتين: الأولى هي منتهى العجب في خصائص لغة العرب التي وردت لأول مرة سنة 1855 في التنبيه الـذي كتبه الشـدياق لكتابه الساق على الساق. وهذه هي التسمية التي راجت على الألسنة وأقلام الكتاب وفضلها الشدياق نفسه.

الثانية: أعجب العجب في خصائص لغة العرب، وهي التي وردت في كتابـه سر الليال[2]. وكأن الشدياق لم يرض عنها فآثر الأولى في كتاباته بعد ذلك.

وأما موضوع الكتاب فقد حدّده لنا كذلك في التنبيه السابق ذكره حيث قال: «إن كل حرف يختص بمعنى من المعاني دون غيره وهو من أسرار اللغة العربية التي قلّ من تنبه لها»[3]، وفي كتابه سر الليال قال «وفي الجملة فغرائب اللغة أكثر من أن تعدّ وكثير منها مذكور في كتابي أعجب العجب في خصائص لغة العرب»[4].

وقد احترق هذا الكتاب في الحريق الذي أصاب منزل الشدياق سنة 1873 وها هو الشدياق يصف لنا كتابه وأقسامه فيقول:

«من جملة الأشيـاء التي فقدتهـا يوم احتـرقت داري في الثاني والعشـرين من أيلول كتاب كنت شرعت في تأليفه منذ خمس وعشرين سنـة، ثم واظبت عليه مـدة إقامتي بالآستانة وهي عبارة عن خمس عشرة سنة فكنت كلما خطر ببالي شيء أقيده فيه وكنت سميته منتهى العجب في خصائص لغة العرب وقسمته إلى خمسة أقسام:

---

(1) السندوبي. أعيان البيان: 117.
(2) سر الليال: 5.
(3) الساق: 65.
(4) سر الليال: 5.

القسم الأول: في تفضيل اللغة العربية على سائر اللغات وفي ذكر خصائصها ومزاياها بالنسبة إلى خصائص تلك اللغات، وفي ملاحظات فلسفية تتعلق بإنشاء اللغات ومبداها. ثم بما طرأ عليها من المحسنات وما يستحسن من تأليف حروفها ولفظها وما يستهجن ونحو ذلك.

القسم الثاني: في المطابقة بين لغتنا ولغات الإفرنج بالنظر إلى الصرف والنحو، فإذا ذكرت مثلاً حدّ المبتدأ أو الخبر ومثلت لهما بمثال أوردت ما يقابله من اصطلاح الإفرنج، وبينت الفرق ما بين أسلوبنا وأسلوبهم..

القسم الثالث: في المطابقة بين لغتنا ولغاتهم بالنظر إلى المعاني والبيان. ويقال له عندهم ريتوريك. وفيه أكثرت من ذكر الاستعارة بما لا مزيد عليه. فإني رأيت الإفرنج يعدّون الاستعارة والمجاز والكناية من عيوب لغتنا، مع أنها في لغاتهم أكثر، فلا يكادون يعبرون بعبارة خالية من أحدها.

القسم الرابع: في ذكر المحسنات البديعية وفيما هو مستعمل منها عندنا وغير مستعمل عندهم

القسم الخامس: في السجع والشعر وما يتعلق بهما.

وحيث إني اشتغلت بالترجمة منذ سنين عديدة اتسع لي المجال في نقد لغاتهم وتزييفها، فلم يمر بي شيء من مستهجنها ومنكرها وتكلفها إلاّ قيدته في بابه وبينت وجه معابه.

ومثل هذا التأليف يستحيل علي استئنافه ويعجزني ائتلافه فلم يبق لي إلا أن أمني نفسي بأن أجد ممّن يعانون الترجمة التي عانيت يتصدّى لمثله ويحذو على شكله»[1].

ويحاول الرائد التونسي أن يعزي الشدياق بأن التعويض ممكن لأن القوة العقلية التي أبرزته باقية على ما كانت عليه. وفعلاً فقد وجدنا الشدياق آخر حياته يتحدث عن كتاب له بعنوان منتهى العجب في رسالتين مما يدل على أنه أعاد تأليفه ثانية.

---

(1) الرائد التونسي: السنة 15 العدد 23، 6 نوفمبر 1873 نقلا عن الجوائب عدد 660.

في الرسالة الأولى التي وجهها إلى جودت باشا ناظر العدلية بالآستانة قبل موته بثلاثة أسابيع يطلب منه أن يقدم كتابه إلى السلطان بقصد طبعه ويقول: «إني تجاسرت هذه المرة على تقديم كتاب ألفته منذ أربع سنين وذلك على يد ولدنا خليل الشدياق، وهو كتاب لم يسبق إليه من قبل وإن يكن غيري قد حام حول هذا الموضوع، فالمرجوّ من مكارمكم العميقة تقديم الكتاب المذكور إلى الأعتاب السنية»[1].

وفي الرسالة الثانية التي وجهها إلى ابن شقيقه ظاهر الشدياق وهي بتاريخ غرة أيلول ـ سبتمبر 1887، أي قبل موته بعشرين يوماً، نجده يخبره بالمراسلة الأولى وبتقديم كتابه إلى السلطان[2].

ولكن أين هو هذا الكتاب الآن؟ وهل إن النسخة التي قدّمها للسلطان هي الوحيدة؟

إن الجواب عن هذين السؤالين صعب جدّاً، وكل ما نعلمه أن ابنه سليم الشدياق لم يضمن هذا الكتاب في القائمة التي أعدّها للطبع من كتب والده على غلاف كتاب «غنية الطالب» مما يوحي بأن كتاب منتهى العجب لم يكن موجوداً لديه سنة 1888، كما نذكر ما أشاعه م. ف. كرنكو من أن مخطوطات الشدياق قد عرضت للبيع في لندرة[3]، وكذلك نذكر أن ابنة سليم قد احتفظت بتراث جدّها حتى بعد وفاة أبيها.

وفي صورة ما إذا كانت للشدياق منه نسخة وحيدة هي التي قدمها إلى السلطان فإن الأمل الوحيد في العثور على هذا الكتاب الهام يبقى منوطاً بالبحث عنه في خزائن السلاطين العثمانيين أو لدى من كان متصلاً بهم، أو أنه ظل لدى الوزير جودت باشا فلما علم بموته ضمه إلى مكتبته ولم يقدمه إلى السلطان[4].

---

(1) الصلح: 136.

(2) ن.م: 23.

(3) بيريس، النهضة الادبية في المشرق: 241.

(4) الصلح: 197.

ومن حسن الحظ أن الشدياق كان نشر منه في صورته الأولى فصلاً في الجوائب بالعدد 30 المؤرخ بعشرين ديسمبر 1861 نقله عنها الرائد التونسي بالعدد الثامن والعشرين من السنة الثانية بتاريخ 28 رجب 29/1278 جانفي 1862، كما نشر بالجزء الأول من كنز الرغائب. ومن هذا الفصل يمكن أن يأخذ القارىء لمحة عن مضمون الكتاب ومنهجه في التأليف.

15 ـ أحاسن المقال في محاسن أهل الشمال:

ذكره الصلح بعنوان أحاسن المقال في محاسن الشمال، وأشار إلى أنه من الكتب المطبوعة بالآستانة سنة 1871[1]، ولكن ما كتبه الشدياق عنه عند احتراقه مع الكتاب السابق يضع حداً لكل افتراض وهو قوله: «وكذلك فقدت رحلتي التي سمّيتها أحاسن المقال في محاسن أهل الشمال ذكرت فيها ما شاهدته من محاسن هنغاريا وأوستريا وبوهيميا وصكصونيا وبروسيا»[2].

فهل يبقى مجال للقول بأنه قد طبع خاصة عندما ذكر بعد هذا الكلام قوله عنه وعن منتهى العجب: «فهذان الكتابان كانا دائماً عن شمالي وكنت أقيد فيهما كل ما يخطر ببالي. فلما داهمتنا النار دهشت عن أخذهما. وكان فقدهما أشدّ علي من فقد الدار والحلي والأثاث واللباس فإن تعويض هذه الأشياء ممكن لوجود نظائرها خلافاً للكتابين المذكورين والحمد لله على كل حال»[3].

16 ـ المغنى لكل معنى (ديوان شعر):

يشتمل هذا الديوان على 22 ألف بيت شعري كما ورد في إعلان غلاف الطبعة الثانية من كتاب (غنية الطالب)، فهو من حيث الحجم «أعظم من الجاسوس على القاموس»[4]. وكان الشدياق قد صححه منذ خمس سنين»[5] قبل وفاته.

---

(1) ن.م: 265.
(2) الرائد التونسي نفس المصدر السابق.
(3) ن م.
(4) دي طرازي. تاريخ الصحافة: 98/1.
(5) آصاف. 29.

ومن المتوقع أن هذا الديوان ليس كل أشعاره لأن الشدياق حسب ما يبدو قد انتخب منها ما ضمنه ديوانه هذا فضلاً عما قاله هو نفسه من أنه أضاع منه كراسين[1]. وبما أن الديوان لم يطبع بعد ونجهل مصيره الآن فإننا نضع بين يدي القاريء جملة من أشعاره نجدها في المواطن التالية:

- الساق على الساق.
- كشف المخبا.
- الجوائب.
- كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، وخاصة الجزء الثالث منه الخاص بشعره... الخ.

ومما يجدر ذكره هنا ان الشدياق كان شديد الاحتفال بديوانه حتى قالت له زوجته يوماً: «ديوانك هو أشد علي من الضرة لأنك تصرف فيه نصف الليالي»[2]. كما اشتكى شعراً مما يلاقيه من نسخه وتصحيحه حتى قال في ذلك مخاطباً عبد الله فكري:

ولنسخ ديوان العروض تضاعفت	مني الهموم فأيقظت إيجاسي
هذي لعمرك خطة زادت على	كربي ولم تك في حجا حداس
إن كنت قد أوتيت منها راحة	فلنحن منها في أشد الباس[3]

هذا عن بعض القصائد التي يمكن أن يضمها ديوان الشدياق. أما المقدمة التي وضعها له وطبعها دون أن يذيعها فليراجع ما كتبناه عنها في قائمة المطبوعات في آثار الشدياق.

17 - رسائل الشدياق:

قام الشدياق في حياته الطويلة بكتابة رسائل مختلفة المواضيع إلى جهات متعددة منها أهله ومعارفه وأصدقاؤه وحكام عصره وشخصياته. وقد جمع منها عماد

---

(1) كشف المخبا: 282-283.
(2) الساق: 597.
(3) كنز: 151/3.

الصلح طائفة صالحة لتكون كتاباً ذكر أن عددها ثمانون رسالة[1]. وقد كنا أثرنا من قبل في المخطوط الرابع تساؤلاً عن الفرق بين ما جمعه هو سنة 1856 وسماه «ديوان رسائل» وهذه الرسائل. فهل هما شيء واحد؟ أو أنه قصد بديوان رسائل الرسائل بمعناها الفني الأدبي كما عرفت لدى كتاب العهد العباسي مثل رسائل الجاحظ وغيره.

III ـ الآثار المنسوبة إليه

أ ـ المطبوعة:

1 ـ «خبرية أسعد الشدياق الذي اضطهد لأجل إقراره في الحق».

طبع هذا الكتيب في 52 صفحة بمالطة سنة 1833 غفلاً من اسم مؤلفه. وكان الشدياق وقتها يقيم بمصر بعد عودته من مالطة سنة 1828.

فمن كتب هذا الكتيب؟

يرى بعض الباحثين أن صاحبه هو فارس الشدياق[2]، وآخرون ينسبونه إلى أسعد قبل موته. غير أن عماد الصلح ينفي كل ذلك ويقول: «هو في رأينا ليس لفارس وليس لأسعد، إذ يغلب عليه ضعف الأسلوب الذي اشتهرت به مطبوعات المرسلين وكتاباتهم، ولذلك لا يصح نسبته إلى أسعد فضلاً عن فارس[3]. ثم يذكر استنتاجاً آخر فيقول: «أغلب الظن أن كاتبه كان المرسل الأمريكي اسحق برد. وربما كان برد قد استعان بأسعد لتذكر بعض الأحداث»[4] وبرد هذا هو الذي تتلمذ لأسعد وتجادل معه في أمور الدين كما كان السبب في تحوله عن مذهبه الماروني.

ومما يرجح رأي الصلح أن المرسلين الأميركان والانكليز اتخذوا من قصة أسعد وسيلة من وسائل الدعاية للمذهب البروتستانتي والتشهير بما يلاقيه أنصارهم من تنكيل وتعذيب، حتى إن برد نفسه كتب عن أسعد كتاباً بالانكليزية عنوانه: شهيد لبنان،

(1) الصلح: 263.
(2) سركيس، معجم المطبوعات: 1105.
(3) الصلح: 242 تعليق 23.
(4) ن.م.

ونشره في بوسطن سنة 1864[1]. فهل يكون هذا الكتاب هو ترجمة للكتاب العربي المطبوع بمالطة؟

وعلى أية حال فإن هذا الكتاب قد اهتم به المعلم بطرس البستاني فأضاف إليه فصولاً أخرى ونشره ببيروت بعنوان (قصة أسعد الشدياق) سنة 1860، ثم أعاد نشره في طبعة ثانية سنة 1878، وهو يحتوي على أربعة فصول لا على ثلاثة كما ذكر الصلح الذي رجح أن ثاني الفصول هو الذي كان يحمل اسم خبرية أسعد الشدياق[2] والذي طبع في مالطة كما قلنا.

ب ـ المخطوطة:

1 ـ نطق السيط بالدرر واليواقيت[3].

وصف هذا الكتاب بأنه «مقامة تنسب إلى الشدياق في مدح الأمير بشير الثاني، ومنه نسخة في المكتبة الوطنية بباريس»[4].

ومن الواضح أن هذه النسبة مشكوك فيها نظراً الى العداوة التقليدية بين الأمير والشدايقة وخاصة والد فارس. ثم إنه في سنة كتابتها وهي 1830 كان الشدياق يقيم بالقاهرة فهل هناك من سبب ـ إذا صحت نسبتها إليه ـ جعل الشدياق يمدحه بهذه المقامة؟ أو هناك شدياقي آخر كتبها ولكنها نسبت إلى فارس خطأ. ولو كانت سنة كتابتها هي 1840 لقلنا بصحتها لأن الأمير بشير كان منفياً في تلك السنة بمالطة حيث كان يقيم الشدياق.

2 ـ حكاية من النوبة: ذكر هذا المخطوط م. ف. كرنكو لهنري بيريس وقد زعم أنه اشتراه مما عرض بلندرة للبيع من آثار الشدياق[5] ولا ندري عن هذا المخطوط شيئاً، كما أننا لم نجد من الباحثين من ذكره.

---

(1) اسم هذا الكتاب ومؤلفه بالانلكيزية هو: Bird, Jsaac. The Martyr of lebanon. Boston 1864.

(2) الصلح: 242.

(3) السيط: لم نعثر على هذه الكلمة في لسان العرب ولعلها الصيت بمعنى الذكر الحسن أو هي لغة في صوت.

(4) الصلح: 262.

(5) بيريس. النهضة الأدبية في المشرق: 241.

IV ـ من آثاره في التحقيق والنشر

كان الشدياق بالإضافة إلى عمله الصحفي وتأليف الكتب من النشيطين في تحقيق الكتب ونشرها إيماناً منه بأن الثقافة الحديثة التي تقتضيها النهضة العربية الجديدة لا تقوم في مرحلتها الأولى إلا على إحياء التراث العربي الأصيل. وقد كان رأى هذا العمل الإحيائي في أوروبا عند المستشرقين الذين هاله منهم كثرة أخطائهم حتى سجل منها الكثير في الذيل الذي وضعه لكتاب الساق. فقيام عربي بهذا العمل أجدى وأولى حتى لا تنتشر الكتب المصحفة المشوهة بين القراء فتفسد معارفهم ولغتهم وأذواقهم.

ومن دوافع التحقيق والنشر التشجيع الذي كان يجده من المصلحين العثمانيين خاصة «أيام كان حامي ذمار العلم حضرة صبحي بك ناظراً على المعارف العمومية»[1]. وقد ذهب به الأمر بعده إلى القول: «لكننا اليوم في يأس من هذه البغية. لقد يئسنا أيضاً من طبع ديوان المتنبي والبحتري. أما الكامل للمبرد فبعد أن شرع في طبعه صرف النظر عنه» ولكن هذا اليأس لحسن الحظ لم يدم فقد نشر بعض هذه الكتب كما سنرى. . .

ومن الدوافع أيضاً توفر وسائل الطبع. فمطبعته على ذمته لطبع الكتب خاصة في الأيام التي لا تصدر فيها الجوائب من أيام الأسبوع، أو في الفترات التي تعطل فيها حيث يتوفر لها المجال الواسع للطبع والنشر. وقد تحدث المؤرخون عن هذا الجانب من نشاط الشدياق بإسهاب، وكيف لا يكون الأمر كذلك والحال أن النهضة العربية مدينة لعوامل عديدة منها العناية بالتّراث وتحقيقه حتى أصبح ذلك علماً يدرس، وله أصوله ومناهجه.

وقد وصف محمد كرد علي الشدياق المحقق والناشر فذكر أنه نشر طائفة من كتب الأدب واللغة والشعر ككتب الثعالبي والتوحيدي والطغرائي والبديع وغيرهم من أئمة الأدب نشرها على أحسن أسلوب راق في طول البلاد وعرضها بأثمان بخسة فعمّت بها الفائدة، وأنشأ طلاب الآداب يتحدونها في أسلوبها. وما برحت مطبوعات

---

(1) الجوائب 30/313 مارس 1868.

الجوائب إلى اليوم يتنافس فيها المتنافسون ويدخرها غلاة الكتب لينتفع بها الأحفاد والبنون على ممرّ الدهور والقرون»[1].

ورأى غيره أن «المكتبة العربية مدينة لأحمد فارس الشدياق ومطبعته بتلك الثروة الأدبية التي كانت مدفونة في خزائن كتب الآستانة لا يعرف الناس عنها شيئاً، حتى هيأ الله لها مطبعة الجوائب التي طبعتها ونشرتها في الآستانة وكافة الولايات العثمانية»[2].

وتدليلاً على أهمية الدور الذي قام به الشدياق في هذين الميدانين نذكر أوّلاً بعض تحقيقاته حتى نتعرف على نوعية الكتب التي حظيت لديه بالاهتمام وأثّر بها في القارىء العربي في ذلك الوقت. وهذا جانب منها:

1 ـ تحفة النظار في غرائب الامصار لابن بطوطة. طبع بالآستانة «1862».

2 ـ الموازنة بين أبي تمّام والبحتري سنة 1870.

3 ـ رسائل الخوارزمي سنة 1879.

4 ـ رسائل بديع الزمان الهمداني سنة 1880.

5 ـ ديوان البحتري سنة 1882.

6 ـ التحفة البهية سنة 1884...

7 ـ رسالتان للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي: رسالة في الصداقة والصديق، ورسالة في العلوم. مطبعة الجوائب 1884/1301.... الخ.

والمرجح أن هناك كتباً أخرى قام الشدياق بتحقيقها لأنه درج على أن لا يذكر اسمه على ما يحققه منها[3]. ونخص بالذّكر تلك الكتب التي يمكن اعتبارها مدرسية مثل نزهة الطرف في علم الصرف للميداني صاحب مجمع الأمثال، والأنموذج للزمخشري، وقواعد الإعراب لابن هشام كلاهما في النحو «وقد طبعت هذه المجموعة بأحرف كبيرة على شكل حسن غريب بحيث لم يسبق لها نظير وقد ضبط كثير من ألفاظها بالحركات تسهيلاً للتعلم والتعليم»[4].

---

(1) كرد علي. غرائب الغرب: 1/86-87.

(2) صابات، خليل تاريخ الطباعة في الشرق العربي (دار المعارف بمصر)1958: 29.

وانظر أيضاً الهجرسي. محمود. الساق على الساق. تراث الإنسانية. مج 5. ص: 702.

(3) الصلح: 141-142.

(4) كشف المخبأ: آخر الكتاب ضمن قائمة مطبوعات الجوائب.

كما نذكر ثانياً جملة من الكتب التي نشرها حتى نأخذ فكرة عن دوره الريادي في نهضتنا الحديثة من حيث تيسير المعرفة والثقافة بنشر الكتب وتوفيرها للقراء.

1 ـ الأشباه والنظائر لزين العابدين بن نجيم تحقيق يوسف النبهاني سنة 1873.
2 ـ مقامات بديع الزمان الهمذاني. نفس المحقق سنة 1880.
3 ـ ديوان عباس بن الأحنف. نفس المحقق سنة 1882.
4 ـ أمثال العرب للمفضل الضبي. نفس المحقق سنة 1882.
5 ـ ديوان الطغرائي. تحقيق رسول النجاري 1882.
6 ـ مصارع العشاق لابن سراج تحقيق يوسف النبهاني 1883.
7 ـ تاريخ الفلاسفة (؟)
8 ـ بديع الإنشاء للشيخ المرعي، ومعه إنشاء حسن العطار.
9 ـ جناس الجناس في علم البديع ويليه مناهج التوسل في مباهج الترسل.
10 ـ نقد الشعر (؟)
11 ـ لامية الشنفري سنة 1882/1300.
12 ـ درة الغواص في أوهام الخواص للحريري. سنة 1881/1299[1].

كما نذكر هنا كتب الملك محمد صديق حسن خان ملك بهوپال وعددها ستة ذكرها بغلاف الطبعة الثانية لكشف المخبأ. وغير هذا كثير من الكتب بجميع أصنافها وفنونها الأدبية والعلمية والقانونية.. الخ.

ولم تقتصر رسالة مطبعة الجوائب على طبع الكتب العربية فقط، بل وجدناها أيضاً تسهم في حركة النشر التركية، وقد عدد لنا صاحبها جملة من الكتب بآخر صفحة من كتاب كشف المخبأ منها: أخلاق حميدة للأديب محمد سعيد أفندي، وديوان المرحوم صبري شاكر الشهير، وتخميس البردة، وتاريخ أمريكا وتفصيل كشفها... الخ.

ومما يجدر ذكره هنا هو أن مطبوعات الجوائب قد تميزت «بالجمال والدقة

---

(1) أخذنا أسماء هذه الكتب عن فهارس المكتبات التونسية ومن أغلفة كتب الشدياق وغيرها...

وندرة أخطاء مطبوعاتها»[1]. وما وقع من تلك الأخطاء، وعادة ما يكون قليلاً، نبه إليه في جدول آخر الكتاب مما يدلّ على حرص من الشدياق شديد على احترام مهنته والقارىء، واجتناب ما اشتكى هو نفسه منه في المطبوعات السلطانية.

***

وهكذا يتبين لنا من كل ما تقدم أن أحمد فارس الشدياق كان من أشهر المؤلفين العرب في القرن التاسع عشر، ومن أبرز المحققين والناشرين كذلك. لقد كان غزير الإنتاج، متنوّع المادة، فمن التأليف إلى التحقيق إلى النشر، ومن النثر الى الشعر، ومن الكتب المدرسية إلى البحوث اللغوية الى الدراسات الدينية، ومن السيرة الذاتية إلى الرحلة الى المقامة الى المقالة... الخ.

كما يتبين لنا أنه يمكننا أن نصنف مراحل الكتابة والتأليف عند الشدياق إلى مراحل ثلاث بارزة هي:

- المرحلة الأولى: هي مرحلة مالطة، وتآليفه فيها يغلب عليها الاتجاه المدرسي والترجمة.

- المرحلة الثانية أو الوسطى: وهي المرحلة الأوروبية، وتآليفه فيها يغلب عليها الطابع الأدبي الإنشائي، والنقد الديني.

- المرحلة الأخيرة: وهي المرحلة العثمانية التي تتميز بتآليف علمية يغلب عليها الاتجاه اللغوي، والتوجه نحو أدب المقالة لسدّ حاجة الجوائب، وكذلك نَجِدُهُ يعود إلى التأليف المدرسي بعد أن رأى نجاح طبع الكتاب المدرسي مع تزايد التلاميذ والطلبة في بداية اليقظة العلمية والمدرسية في البلاد العربية.

وهذه الآثار بكل مراحلها وتنوع موضوعاتها وتعدّد أجزائها إنما هي - كما سنرى - صورة حية عن حياة الشدياق في مختلف جوانبها واهتماماتها وحيرتها النفسية والاجتماعية والسياسية والفكرية حتى إنها، بالرغم من أن بعضها قد تناول حياته مثل الساق على الساق، والواسطة، وكشف المخبأ، لتعتبر في مجموعها سيرة معبرة عن

---

(1) صابات. ن.م.

هذه الحياة، ولا يمكن لهـذه الكتب أن تغني عن غيرهـا في البحث عن ظواهـر حياة الشدياق وخفاياها.

وتعود أهمية آثار الشدياق إلى دلالية أخرى أعمّ من دلاليتها الذاتية السابقة، إذ هي صـورة ناطقـة عن جدليـة الشرق والغـرب وعن أوضاعهـا الحضاريـة في حالتي التخلف والتقدم في القرن التاسع عشر وحتى فيما قبله من الأزمنـة أيضاً. وكـل هذا يدل على مدى وعي الشدياق بقضايا عصره وخاصـة بإشكـالية النهضـة والتقدم وهـو الموضوع الرئيس الذي وسم كل كتاباته بمختلف اختصاصاتها واهتماماتها وربط بينها برباط وثيق حتى بدت كأنها أثر واحد يعالج إشكالية واحدة لكن بألوان مختلفة.

ولا يفوتنا كذلك أن نذكر أن هذه الآثار تشير بقوة إلى أن هناك ظاهـرة جديـدة بدأت تتسرب إلى الثقافة العربية الحـديثة، وإن كـان الطهـطاوي قد سبق الشـدياق إليها، نعني بها ظاهرة المثاقفة التي تعدّ اليوم من أبرز ظواهر الحضارة الحديثة نظراً إلى ما تقوم به الثقافة الباثة هي الثقافة الغربية في مثالنا الراهن من تحـوّلات في بنية الثقافة المتلقية هي الثقافة العربية في نفس مثالنا الراهن أيضاً.

وكذلك كانت المثاقفة عند الشدياق عاملاً أساسياً من عـوامل التغييـر والإيقاظ والإصلاح والتجديد لا في البنية الثقافية العربية فقط بل في كل البنى الأخرى. وهو ما جعلها تحتلّ مكانة بارزة في تفكيره، وتكـون عنده أمضى سـلاح في معركـة النهضة والتقدم لكن دون التضحية بثقافته والتنكر لها.

ولا شك أن التعامل مع كل آثار الشدياق السابقة وتحليلها من الداخل سيعرفنا بما كان لظاهرة المثاقفة من دور لا في تكوين شخصية الشدياق فقط، بل في تحديث الشخصية الثقافية العربية عامة. وهو ما سيكون مـوضوع بحثنـا مفصلاً في الفصـول التالية.



الكتاب الثاني

الشدياق في آثاره



الفصــل الأول
الشدياق المؤلف المدرسي

****

I ـ الكتاب المدرسي قبل الشدياق

لم تكن الكتب المـدرسيـة، وهي المعلم الأول للتمليـذ والمـرشـد المعين للمدرس، قبل الشدياق في وضع يمكنها من أداء هاتين الوظيفتين أداء نـاجعاً. فقـد كـان أغلبهـا مختصـرات وأراجيـز شعـريـة تـدعى متـونـاً تفتقـر إلى الـروح النقـدي وتدريب الذهن على الاستنباط والتحليل، وتتسم بـالتقليد والغمـوض الذي أدّى في مـرحلة تاليـة إلى تأليف الشـروح لها والحـواشي، فأثقلتهـا الهامشيـات البعيـدة عن الأهداف التربوية الصحيحة والتفريعات المسهبة التي لا تتناسب والتلميذ المبتدىء، وتحول بينه وبين استيعـاب لبّ المسائـل في وضوح ويسـر فضلاً عن كـونها لا تهتم بالتطبيقـات اهتمامهـا بالنـظريات. فكـان التلاميـذ يذلّلون هـذه الصعوبـات بالحفظ المجرد الذي لم يكن ليفيدهم في حياتهم العملية. وكذلك كان حال شيوخهم الذين كانوا يلمّون بالقواعد لا بتطبيقها، حتى إن الشدياق اشتكى يوماً من شيخه الأزهري الذي حذق مسائل النحو كلها ولكنه لم يقدر على كتابة إجازة له سليمة من الخطأ في اللغة والإعراب[1].

وكان حظ الشدياق من الكتاب المـدرسي في صباه أن درس على أخيـه أسعد كتاب بحث المطالب في النحو والصرف الذي وضعه لأبناء الجبل اللبنـاني المطران جرمانوس فرحات[2]. وبالرغم من أن هذا الكتاب لم يكن أرجوزة أو شرحاً أو حاشية

---

(1) الساق: 359.

(2) ن م: 263 وانظر عن جرمانوس فرحات ملحق تراجم الأعلام.

فقد تعذرت استفادة التلاميذ منه بسبب طوله، عندئذ اختصره صاحبه ليسهل تداوله بين التلاميذ، فحاز بذلك شهرة واسعة بين اللبنانيين حتى كادوا كما يذكر الشدياق لا يعرفون من الكتب اللغوية سواه[1]. وهو ما حمل الخواجة نصرالله الطرابلسي في مصر على التهكم إذ قال وهو يخاطب الشدياق الذي أجابه بأنه قرأ من كتب الأدب في لبنان كتاب بحث المطالب: «ألا إنكم يا تلاميذ الجبل تحسبون أن من قرأ هذا الكتاب فكأنما قد استوعب العربية كلّها دون افتقار معه إلى شيء من كتب اللغة والأدب والشّروح..»[2]. ثم يشاء حظ الشدياق أن يقرأه في مصر ثانية على شيخه المصري ويحذقه حتى كتب له إجازة فيه[3].

ولما أخذ الشدياق في التعليم بمالطة اعتمده في شكله الملخص ونشره بمطبعتها كما سبق بيانه في آثار الشدياق باسم آخر هو «الأجوبة الجلية في الأصول النحوية».

وقد تسنّى لنا أن نطلع على الجزء الثاني الخاص بالنحو من بحث المطالب في نشرة ذات 292 صفحة من القطع الصغير الشبيه بكتب الجيب كان أعدّها سليم إبراهيم صادر صاحب المكتبة العمومية في بيروت[4]. ونحن نميل إلى الظن بأنه مختصر المختصر الذي عرفه الشدياق لأن ناشره قال فيه: «هو من أعم الكتب استعمالاً لدرس اللغة العربية لما وعى بين صفحاته من القواعد الصرفية والنحوية ما يغني الطالب عن الرجوع إلى كتب متعددة في هذا الفن. ولما رأينا هذا الكتاب النفيس مشتملاً على أشياء كثيرة تفوق إدراك صغار المبتدئين جعلنا لهم هذا الموجز تقدمة ضاربين صفحاً عن كل تطويل غير ذاكرين إلاّ كل ما تهمهم معرفته فجاء بحوله تعالى وافياً بالمقصود على طريقة تروق في أعين الأساتذة الكرام»[5].

---

(1) الساق: 232.

(2) الساق: 263.

(3) ن.م: 359.

(4) تعدّد الناشرون لبحث المطالب. منهم بطرس البستاني وسعيد الشرتوني في طبعات عدة. راجع الريحاني. مدار الكلمة: 112.

(5) موجز كتاب بحث المطالب، المقدمة. بقلم سليم صادر: 3.

والمظنون أن هذا الكتاب قد ألف لأبناء المسيحيين العرب، وذلك ظاهر من الأمثلة التي يغلب عليها الطابع المسيحي سواء بالدعوة إلى الرهبنة أو بذكر أسماء وأعلام مسيحية. . . الخ. وبالرغم من اختصاره الذي لا اختصار بعده في رأينا فإن للكتاب قيمته العلمية ولو أنه كان للمبتدئين، وذلك لاعتماده على أعلام النّحو وأصوله مثل ابن هشام في قطر النّدى، وسيبويه، وابن الحاجب، والمدرسة البصرية. . . الخ.

II ـ دوافع التأليف المدرسي عند الشدياق

لقد توقفنا عند كتاب بحث المطالب بالذات لأنه كان نموذجاً للكتاب المدرسي العربي في القرن التاسع عشر أولاً، ولأن الشدياق ثانياً، كان قد مارسه في لبنان ومصر تلميذاً، وفي مالطة مدرّساً لمّا وقع انتدابه بها لتدريس العربية، أي أنه كان مدركاً لعيوبه ومتصوراً للكتاب المدرسي ـ المثال الذي به يتجاوز النقائص التي اعترضته في حياته التعليمية.

كان هذا هو أول الدوافع إلى التأليف المدرسي عند الشدياق فيما نرجح. أما بقية الدوافع فيمكن إجمالها فيما يلي:

ـ افتقاد المكتبة العربية إلى الكتب المدرسية، وهو ما يشكل عائقاً أمام انتشار التعليم ونجاعته.

ـ توفر وسائل الطباعة لديه سواء بمالطة حيث كان يشتغل بمطبعة الانكليز، أو بالآستانة حيث كان يملك مطبعة الجوائب. . الخ.

ـ الدافع المادي نظراً إلى المرابيح التي يوفرها الكتاب المدرسي. وهذا ما يفسر تعدّد طبعاته وطبعه على حسابه الخاص، بينما كان ينتظر جود عظماء عصره لطبع كتبه الأدبية واللغوية.

III ـ كتب الشدياق المدرسية: إحصاء وتحليل

ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى أن مجموع كتب الشدياق المدرسية يبلغ، عدا

جهوده في طبع غيرها ونشر ما ألفه غيره منها، ثمانية كتب هي :

1 ـ الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية.
2 ـ الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار (ترجمة).
3 ـ اللفيف في كل معنى طريف.
4 ـ المحاورة الإنسية في اللغتين العربية والانكليزية. وقد ألحق به وبالذي قبله في طبعتهما الثانية قاموساً انكليزياً عربياً مختصراً.
5 ـ شرح طبائع الحيوان (ترجمة).
6 ـ السند الراوي في الصرف الفرنساوي بالاشتراك مع غوستاف دوقا.
7 ـ غنية الطالب ومنية الراغب.
8 ـ كنز اللغات. وهو قاموس فارسي تركي عربي.

وواضح أنه يمكن توزيع هذه الكتب على الخانات التالية: لغوية وعلميّة، موضوعة ومترجمة للعرب ولغيرهم، عربية اللغة وأجنبية... الخ.

ولما كان الغرض من هذا الفصل هو إبراز دور الشدياق مؤلفاً مدرسياً رأينا أن نجلو هذه الخاصية فيه من خلال كتابيه: اللفيف في كل معنى طريف أو من كل معنى طريف كما جاء في مقدمته، وغنية الطالب ومنية الراغب.

1 ـ «اللفيف في كل معنى طريف» أو تعليم العربية لغير الناطقين بها:

هذا الكتاب هو ثمرة إقامة الشدياق بمالطة وتعليمه بها، فهو إذن لتعليم العربية لغير الناطقين بها. وقد جاء تأليفه له بعدما جرب كتاب بحث المطالب لجرمانوس فرحات. وإذا كان هذا الكتاب في القواعد النّحوية والصرفية فإن كتاب الشدياق جاء مشتملاً في قسمه الثاني وهو الأكبر على نصوص أدبية، وفي قسمه الأول على جملة من التطبيقات النحوية والصرفية من خلال مفردات وجمل وفقر دون ذكر للقواعد الجافة التي لم ير فيها الشدياق فائدة لطلبة هم من غير العرب.

وكان طبع الكتاب لأول مرة بمالطة سنة 1839 أي بعد حوالي ثلاث سنوات من حلوله بها. وقد قدم له بمقدمة أعيدت في الطبعة الثانية سنة 1882-1881/1299 بالقسطنطينية لكن مع تغيير فيما نتوقع نظراً إلى النفحات الإسلامية التي أصبحت تعبق

بها، بل إن التغيير قد شمل أبواب الكتاب ليصبح بقرار من نظارة المعارف العثمانية صالحاً لمدارسها الحكومية. من ذلك الباب الذي خصص لأسماء الله وصفاته، وهي أسماء إسلامية ولا شك، ويبعد أن يكون مدرجاً بالكتاب من قبل في حالته المالطية.

وقد بدت لنا هذه المقدمة التي نعتبرها من أولى كتاباته ذات كزازة ويبوسة وإفراط في السجع على غرار ما عرفه في الأزهر مما يدل على أنه ما زال يبحث عن أسلوبه الخاص. ونحن نعجب كيف يكتب الشدياق لتلاميذ ليسوا عرباً تلك المقدمة التي قد تنفرهم - إن فهموها - من العربية بدل أن ترغبهم فيها. أما إذا كان ذلك منه تعالماً وتفاصحاً فقد أخطأ الموطن والأوان. ومن جهة أخرى فإن هذه المقدمة تعد وثيقة لا عن أسباب تأليفه للكتاب فقط بل عن حال العربية بمالطة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعن دور الشدياق في تعميمها على المالطيين. وقد ذهب به الحرص في سبيل تحقيق هذا الهدف إلى أن اقترح على اللجنة التي كان يعمل معها أن تبعث معهداً خاصاً بتعليم العربية يعود الإشراف عليه إلى الشدياق نفسه. لكنها أشارت عليه أن يمهد الطريق إلى ذلك بإعداد تأليف مدرسي يبرز فيه محاسن العربية ويظهر قيمتها لدى منتقصيها وإلى هذا أشار بقوله: «إني لما حللت بجزيرة مالطة حيناً، وألفيت للعربية فيها تألقاً ودجونا، ولدوحتها أفانين وغصوناً، ولسلسالها منابع وعيوناً، ولنضبها مضاء ومزونا، ولقوسها إنباضاً ورنيناً، ولمنزوحها نزوعاً وحنيناً، ولعبارتها أساليب وفنوناً، ولخصوصياتها تمكناً ورهوناً، جدّ بي الحرص على تعميم هذا الخصوص، وتحقيق ما كان فيها عند العامة من قبيل الأمر المخروص حتى إذا تحرّت لجنتها الكريمة المنتدبة فيها لترقية المصالح وتسنية الصوالح أن يميطوا عنها هذا القناع، ويجعلوا مجاوزتها لما سواها من اللغات الإفرنجية المتداولة هنا من قبيل الازدواج لا الاتباع، لم يبق الكشف عندهم في حقيقتها متوهماً، ولاحت أسرّة طلعتها لمن كان لها متوسماً وعرفت بأنها جديرة منهم بأن تتقن وتمزى وتمرن. كيف لا وهي متداولة عندهم بين العامة بل الخاصة، ومتأصلة لديهم مذ مئات سنين والشواهد على ذلك ناصة. وحتى إذا اختاروا بعد المذاكرة أن ينشؤوا فيها كتاباً يجعلونني قيّمه ويفوّضون إليّ رتبة التعليم لمن يمّمه، أشار علي من إشارته فوز وغنم، ورضاه فرض وحتم بأن أجمع له من محاسنها نبذاً، ومن كنوزها فلذاً، أودعها كتاباً يصغر قدره

ويكبر قدره. وتقلّ صحائفه وتكثر لطائفه ويفلج به من أبى إلا بخسها وجهل فضلها وقنسها. فبادرت إلى إتمام إشارته وانتهاز هذه الفرصة من غفلة الزمان وشرارته. فقد طالما والله كنت أترقب هذا ولم يساعد عليه الحال. وكأيّ من مرة هممت به فوجدت مع إمكانه المحال، فجمعت له فيه على نكظ من هنا وههنا ما ترتاح إليه أنفس الأولاد في المكاتب، بل الشبان في المراتب..»[1].

وتفصح المقدمة كذلك عن غرض تأليف الكتاب، وهو إعادة مجد العربية في مالطة التي أخذت تسير في مضمار الحضارة الغربية بإقبالها على لغاتها وعلومها الجليلة وهو ما كان يعوز العرب، وينقصهم في معركتها الحضارية. قال مبيناً ذلك ومركزاً على موقع مالطة: «هذا ولما كانت مالطة واسطة عقد المشرقين، ومركز أضلاع الخافقين وكانت العربية فيها من قديم باسقة: ذات عيون دافقة، وأصول زاكية، وقطوف دانية. إلا أنها لم تدوّن في كتب فتأمّ، ولم يروض في مضمارها جواد القلم. ولكن بقيت رهينة رواية الشفاه. ومظنة الالتباس والاشتباه. كانت جديرة الآن بأن تنشد ضالتها. وتستردّ نادّتها فتتقنها أيّ إتقان. وتحسن التصرف بها كل الإحسان. إذ كان أهلها قد اطلعوا على اللغات الغربية فعرفوا سهلها من وعرها. ومازوا بين قُلّها وكُثرها، وعلموا ما تقتضيه الآن الضرورة للغة من المحسنات. ويلزم لأبناء هذا الزمان من الوسائل والأدوات. إذ ما كل وقت تسمع فيه الأراجيز، ولا كل قاض كقاضي تبريز. وإذ كانوا عرباً لساناً. وإفرنجاً عادة وشأناً يتناولون من أوروبا من العلوم الجليلة ما عزّ في بلادنا، وكان جلّ مرادنا. وما كان أصله قدماً منها ومنقولاً عنها. كانوا جديرين بأن يضعوا الأمانة حقها ويشركوا في تجديد حلبة سبقها وعتقها..»[2].

ومن هذا القول يبدو لنا أنّ النزعة النهضية قد طفقت تغزو تفكير الشدياق، وأنه أخذ منذ هذه الفترة يخطط لنهضة اللغة العربية تمهيداً للنهضة العلمية والتقدم الشامل، كما أنه كان يطمح بمبادراته الشخصية هذه إلى تعريب مالطة حتى تشارك في نهضة العربية وتقدّم العرب. وكيف لا تكون كذلك وهي مركز نشيط للبعثات التبشيريّة

---

(1) اللفيف في كل معنى طريف: 3.

(2) اللفيف: 3-4

الانكليزية والأمريكية التي تملك وسائل عمل هامة كالمطبعة والنشريات والأساتذة وغير ذلك. لكن الشدياق كان غافلاً في ما يبدو عما كانت ترمي إليه هذه البعثات من وراء أنشطتها إذ كان هدفها من كل ذلك هو غزو العرب ثقافياً وروحياً، وسياسياً في مرحلة تالية.

وفي نهاية المقدمة يحدّد الشدياق محتوى كتابه وأقسامه فيقول: «وقد كنت أكثرت من الجمع في هذا الكتاب من حِكَم مفيدة، وكلم سديدة. وأمثال أدبية. وحكايات تهذيبية، ونوارد تفكيهية ونكات لغوية يتفكه في حدائقها الخاطر ويتنزه في روانقها الناظر. ثم قسمته إلى ثلاثة أقسام:

- الأول يشتمل على خرافات موضوعة.
- والثاني على أدبيات من جدّ وهزل.
- والثالث على ذكر بعض المشاهير من العرب المتقدمين والمتأخرين»[1].

ويفهم من كلامه أن هذه الأقسام الثلاثة يضمها أكثر من جزء لكنه لم يوفق حسب الظاهر إلاّ إلى طبع الجزء الأول الذي يشمل في استنتاجنا القسمين الأولين. وهذا ما أشار إليه في قوله: «ولما لم ينجز الوقت بما وعد واعترضت عوارض جمة يرضى فيها من الغنيمة بالإياب اقتصرت على طبع الجزء الأول منه. فإن سنحت فرصة لطبع الباقي كان غاية المأمول. وقد سميته باللفيف من كل معنى طريف»[2].

ثم يختم هذا المقدمة بخطاب يتوجه به إلى طالب العربية ناصحاً إياه في أسلوب جاحظي، ومعتذراً عما قد يوجد في كتابه من قصور: «فهاك منه أيّها المتأهب إلى جوب طية العربية، والمشمر للخوض في زواخرها الطمية، نديماً رشيداً، ودليلاً حميداً، وسميراً نديماً، وصديقاً حميماً. إذا استفتى أفتى، وإذا استجدى أجدى، وإذا وعد أنجز ولم يكذب:

وإذا بدا لا تستقلوا حجمه وحياتكم فيه القليل الطيب»[3]

---

(1) ن م: 4.
(2) ن م.
(3) ن م: 4.

هذه هي المقدمة كما وجدناها في الطبعة الثانية للكتاب. ومما افتقدناه فيها من الطبعة الأولى حسب الصلح بحث في أصول وضع الفواصل بين الجمل وعلامات الوقف أي ما يعرف بالفرنسية Ponctuation. وهو أول بحث من نوعه في المؤلفات العربية المطبوعة فيما نعلم. وبعد أن عدد العلامات والفواصل، وقد أصبحت معروفة، قال: «ولعمري لو كان هذا في اللغة الافرنجية لازماً لكان في العربية ألزم لكثرة العطف فيها وملاحظة تفريع الجمل بعضها على بعض، وذلك في غيرها لا يلزم»[1]. غير أننا وجدناه يخصص آخر الطبعة الثانية من كتاب الباكورة الشهية صفحتين لهذه الفواصل. فلعله نقلها إليه من اللفيف. وتلك عادة درج عليها الشدياق في كتبه. وسيمرّ بنا الكلام على تلك الفواصل في فقرة الترجمة اللغوية من فصل الشدياق المترجم.

ويستهل الشدياق بعد ذلك كتابه بذكر فصول تشتمل على مصطلحات ومبادىء وقواعد تعتبر من المفاتيح لطالب العربية ولسنا ندري السبب الذي حمله على ألا يشير إليها في المقدمة كما أشار إلى الأقسام الثلاثة التي جعلها محور كتابه. فمن هذه الفصول نجد:

- الألفاظ المختصرة التي اصطلحت عليها العلماء مثل: رضه: رضي الله عنه. الظ: الظاهر. ح: حينئذ. نا: أخبرنا.. الخ.

- مختصر أسماء الشهور مثل: م: المحرم. را: ربيع الأول. ر: ربيع الآخر. جا: جمادى الأولى. ج: جمادى الأخرى... الخ.

- الأبجدية وطرق كتابتها مبدوءة ومتوسطة ومنفردة ومتطرفة.

- أسماء الحركات من فتح وضم وكسر وتنوين وشدة، ومدة، وهمزتي الوصل والقطع.

- وفي فصل آخر يذكر الحروف مع حركاتها المختلفة حرفاً حرفاً بادئاً بالهمزة فالباء - الخ. بعد ذلك يطبق نفس النسق على حرفين مع مختلف الحركات للمثل

(1) الصلح: 244 تعليق 57.

الواحد بادئاً كذلك بالهمزة مع الباء فالهمزة مع التاء . . الخ . ثم يصل في النهاية الى ذكر كلمات بحروفها الثلاثة .

وفي الدرس الثامن عشر يشرع في ذكر الجمل حسب الأوزان الصرفية المسندة إلى الفاعل، فنائبه، وعلى وزن الأسماء المشتقة من اسمي الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والتعجب، وعلى أوزان الأفعال المزيدة ومشتقاتها من مصدر وغيره. كل هذا دون أن يذكر قواعدها النحوية ولا أسماءها كما تعرف في كتب النحو والصرف عادة .

وهنا لا بد أن نسوق ملاحظة هامة وهي أن الشدياق كان مدركاً كلّ الإدراك بأنه يتجه بكتابه إلى طلبة غير عرب لهذا لجأ إلى الطريقة التحويلية في التمثيل أي أنه أخذ نفس المثال وحوله إلى مختلف الأسماء المشتقة المعروفة في العربية. مثلاً طالب العلم - العلم مطلوب - طلاب العلم - ما أطلبه للعلم - هذا مطلب العلم - ذاك مطلب للعلم - طلبت العلم طلبة - هو شديد الطلبة - لزيد الطالبية - ولعمرو الأطلبية - وللعلم المطلوبية - وزيد طويلب للعلم - فالعلم مطيليب له - الخ .

ولا ينسى في آخر فصل مما اعتبرناه من فصول القواعد أن يذكر طرق كتابة العدد والرتبة . .

بعد ذلك ينتقل الدارس إلى دروس أخرى هي من نوع فقه اللغة كما عرفت في الكتب القديمة. فضمن فصل بعنوان (في كليّات مختلفة) يورد مثلاً: كل شيء من متاع الدنيا عرض، وكل أرض مستوية صعيد. . . الخ. وضمن عنوان (في أوائل منسوبة) يذكر: أول الكتاب فاتحة. وأول الشباب شرخ وريعان وعنفوان وميعة وغلواء. . الخ. وعلى هذا النسق يستعرض عناوين أخرى مثل: ولد الحيوان، أشياء خاصة متفرقة. تخصيص الحسن. تخصيص الطعام. تفصيل الحركة. تخصيص الصوت. تفصيل النظر. تفصيل نعوت بمنعوتاتها. تفصيل حركات الطائر. ذكر صغار الأشياء. ذكر العظيم. . الخ.

ثم يورد في فصل آخر جملة من أمثال العرب. وبهذا ينتهي ما اعتبرناه من المصطلحات المفاتيح والقواعد والمقدمات ليأخذ في ذكر ما اعتبره هو قسماً أول في المقدمة. نعني به الخرافات الموضوعة التي استقاها من كتاب كليلة ودمنة بعد أن

أرفقهما بمغزاها وراعى التدرج من القصر الى الطول.

وأما القسم الثاني من الكتاب وهو الذي سمّاه في المقدمة الأدبيات من جدّ وهزل دون الإشارة إليه ضمن الكتاب، فيبدؤه بنبذة في الحمق وأخبار المغفّلين، فنوادر وحكايات وحكم، وآداب وأشعار، وفقر، وآثار، وأخبار منتخبة في محامد مكارم الأخلاق كالحياء والوفاء بالعهد... الخ. وبهذا المزج بين الهزل والجد يؤكد الشدياق مدلول البيتين اللذين وضعهما على الغلاف الداخلي من الكتاب وهما:

حوى هذا المجلّي الهمّ لهواً   يلذّ به المصلّي والمسلّي
يقول الهزل وهو يريد جدّا   فإن الجدّ مشفوع بهزل

هذا هو محتوى الجزء الأول من اللفيف في كل معنى طريف، وقد لمسنا فيه خاصة حسن الذوق في اختيار النصوص الأدبية. فهي من حيث الموضوع ذات أبعاد تربوية أخلاقية وفكرية سامية، ومن حيث الشكل هي قصصيّة مشوقة: رمزية آناً هزلية آناً آخر، ترغب التلميذ فيها بلغتها العربية الأصيلة، وبأسلوبها المتين العذب البعيد عن التكلف والتصنع.

كما لفت نظرنا بتوخّيه حروفاً جميلة الخط بارزة مشكولة في الفصول الأولى، ثم تخلّص من ذلك ليقينه بأن التلاميذ بعد قد اكتسبوا مقاليد القراءة الصحيحة. وهكذا فإن طريقة التدرج قد روعيت في الكتاب سواء في الخط أو في الشكل أو التحولات النحوية والصرفية أو النصوص.

ومن محاسنه أنه لم يعتمد المقابل الأعجمي لتوضيح قواعده وتفسير كلماته فقد جاء كما لاحظنا في طبعته الثانية عربياً كله ليس فيه أي كلمة أجنبية وهي أفضل طريقة لتعليم اللغات كما هو معروف اليوم.

ومما اعتبرناه من محاسنه كذلك أنه اتبع في فصول القواعد اللغوية الطريقة التطبيقية على الأمثال لا الطريقة النظرية كما هو حال الكتب القديمة التي كانت ترى أن القاعدة هي الهدف، أما الأمثلة فهي وسيلة ليست ذات بال. وهو خلاف ما سيقوم به في كتابه (غنية الطالب) الآتي ذكره. ولعل نوع التلاميذ الذين توجه إليهم بكتابه ومستواهم قد فرضا عليه هذا الاختيار التطبيقي. وهو منهج، مثالي في تعليم اللغات.

ومع كل ذلك فإن مآخذنا على الكتاب يمكن حصرها فيما يلي :

ـ انـه اعتمد في فصـول الدروس النحـويـة والصـرفيـة على أمثلة قليلة تتكـرر وتتحول من صيغة إلى أخرى. وهذه الطريقة وإن كانت أبين وأوضح للتلميذ إلا أنها تحصره في دائرة ضيقة من الأمثلة. وهو ما يقيد ملكته اللغوية وخياله.

وفي دروس القراءة اعتمد الطريقة التقليدية في التعليم باعتماده على الحرف، فاللفظة، فالجملة فالنص، أي أنه اعتمد طريقة التهجئة التي ترمي إلى مهارة القراءة. وهذه الطريقة هي المعروفة عند اللسانيين بالطريقة المباشرة «التي افترض أصحابهـا خطأ بأن الطالب يتعلم اللغة الأجنبية بنفس الطريقة التي يكتسب بها لغته القومية أي عن طريق التعرض لكميّة ضخمة من الكلام المستمر دون نظام، ودون تحديـد، أو تقييد، أو تنظيم للمواد اللغوية التي ينبغي أن يتعرض لها»[1]. بينما الطريقة الحديثة ترى «أن المفردة يجب أن تـدرس في نظام. ولا بـد أن تكون من الأكثـر تداولاً على الألسنة. وللوصول إلى حصر ذلك لا بد من القيام بعملية إحصائية»[2].

ـ وكذلك وقـع الشديـاق في خطأ آخر هو أنـه استقى كل نصـوصه من الأدب العربي القديم، وهي، وإن كانت كما قلنا ذات أسلوب حسن إلا أنها لا تتصل بالحياة العربية المعاصرة كلاماً وأسلوباً وقضايا.

ـ ومما يعاب عليه أيضاً ما أورده من المترادفات نقلاً عن الكتب اللغوية القديمة لتمكين التلميذ من زاد لغوي يتصرف فيه وقت الكتابة، لكنه كان زاداً عقيماً جامـداً محنطاً حيث لا يصلح ذلك إلا للمتقدمين كما أنه لم يرد في جمل تنبض بالحياة.

هذه هي بعض المآخـذ التي حرصنا على تسجيلها هنا. فهل كانت هي السبب في تقاعس المالطيين عن الإقبال على العربية وقلة الاستفادة من كتابه (كما جاء) في قوله: «وظل الفارياق معالجاً للبخر وقـد ضاق بهم ذرعـاً إذ لم يحصل من عـلاجهم فائدة فأصبح يحاول التملّص من هذه الحرفة»[3].

---

(1) خرما. أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: 49.

(2) ن م: 49-57.

(3) الساق: 565.

وأياً كان الأمر فإن كتاب اللفيف هذا هو من الكتب الأولى في تعليم العربية لغير الناطقين بها، والظاهر أنه كان يحظى لدى المتعلمين في عصره بشهرة إذ أعيد طبعه بعد أكثر من أربعين سنة بالآستانة، ونعت بأنه «من أحسن مؤلفاته»[1]، وأنه «وضع في أسلوب يمكن وصفه في ذلك الوقت بأنه حديث»[2]، وأنه «مجموعة صغيرة الحجم كثيرة الفائدة فيها من قيمتي مؤلفها الكثير من متانة اللغة، والنافع من حرية الفكر»[3]. ومن الواضح أن طريقته التي بُنِيَ عليها بالرغم من هذا الإطراء أصبحت تحتل اليوم قيمة تاريخية بعد التطور الذي لحق طرق تعليم اللغات للأجانب عربية كانت أو غيرها.

2 ـ «غنية الطالب ومنية الراغب» أو تبسيط النحو العربي:

موضوع هذا الكتاب هو دروس في النحو والصرف وحروف المعاني. وهو يشتمل على مقدمة وجزء أول في الصرف به خمسة وثلاثون درساً زاد عليها في الطبعة الثانية درسين هما: في الوقف، وفي الإعلال، مع تقديم وتأخير في غيرهما. كما يحتوي على جزء ثان في النحو بـه ستة وستون درساً أضاف إليها في الطبعة الثانية درساً هو: في الحكاية، وعلى جزء ثالث في تفصيل العوامل من الحروف وغيرها مرتبة على حروف المعجم مع زيادات وتغيير في ترتيب الحروف في الطبعة الثانية مثل نقل حرف الألف من أول الجزء إلى آخره حيث وضعه قبل الياء.

وأضيفت في الطبعة الثانية خاتمة جاء فيها أن هذا الكتاب كان «جارياً تدريسه في المكاتب الميرية (أي الحكومية) في الممالك العثمانية، بل في كثير من الممالك الاسلامية»[4]. ثم أردف كل ذلك بتقاريظ عدة قالها عدد من مشاهير علماء عصره تبرز مزايا الكتاب وقيمته العلمية.

وكانت دوافع تأليف هذا الكتاب ثلاثة أبرزها الغيرة على العربية والرغبة في تسهيل قواعدها المتشعبة واختصارها، وهذه من أولى الدعوات إلى إصلاح النحو العربي في العصر الحديث، قال مستعرضاً ذلك وموضّحاً: «أما بعد فإني رأيت كثيراً

---

(1) فانديك: 407.
(2) الصلح: 45.
(3) نصر، نسيم. الأديب: 45.
(4) غنية الطالب (ط: 2): 278.

من ذوي الفهم والفطنة يحجمون عن تعلم العربية مع حرصهم عليها وتشوّقهم اليها. وذلك لتشعّب قواعدها وتبدّد فرائدها. وقد طالما خلج ضميري وشغل تفكيري أن يتصدّى أحد لتسهيل مصاعبها وتيسير مطالبها في مؤلف خال عن التطويل والتعليل والتأويل إلى أن أوعز إليّ من له الأمر المطاع والإحسان والاصطناع حاوي المزايا الزكية وحامي ذمار العربية حضرة صاحب الدولة صفوت باشا ناظر المعارف العمومية في أن أؤلف رسالة في هذا الفن تكون سهلة الترتيب واضحة التبويب على المنوال الذي كان يخطر ببالي وينمّي آمالي، فبادرت لامتثال أمره فرحاً مسروراً واستبشرت بأن عملي هذا لا يلبث أن يصير اثراً منشوراً وذكراً مشكوراً، فحررت هذه الرسالة على وقف المرام وإن كانت من قبيل العجالة في كوارث أيام تعطلت بها الجوائب عن الجواب ما بين الأنام فكنت لتعطيلها مبتئساً، وبهذا التأليف مستأنساً. وما المقصود به سوى تسهيل العبارة على قدر الإمكان ولا سيما لمن كان غريباً عن هذا اللسان فإذا تمكن الطالب من قواعدها الكلية، وأراد بعدها الوقوف على متفرعاتها الجزئية، راجع فيها الكتب المطولة والشروح المفصلة»[1].

وهكذا يتضح لنا أن هدف الشدياق هو تبسيط النحو العربي وجعله في متناول الدارسين المبتدئين من عرب وغيرهم. ولا ننسى أنه صوّر لنا في كتابه الساق ما كان يلاقيه ذانك الفتيان الدرزيان اللذان درّسهما أخوه أسعد مبادىء النحو العربي، بل لنقل ما كان لقيه علماءالنحو مثل الفراء والكسائي والزمخشري حتى إنهم ماتوا ولم ينهوا قواعد هذا العلم[2].

بعد هذا لم يفت الشدياق أن يذكر المصادر التي عاد إليها ربما ليطمئن معاصريه الذين قد يشككون في قيمة تأليفه. وهذه المصادر التي نفهم منها سعة اطلاع الشدياق ومعرفته الدقيقة بكتب النحو العربي وقضاياه هي كما جاءت بصريح عبارته: «وقد اعتمدت في النقل فيه على شرح العزي، وشرح الشافية، وعلى الشذور، وشرح الألفية للأشموني، وشرح الكافية وشرح شواهد التحفة الوردية، وشرح درة الغواص، والكليات، وغير ذلك من الكتب المعول عليها»[3]. هذا عن مصادر

---

(1) غنية الطالب (مقدمة ـ ط: 1) : 2-3.

(2) الساق: 132.

(3) ن م: 3.

قسمي الصرف والنحو أما ما يتعلق بالقسم الثالث أي قسم حروف المعاني والظروف وغيرها فقد جمعه من كتاب مغني اللبيب لابن هشام وغيره[1].

ويؤكد الشدياق بعد ذلك على سهولة كتابه فيقرر أنه بإمكان الطالب أن يلمّ بدروسه النحوية والصرفية في ثلاثة أشهر إذا تعلم منها في كل يوم درساً واحداً. هذا إذا لم نقرأ حساباً لتلك الدروس القصيرة التي يمكن تناول اثنين منها في اليوم الواحد.

والمظنون أن الشدياق لما كتب هذا الكتاب كان خاضعاً لتأثير كتاب بحث المطالب، لجرمانوس فرحات. وهو ما يتضح لنا من العنوان المسجع غنية الطالب ومنية الراغب. وكذلك من بنية الكتابين. فجرمانوس قسم كتابه إلى أبواب، والباب إلى أقسام، والقسم إلى بحوث، والبحث إلى مطالب. ثم يورد أحياناً تنبيهاً. أما الشدياق فقسّمه إلى أجزاء، والجزء إلى دروس. وربما أورد بعد بعضها تنبيهاً.

إن مزية الشدياق تكمن في أنه جعل كتابه احتجاجاً على الحشو والاستطرادات المرهقة لطالب النحو، فحاول التخلص منها بتوخّيه الاختصار والوضوح، وإن كان حافظ على الطريقة القديمة في عرض المسائل وتعريفها والتحقيق فيها، وذكر بعض الشذوذات وأوجه الآراء فيها حتى الشواهد لم يستطع أن يغير منها إذ اعتمد فيها كل الاعتماد على ما ورد في الكتب القديمة من أشعار وآيات وأحاديث وكلام قبائل.

وفي قسم الصرف لم يعتمد الشكل الكامل للأفعال، بل لم يشكل منها إلا ما كان محلّ التباس غير أنه صرف الأفعال مع جميع الضمائر على غرار ما هو موجود في كتب الصرف الحديثة.

وإذا انتقلنا الى الجزء الثالث نجد أن الجهد الشخصي يكاد ينعدم تماماً. فقد نقل كتاب المغني بلفظه مع تغيير طفيف سواء في ترتيب الكلمات معجمياً، أو إضافة بعض الحروف التي لم يوردها ابن هشام، أو اختصار بعض الأقوال، أو طرحها تماماً. ومن هنا يحق لنا أن نقول إن الشدياق قد اختصر المغني واستدرك عليه بما

---

(4) ن م.

وجده عند غيره سواء في طبعته الأولى أو الثانية، وأنه كان أكثر احتراماً للترتيب الأبجدي من ابن هشام، إلا أنه تردد أحياناً في وضع بعض الكلمات إلى درجة أنه كررها، فابن هشام مثلاً وضع الألف في آخر معجمه. أما الشدياق فوضعها أولاً لكنه في طبعته الثانية وضعها آخراً دون أن يحذفها من الأول.

إن الشدياق في هذا الكتاب لم يكن مجدّداً ولا مصلحاً للنحو العربي بالرغم من إحساسه بمشكلاته كما بينا ذلك آنفاً، لأن غايته الأولى فيما نرجح إعداد كتاب مدرسي مبسط يدرّ عليه ربحاً، ويشغّل مطبعته في وقت ضيق نفسي ومادي بسبب تعطيل جريدته. ثم إنّ المدة القصيرة التي استغرقها التأليف لم تكن كافية لإعمال الفكر والتجديد بقدر ما هي كافية للتلخيص وعلى أقصى تقدير للتشذيب.

على أنه إذا فات الشدياق في هذا الكتاب التجديد بأتم معنى الكلمة في النحو العربي، فإن شيئاً من ذلك يمكن جمعه من بعض كتبه الأخرى مثل سرّ الليال والجاسوس والجوائب وكذلك من كتاب «المحاورة الإنسية في اللغتين الانكليزية والعربية» الذي نقتطف منه مثالاً من اجتهاده في تخليص النحو العربي من التقعيدية المعنتة لدارسه كان قد اكتشفه من مقارنته بين النحويين العربي والانكليزي في باب الإضافة. فقد وجد أن الانكليز لا يفهمون من المضاف والمضاف إليه إلّا المالكية» وأن طرقهم فيها لا تتجاوز نوعين حدّدهما لنا في قوله: «والمالكية والإضافة عندهم على نوعين، أحدهما ما جعل بين المضاف والمضاف إليه لفظة «أف» بضم الهمزة. والثاني ما قدم المضاف عليه على المضاف وألحق به حرف السين. وكثيراً ما يفصلون بين المضاف والمضاف إليه نحو: «كان الوصول في يوم كذا أف الأمير فلان. وهذا الفصل استعملته العرب نظماً ونثراً ولكن تحاشاه المولودن»[1]. ويستطرد الشدياق بعد ذلك إلى ذكر ما أحسّ به من إشكالية الإضافة في النحو العربي فيقول: «وهنا ملاحظة وهي أن قول النحاة عندنا أن مفهوم الإضافة لا يتعدى اللّام، ومن، وفي، فيه حظر (لعلها حصر) وتضييق. فإن الاضافة تابعة للفعل. فإذا كان الفعل يتعدى بعلى، أو بعن، أو بالباء، قدرنا هذه الحروف بين المضاف والمضاف إليه.

---

(1) المحاورة الإنسية: 109-110.

نحو: صلاة الجنازة، ومحافظة الصلاة. فالمقدر هنا على. ونحو قوله دأب زيد أن يدعو على عمرو. وعمرو لا يبلغه دعاءه. ومثال عن: الناس قد رغبوا في الجهل عن العلم. فما أقبح رغبة العلم. ونحوه ذبّ الحقيقة، وإمساك الكلام، ورمي القوس. ومثال الباء: التحاف الثوب وإجراض الريق، وفوز الرجاء. على أن في لا تختص بالظرف كما يتوهم وإنما تتبع الفعل كغيرها. نحو: زهد الدنيا منقبة، وطمع المال مثلبة. وما حملني على هذا الاستطراد إلّا كثرة تعجبي من دعوى الحصر إذ لم أر له وجهاً حتى إن بعضهم حصر التقدير في اللام. قال العلّامة الأشموني: ذهب بعضهم إلى أن الإضافة بمعنى اللام على كل حال. وذهب سيبويه والجمهور إلى أن الإضافة لا تعدو أن تكون بمعنى اللام، أو من. وموهم الإضافة بمعنى في، محمول على أنها بمعنى اللام توسعاً. لكنه روى أولاً عن بعضهم أنها ليست على تقدير حرف مما ذكروه، ولا على نيته. وهو أغرب من دعوى الحصر. فإذا كان رأيي مخالفاً للحصر فلي أسوة بغيري وإن هو إلا رأي سنح لي»[1].

ونحن لا نملك أمام تعليل الشدياق هذا إلا الاعتراف بوجاهته وقوته أمام أقوال النحاة الذين حصروا الإضافة في الحروف: في، ومن، واللام، وانه إذا لم تصح في، ولا من، فإن الإضافة تكون بمعنى اللام. وهو ما ينكره الشدياق كما ينكر عدم التقدير على أي حرف آخر فالتقدير حسب الشدياق صلاة على الجنازة في صلاة الجنازة أوضح من تقدير اللام في قولنا صلاة للجنازة على معنى الملكية. ولا شك أنّ هذا الاجتهاد من الشدياق جدير بأن يُولَى حقه من الاعتبار، وأن تدرجه المجامع العلمية العربية في مشاريعها ليعتمد في كتب النحو والمناهج التعليمية.

وعلى كل حال فإن عمل الشدياق في كتاب غنية الطالب له قيمته في الإحساس بمشكلة النحو العربي ومحاولة تبسيط قواعده في كتاب مختصر. وبصرف النظر عن كل ما يمكن أن يعاب به فإننا لا ننكر عليه أنه كان مرحلة من مراحل التأليف المدرسي للغة العربية لا بد من التوقف عندها. نقول مرحلة لأنه كان لظهوره لأول مرة صداه البعيد عند معاصريه. فقد قرظه جماعة كما رأينا، ونقده آخرون وألفوا كتباً في

---

(1) المحاورة الإنسية: 110.

نقضه ونقده أي أنه أحدث حركة علمية عادت على العربية بالخير بحثاً وتأليفاً.

وعلى سبيل المثال نذكر سعيد الشرتوني الذي ألف كتيّباً سماه «السهم الصائب في تخطئة غنية الطالب» فانبرى الشيخ إبراهيم الأحدب يردّ عليه في كتيّب عنوانه «رد السهم عن التصويب وإبعاده عن مرمى الصواب بالتقريب»، وكذلك وضع الشيخ يوسف الأسير كتاباً رد فيه على الشرتوني سماه «رد السهم للشهم»[1].

ولم تكن هذه الردود التي طغى عليها السخر والتهكّم المفضوح صائبة غالباً. فمن النموذج الذي أورده لنا مارون عبود دل الشرتوني على سوء فهم في نقده الشدياق. وذلك عندما اعترض على قوله «لا يوجد في العربية ساكنان في كلمة واحدة إلا عند الوقف نحو هذا كتاب، أو في حرف لين بعده حرف مدغم نحو دابة ودويبة.. الخ. بأنه خطأ بديهي لوجود ساكنين وثلاثة وأربعة كيرمي ويستقصي واستغفار الى آخر ما ذكره»[2]. وسوء الفهم هنا واضح لا يحتاج إلى تبيين.

كان هذا هو أحد الأثرين المباشرين لتأليف الشدياق غنية الطالب ومنية الراغب في الصرف والنحو والمعاني. أما الأثر الثاني فإقبال اللبنانيين أسوة بعمل الشدياق في هذا الكتاب وفي غيره على التأليف في اللغة. فنظم الشيخ ناصيف اليازجي أرجوزة «جوف الفرا» دوّن فيها أبواب النحو على غرار ألفية ابن مالك فانبرى له الشيخ يوسف الأسير يخطئه في كتاب سماه «إرشاد الورى في تخطئة جوف الفرا» وقد توالت الكتب اللغوية بعد هذه الحركة في القرن التاسع عشر تصدر في لبنان بأقلام لبنانية الى يومنا الحاضر هذا. فكأن كتاب غنية الطالب كان طالع يمن على التأليف اللغوي اللبناني الذي ازدهر أيّما ازدهار.

IV ـ مكانة الشدياق المؤلف المدرسي

ومما سبق من البحث والتحليل ومن مجموع ما اطلعنا عليه من تآليف الشدياق المدرسية، وكذلك مما أصدرته مطبعته لغيره من القدامى والمحدثين نستنتج أن

---

(1) الصلح: 125. وعبود، صقر لبنان: 76.
(2) عبود. ن م: 78.

الشدياق قد أسهم إسهاماً فعالاً في نشر التعليم بتوفيره الكتاب المدرسي للآلاف من التلاميذ العرب المتعطشين الى المعرفة، كما أسهم في تجديد الكتاب المدرسي العربي وإصلاحه حتى يلائم الحياة العربية الجديدة النازعة الى التطور والتحول الحضاري. ولا عبرة لمن يريد التهوين من خطوات الشدياق هذه، لأنها كانت مرحلة لا بد منها، عليها ستنبني الخطوات التالية، حتى نصل إلى ما نعرف اليوم من مكانة في صناعة الكتاب المدرسي العربي.

شيء آخر لا بد من ذكره هنا هو أن الشدياق كان بكتبه المدرسية من أبرز العاملين في عصره على نشر العربية بين الأجانب، وعلى نشر لغاتهم خاصة الفرنسية والانكليزية بين العرب أنفسهم. ولعله بهذا العمل، إذا غضضنا الطرف عن جوانبه المادية، كان يهدف إلى تحقيق تقارب لغوي وحوار حضاري بين الشعوب بإمكان العرب أن يجنوا منهما ثماراً يانعة تساعدهم على التقدم والنهضة، وفهم أعمق للحضارة الأوروبية التي حجبها عنهم حب الاكتفاء بما عندهم، والتعصب، والجهل بما يدور خارج حدودهم.

الفصل الثاني
الشدياق المترجم

****

I ـ الشدياق والترجمة

لقد أدرك الشدياق مبكراً فاعلية الترجمة في نهضة الشعوب، فنوّه بها سنة 1836 عندما أخذ يحثّ قراءه على تعلم اللغة الانكليزية في مقدمة كتابه، «الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية»، ثم كرر نفس الدعوة سنة 1840 في مقدمة كتابه «المحاورة الإنسية في اللغتين العربية والانكليزية» الذي ورد فيه خاصة ما يلي: «هذا ولما كانت اللغة الانكليزية الآن غرسها ناضراً. وبدرها زاهراً. وبحرها زاخراً. ونوؤها ماطراً. وقطوفها دانية. وموادها غزيرة طامية. وكانت العربية قد بعد عهدها وأصلها. وتقاعس عن معرفتها أهلها. وخلفها في المخاطبات والمحاورات فرع قاصر. لا يغني عنها ولا يكفي للإفصاح عما يجول في الخاطر. كانت الترجمة من الانكليزية تقضي جمع كلا الأمرين: الأصل والفرع. إذ كان في الأول غزارة المواد والجمع. وفي الثاني إمكان التخلق بهذا العصر الغريب الوضع. فأما إن أدِّيت العبارة بالعربية الفصحى فيفوت شمول الفائدة. وإن أُديت بالمتعارف لم نجد من مواده ما يكفي وارده ويغني قاصده. ثم لما كان المراد من طبع هذا الكتاب عموم النفع لمطالعيه. وتسهيل العبارة على ما يطلبه المقام ويقتضيه. أثبتنا فيه بعض كلمات ممّا هو جار الآن على ألسن بعض أهل العربية دون البعض الآخر. ومما لم يُطّلع له على مرادف في العربية الفصحى فيشهر. وذلك تأديةً للترجمة حقّها وتحريضاً لأهل العربية على أن يجروا من مولّد كلامهم ما يقيهم الشَّرَق باللّغات الأجنبية ويكفيهم بثقها. . .»[1].

---

(1) المحاورة الإنسية: 101-102

وكان توجّه الشدياق إلى فن الترجمة نتيجة عوامل أربعة على الأقل هي : اتصاله بالوقائع المصرية للترجمة فيها عن التركية. واطلاعه على اللغات الأجنبية، والتدريس بمالطة، والدور الذي تقوم به في يقظة الأمم وتطورها كما لمح إليه في الفقرة السابقة. ثم تسنّى له أن يتعاطاها في جميع مراحل حياته بلندن وباريس حيث سيتعلم الفرنسية، وتونس والآستانة. وكل هذا يدل على أن الترجمة كانت فنّاً ملازماً للشدياق إما احترافاً أو رافداً ثقافياً وحضارياً يلتجىء إليها كلّما عزّ العمل، أو استهواه الإصلاح والتجديد وتطعيم العربية بما يستجدّ في تلك الثقافات الأجنبية من مصطلحات وأفكار ومذاهب.

II ـ مترجمات الشدياق

لمعرفة مترجمات الشدياق ونشاطه في فنّ الترجمة يجدر بنا أن نتتبع ذلك من خلال المحاور التالية:

1 ـ ترجمة الألفاظ الحضارية ووسائلها:

كان إحساس الشدياق بهذه القضية قد تأتّى له من ممارسة الكتابة أولاً، وثانياً من مشاهدته أبناء اللغة العربية يعدلون عنها إلى عامية ركيكة، أو إلى لغات أجنبية زاعمين «أنّ اللغة العربية لا تصلح في هذا الزمن.. ولا بد من الاستعانة بكلام الأجانب»[1]، يقولون هذا وهم مع ذلك عاجزون عن تقليد تلك اللغات فإذا هم يخطئون فيها كتابة وتعبيراً[2].

ويبحث الشدياق عن سبب هذا الوضع المزري الذي آل إليه العرب ولغتهم فيجد أنّ ذلك يعود إلى:

ـ قصور العرب وعجزهم عن التعامل مع لغتهم وهو ما أدّى إلى تخلفها لأن اللغة إنما تحيا بالاستعمال وتغذيتها بالجديد دائماً. وبهذا القصور ردّ على الناعين على العربية فقال: «كلا وربك ما برّوا ولا صدقوا وما دروا أنهم بالذي عاب نفسه

---

(1) الجاسوس: 3.

(2) كشف: 359.

لحقوا لأنهم ما قالوا ذلك إلا لحرمانهم منها وقصورهم عنها»[1].

ـ استهانتهم بلغتهم وإهمالهم لها إعجاباً ببهرج اللغات الأجنبية رغم أنه يوجد في العربية ما يغنيهم عنها. وإلى هذا أشار بقوله: «بيد أن العرب والحق أقول لم يقدروها حقّ قدرها ولا عرفوا أنها الفاضلة وغيرها المفضول. ألا ترى أنهم عدلوا عنها إلى لغات العجم فاتخذوا من هذه ألفاظاً وهي في لغتهم أفصح وأحكم وأعذب منطقاً وأبهى رونقاً»[2].

ـ افتقار العربية إلى المصطلحات الحضارية وهو افتقار لا يعيبها في حد ذاتها لأن اللغة ـ أية لغة ـ في حاجة دائمة من حيث هي ظاهرة اجتماعية الى التجدّد والتنامي المستمر، فهي والحياة في علاقة جدلية دائمة تخلفاً ورقياً. وهذا ما دلّ عليه الاستقراء التاريخي للغات، إذ لا يمكن لها أن توجد تامة الكلمات دفعة واحدة. ومن هنا يمكن القول بأنه «لا شك في أن مفردات العربية غير تامة بالنظر إلى ما استحدث بعد العرب من الفنون والصنائع مما لم يكن يخطر ببال الأولين وهو غير شين على العربيّة إذ لا يحتمل أن واضع اللغة يضع اسماً لمسميات غير موجودة»[3].

وانطلاقاً من إحساس الشدياق الشديد بحاجة العربية الى نقل الألفاظ الحضارية والمصطلحات الجديدة ممّا هو مستفيض عند الغربيين الذين اعتقدوا «أن لغاتهم حسنة لا تحتاج إلى تهذيب، وقد قوّى اعتقادهم هذا ما يخترعونه من الآلات الغريبة مما هو معدوم عندنا فإذا اعترضنا عليهم في أساليب اللغة سألونا عن أسماء تلك الآلات بلغتنا إفحاماً لنا»[4]، نَجِدُهُ يبحث عن حلول لهذه القضية الخطيرة واقتراح ما يراه كفيلاً بتوسعة الطاقة التعبيرية الحضارية للغة العربية خاصة، وتطوير المعجم العربي عامة، فيذكر الوسائل التالية:

ـ **التعريب**: وهو نقل الألفاظ الأعجمية بصيغتها وحروفها. ويرى الشدياق أن هذه الظاهرة معروفة لدى كل اللغات وقتما تدعو الضرورة إليها فيقول: «ولا شين في ذلك فإن جميع اللغات يستعير بعضها من بعض»[5]، لكنه يحترز منه في غير

---

(1) الجاسوس: 3.
(2) ن م.
(3) كنز: 202/1.
(4) ن م.
(5) الجاسوس: 212.

الاضطرار إليه فيقول: «وإنما الشين علينا الآن في أن نستعير هذه الأسماء من اللغات الأجنبية مع قدرتنا على صوغها من لغتنا»[1].

وموقف الشدياق هذا نابع من الغيرة على العربية والدفاع عن صفائها أمام كثرة الأعجميات التي تسرّبت إليها «من دون سبب موجب، فإن من يستعير ثوباً من آخر وهو مستغن عنه يحكم عليه بالزيغ والبطر»[2].

ويتوقع الشدياق معترضاً على رأيه هذا الذي قد يُوسَم بالسلفية والجمود بحجة أن «دخول الألفاظ العجمية في العربية غير منكر. وكل لغة من اللغات فلا بد من أن يكون فيها دخيل. فاللغة هي بمنزلة المتكلمين بها. فلا يمكن لأمة أن تعيش وحدها من دون أن تختلط بأمة أخرى وهذا هو أصل التمدن»[3].

ولكن الشدياق لا يرضى بهذا الاحتجاج الذي سينوء به كاهل العربية باسم التمدن حتى يفقدها شخصيتها وصفاءها ورواءها وما به تمتاز على غيرها من اللغات فيقول: «والجواب أن هذا الدخيل إنما يغضى عنه إذا لم يوجد في أصل اللغة ما يرادفه أو لم يمكن صوغ مثله. فأما مع وجود هذا الإمكان فالإغضاء عنه بخس لحق اللغة لا محالة وإلا للزم المستعربين أن ينطقوا بالباء والكاف الفارسيتين أو أن يقدموا المضاف إليه على المضاف..»[4]. ثم يتوجه إلى أنصار التعريب في عصره الممثلين في محرري مجلة روضة المدارس[5]، فيدعوهم إلى الكف عن هذا المذهب بقوله:

(1) كنز: 202/1.
(2) ن م.
(3) ن م.
(4) ن م: 202-203.
(5) روضة المدارس هي مجلة أدبية علمية نصف شهرية صدرت سنة 1870 بمصر برئاسة الطهطاوي يشترك في تحريرها نخبة من العلماء والادباء منهم عبدالله فكري واسماعيل الفلكي وبدر الحكيم وعلى مبارك وحسين المرصفي ومحمد قدري وصالح مجدي وحمزة فتح الله وغيرهم. ولما مات الطهطاوي تولاها بعده ابنه علي فهمي الذي كان يعاونه في حياته. وكانت وزارة المعارف توزعها على الطلبة. وقد ظلت تصدر ثماني سنوات. انظر: زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية: 414/4، والشيال، رفاعة الطهطاوي (سلسلة نوابغ الفكر العربي): 52-53، والموسوعة الميسرة... الخ.

«فالمرجو إذاً أن من همة كتاب الروضة ولا سيما العالم الشهير عزتلو رفاعة بك أن يريحونا من الألفاظ العجمية أراحهم الله وأغناهم عن التعريب الذي هو أشد عذاباً على من عاناه»[1].

هذا هو رأي الشدياق في التعريب وهو رأي يعبر عن أصالة وانفتاح في وقت واحد. والباعث عليه هو الحرص على سلامة اللغة العربية وصفائها من الهجنة، لكنه إن رفض التعريب ولم يتسامح مع استعماله إلا عند الضرورة تماماً كما قرر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الأولى سنة 1934 جواز «أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجمية عند الضرورة على طريقة العرب في تعريبهم»[2] فإنه يقترح علينا لنقل الألفاظ الحضارية وتنمية اللغة العربية وسائل أخرى غير التعريب. ويتجسم ذلك في وسيلتين استنتجناهما من ردّه السابق على المحبّذين للتعريب هما: المرادف للفظ الأجنبي أو صياغة مثله عن طريق الاشتقاق، والنحت.

ـ **المرادف**: ويقصد به الشدياق تلك الكلمات التي استعملها العرب في جاهليتهم وإسلامهم سواء كانت كلمات عربية أصيلة أو مولّدة. ويدافع الشدياق عن هذا الصنف الثاني من الكلمات التي «لم يصطلح عليها إلا لعدم وجود مرادف لها في اللغة فصارت من هذا القبيل جزءاً ضرورياً منها. كيف لا! والذين اصطلحوا عليها كانوا أئمة وَرِعين فلو لم يروا لها لزوماً لما تداولوها»[3]. وكان قد لام الفيروز أبادي في القاموس على إهماله هذه المصطلحات حتى إنه جمع منها نحو خمسة كراريس نوى وضعها في خاتمة جاسوسه مع مقدمة ينتصر فيها للمولدين[4].

ـ **الاشتقاق**: وهو الوسيلة الثانية لنقل المصطلحات إذا انتفى المرادف. ويمثل الاشتقاق للغة العربية خاصية ذات طاقة هائلة للتوليد والتكاثر قلّ أن توجد في غيرها حتى ارتبط بها ارتباطاً كلياً فيقال إن العربية لغة اشتقاقية. ويقول الشدياق في هذا

---

(1) كنز: 206/1.

(2) حمادي، حركة التصحيح اللغوي: 295.

(3) الجاسوس: 34.

(4) ن م: 520.

السياق: «أما الاشتقاق وسائر الأساليب الأخرى فليس لسائر اللغات كما للعربية. فمن ينظِرهُنّ بها فقد جاء نكراً. فهي بذلك أفضلهن وأشرفهن وأكملهن. فهنّ الفقيرات وهي الغنية. وهنّ المتشاكسات وهي السوية. كيف لا وفي غيرها ترى اسم الفاعل من مصدر واسم المفعول من آخر! فما مثلهن إلا مثل الثوب المرقّع والوجه القبيح المبرقع. وما مثل العربية إلا مثل دوحة ذات أفنان في كل فن منها أفنان لا يزال ظلها ظليلاً ضافياً وموردها عذباً صافياً»[1].

وأهمية الاشتقاق تتجلّى في أنه يحافظ على سمت العربية وعبقريتها عند نقل الأسماء الجديدة إلى العربية، خاصة إذا علمنا «أن أكثر هذه الأسماء هو من قبيل اسم المكان أو الآلة. وصوغ اسم المكان والآلة في العربية مطّرد من كل فعل ثلاثي. فما الحاجة إلى أن نقول فبريقة أو كارخانة ولا نقول معمل أو مصنع، أو أن نقول بيمارستان ولا نقول مستشفى، أو أن نقول ديوان ولا نقول مأمر، أو أن نقول اسطرلاب ولا نقول منظر»[2].

ويرى الشدياق أن الاشتقاق ليس صالحاً للكلمات العربية الأصول عند ترجمة الكلمات الأجنبية بها فقط. بل إنه سائغ التطبيق على الكلمات الأجنبية نفسها إذَا أحوجنا نقلها إلى التعريب. ويكون ذلك بصياغة فعل رباعي منها وما يتصل به بعد ذلك من مصدر واسمي الفاعل والمفعول وغيرهما من المشتقات. وإلى هذه المرونة في إخضاع اللفظ الأجنبي للقوالب العربية أشار الشدياق في افتتاحية العدد الأول من الجوائب بقوله: «واعلم أن الفعل الرباعي أكثر الأفعال مطاوعة لتوسيع اللغة. وشاهدي ما روي من أنه قدّم الى عليّ كرّم الله وجهه شيء من الحلواء فسأل عنه فقالوا: للنيروز. وهو أول يوم من السنة معرب نوروز، فقال: نَيْروزُونَا كلّ يوم. وفي المهرجان مَهْرِجُونا كل يوم». وهكذا يتدخّل الاشتقاق في تنزيل المعرب المنازل العربية.

ـ النحت: ومن الوسائل التي يقترحها الشدياق «لاختراع ألفاظ تسدّ مسدّ

(1) سر: 3. وانظر كنز: 191/1 حيث أشار إلى نفس خاصية الاشتقاق.

(2) كنز: 202/1.

الألفاظ العلمية والاصطلاحية التي نجدها في كتب الإفرنج نحو التلغراف والغاز وما أشبه ذلك»[1] هو النحت. وعن أهمية هذه الوسيلة عنده يقول: «وأحبّ ذلك إليّ باب النحت»[2].

وبعد أن يعرف النحت بما نقله عن السيوطي في المزهر. وهو «أن تكون الكلمة من كلمتين كما ينحت النجار خشبتين ويجعلهما واحدة كشقحطب فإنه منحوت من شق وحطب» مما يدل على أنه صورة من صور الاشتقاق يقول إن «هذا النوع تقصر عنه لغات الافرنج تقصيراً، وإن يكن التركيب فيها مستفيضاً مشهوراً ويردّ طرف العائب حسيراً. ويا ليت أهل زماننا يتخذون منه أسماء ناصة على ما حدث من الأشياء مما لم يره أسلافهم إذاً لأغناهم عن التعريب وكفاهم اختلاف التسمية، ولم يكونوا جاؤوا أمراً فريّا. فإن أسلافنا الذين نهجوا لنا هذا المنهاج إذا قفوناهم نحن وأكثرنا منه فلا تثريب علينا، فأما إذا جعلنا لها أسماء من باب الإضافة أو النعت كما يقولون مثلاً سفينة النار، وميزان الهواء، والنظارة المكبرة فإنها تأتي مستطيلة. ونحن الآن في زمن يقضي بالتخلق، ويحض على الترقّي والتحلّق، ويأمر بالشارة، وينهى عن الاستعارة. فعلينا أن نفيد ونستفيد وننتفع بكلّ من الحديث والعهيد. . »[3].

ولا يقتصر الشدياق لتأييد رأيه السابق على ما ذكره من منحوتات عديدة إذ نلفيه يشير إلى أهمية النحت في تكثير المواد اللغوية في اليونانية واللاتينية حتى احتجنا بسببه إلى الأخذ عنها. وكان الأولى أن نجريه مسبقاً على العربية بدل الالتجاء إليه عن طريقها. فيقول: «وكيفما كان فإن النحت طريقة حسنة تكثر بها مواد اللغة وتتسع أساليبها. ولها نظير في اللغة اليونانية وسائر اللغات الإفرنجية. وهي التي كثّرت مواد لغاتهم وأحوجتنا إلى الأخذ منها. فقولنا الجغرافيا والفلسفة والجومتريا والجيولوجيا كلها ألفاظ يونانية منحوتة أو مركبة. ولولا هذا التركيب لما كان للغة اليونانية فضل على غيرها بشيء. وهي وإن فضلت لغات الافرنج، لا تفضل لغتنا لأن الألفاظ البسيطة عندنا أكثر من المركبة وهي أفضل ما لم تحوج الضرورة إلى التركيب أو النحت وحينئذ يعمد إليه»[4].

(1-2) ن م: 3/5. وانظر ايضاً كنز: 203/1. (3) ن م: 4/5. (4) كنز: 204/1.

ويكون دليل الشدياق في أن الالتجاء إلى النحت لا يستساغ إلا عند الضرورة هو هذه الموازنة بين اللغات القليلة النحت كالعربية واللغات النحتية في الأغلب كاليونانية واللاتينية فيقول: «ولا شك أن قولنا الفهم خير من قول الفرنسيين كمبراندر (Comprendre) ومن قول الانكليز اندرستاند (Understand) ومعنى الأول مع الأخذ، ومعنى الثاني تحت القيام. وقس على ذلك ألوفاً من الألفاظ التي اصطلح عليها الإفرنج للتفاهم، وهي من أصل وضعها خالية المعنى بخلاف اللغة العربية فإن ألفاظها ناصة على المعنى المراد من أول الوضع إلا ما ندر ممّا لندوره لا يستحق أن يذكر، ولو كان ابن جني قد اطّلع على لغاتهم لعدّ هذا النّص من خصائص اللغة العربية»[1].

ومهما يقل عن هذه المفاضلة المنحازة التي كان سببها إعجاب الشدياق بلغته العربية، وهو أمر طبيعي، أمام الهجمات التي كانت تلقاها العربية والاتهامات بالقصور والعجز والتخلف العلمي والحضاري[2]، فإن الشدياق يريد أن يبرز أهمية الاشتقاق على النحت، أي العربية على اليونانية واللاتينية، وأنه لا يعدل اليه إلا عند الضرورة لأنه ليس مبدأ مطرداً في العربية إطراده في الأخريين. فالأولى أي العربية ذات توالد انفجاري أي اشتقاقي يقع في الداخل في الأغلب كما يحدث للخلايا الحيوانية في تكاثرها. والأخريان ذات توالد تضامني يعتمد على الزوائد واللواحق الطارئة على الكلمة من الخارج.

ولا يحفل الشدياق بمن يدّعي بطلان القياس على النحت في عصرنا الحاضر إذ «أن النحت قصر على الألفاظ التي تقدمت فلا يتعدّى إلى غيرها» فيردّ عليه بأن ذلك «مستبعد جداً فهل لعاقل أن يقول أن الطلبقة لازمة وغيرها غير لازم. مع أن الوضع إنما يراعى به اللزوم والضرورة وتهذيب اللغة عن أن تشان بالألفاظ العجمية.

---

(1) كنز: 1/204-205.

(2) يرى حلمي خليل أن «المقارنة التي عقدها الشدياق بين اللغات العربية والفرنسية والانكليزية تعوزها الدقة في فهم طبيعة اللغات وحقيقة الاقتراض اللغوي اذ لا مجال لتفضيل العربية على الفرنسية او الانكليزية إذا قالت العربية فهم والفرنسية comprendre والانكلزية Understand لأن الألفاظ التي اصطلح عليها الافرنج للتفاهم كما قال (خالية المعنى)» المولد في العربية: 541.

ولا سيما إذا كانت مستهجنة كلفظة الكونستيتوسيون. وإذا ساغ للمستعربين أن يقولوا عيدشون،وهي كما في القاموس دويبة، لغة مصنوعة،والجيثلوط ونحوها، وهو كثير، ساغ لنا أيضاً أن نقول أكثر من ذلك ممّا تمس الحاجة إليه فهم رجال ونحن رجال»[1].

وليؤكد أن اختراع الألفاظ ليس مقتصراً على زمان دون آخر، ولا فضل لمتقدم على متأخر إلا بما يضعه من ألفاظ تدعوه الحاجة إليهافي عصره يقول: «ولو أن العرب الأولين شاهدوا البواخر وسكك الحديد وأسلاك التلغراف والغاز والبوسطة ونحو ذلك مما اخترعه الإفرنج لوضعوا له أسماء خاصة ناصة. فهم على هذا غير ملومين، وإنما اللوم علينا حالة كوننا قد ورثنا لغتهم وشاهدنا هذه الأمور بأعيننا ولم نتنبه لوضع أسماء لها على النسق الذي ألفته العرب وهو الاختصار والإيجاز. أفيظن أحد أن لفظة المشير والسفير والوالي والمتصرف والمدير ومجلس الشورى لا ينبغي أن تعدّ من الألفاظ العربية لأنها لم تكن معروفة للدولة العباسية، فإذا برأ أحد تلك الدولة لعدم اتخاذها هذه الألفاظ إذ الحاجة لم تمس إليها لم يكن له أن يلوم دولة أخرى على اتخاذها مع وجود الحاجة. فقس عليها غيرها»[2].

وهكذا يكون النحت وسيلة مشروعة في كل عصر لتكثير الألفاظ اللغوية. وهو رغم مزالقه أولى، بصورة أو بأخرى، من التعريب الذي لا يتلاءم مع شخصية اللغة العربية وأصولها. وإلى هذا رمى الشدياق بقوله: «إذا تقرر هذا وعلم منه أن اللغة العربية أحسن اللّغات صيغاً وأساليب، وأتمها وأكملها نسقاً وتأليفاً مع تسويغ استعمال النحت عند اقتضاء الضرورة كان لنا أن نرجو من الأساتذة الكرام الذين يحررون روضة المدارس أن يتواطؤوا من هذا الباب أي باب النحت على ألفاظ تغنينا عن الألفاظ العجمية التي أحوجتنا الى استعمالها، وذلك نحو الكومسيون والكونستيتوسيون والقونفرانس وما أشبه ذلك..»[3].

تلك هي نظرية الشدياق في نقل المصطلحات الحديثة للغة العربية وترجمتها

---

(1) كنز: 205/1.

(2) كنز: 205/1.

(3) كنز: 205/1.

والوسائل المعتمدة في ذلك. ومن الملاحظ أن هذه الوسائل هي نفسها التي اعتمدها المتأخرون عن الشدياق سواء كانوا أفراداً أو جماعات، وعلى سبيل المثال نورد ما قرره مجمع اللغة العربية بالقاهرة لنقل المصطلحات والألفاظ الحضارية الحديثة وتطوير المعجم العربي وهو: «أن يستبدل بالكلمات العامية والأعجمية التي لم تعرب غيرها من الألفاظ العربية وذلك بأن يبحث أولاً عن ألفاظ عربية لها في مظانها، فإن لم يجد بعد البحث أسماء عربية لها وضع أسماء جديدة بطرق الوضع المعروفة من اشتقاق ومجاز أو غير ذلك. فإذا لم يوفق التجأ إلى التعريب مع المحافظة على حروف اللغة وأوزانها بقدر الطاقة»[1].

فحسب هذا القرار نرى أن الفرق بين الشدياق والمجمع يكمن في اعتماد هذ الأخير طريقة أخرى لم يعتمدها الشدياق وهي طريقة المجاز.

ولو شئنا أن نحوصل خصائص الألفاظ الجديدة التي يقترحها الشدياق لوجدناه ينص على ما يلي:

- البساطة وهي سمة الألفاظ العربية. فالمركب منها قليل في العربية[2].
- الاختصار والإيجاز. وهو النسق الذي ألفته العرب في وضع أسمائها[3].
- وضوح الدلالة المعنوية للكلمة لأن ألفاظ اللغة العربية ناصة على المعنى المراد من أول الوضع إلا ما ندر[4].
- توخّي «تهذيب اللغة عن أن تشان بالألفاظ العجميّة ولا سيما إذا كانت مستهجنة»[5].
- اجتناب «المولّد المبتذل»[6].. الخ.

وبعد هذا نشير إلى أن الشدياق لم يلتزم بكل آرائه هذه في ترجمة الألفاظ

---

(1) مذكور، إبراهيم. مجمع اللغة.. 139، عن الحمزاوي. من قضايا المعجم العربي: 90.
(2) كنز: —204/1
(3) ن م: 205/1.
(4) ن م: 204/1-205.
(5) ن م: 205/1.
(6) الجاسوس: 248.

والمصطلحات لأنه كان يخضع لطرق مختلفة تمليها عليه ظروف الكتابة وضرورة خلق المصطلح، وعدم الضرر أحياناً من اقتراح ما يراه. وفي هذا قال معتذراً في «تمهيدة» العدد الرابع من الجوائب (21 جوان 1861): «ولما كان كتاب الجوائب الإفرنجية من أهل البراعة والبلاغة، وممن يتحرون في إنشائهم الكلام الفصيح والعبارات الفائقة لم يكن لنا بدّ من أن نستعمل في جوائبنا هذه بعض ألفاظ لغوية غير مأنوسة الاستعمال، وذلك لسببين: أحدهما لعدم وجود ما يرادفها في اللغة المتعارفة. على أن كثيراً من هذا المتعارف عند أهل الشام ومصر مثلاً غير معروف عند أهل الغرب. والثاني لعدم الضرر في اشتهار هذه الألفاظ وإفادتها من هو ذاهل عنها ولا سيما مع وجود قرينة تبين المراد منها. ولو كان المراد من اشتهار هذه الحوادث إيصالها إلى بلد دون آخر لكنا نتحرى المشهور عنده من الكلام ونضرب عن الباقي، ولكن المراد تعميم إفادتها وجعلها جائبة بحوله تعالى في كل قطر».

- نماذج من مصطلحات الشدياق الحضارية:

وها نحن نورد نماذج مما أسهم به الشدياق في ترجمة المصطلحات والكلمات الحضارية ووسائلها:

- التعريب الصوتي للفظ الأعجمي:

الكرنيفال: Carnaval (الواسطة 23). بنك، بنوك (بنكات) (الجوائب العددان 2 و 3 - البلفار boulevard، وسمنمبول Somnambule. بانورامة (كشف: 312) تراجيدي: المأساة، وكوميدي: الملهاة (كشف: 307,252,238,180,127) - بروتوكول: protocole - كونفرانس: conference - كونغري: congrés (كنز: 80/6 ,245 ,246). والبنطوميم (كشف: 311).

- **تعريب الأعجمي بالتغيير فيه: فلانلة**: flanelle - المتنكلزون: من يقلدون الانكليز - الكارنتينة: quarantaine، وهي المحجر الصحي (واسطة: 45,21,14)، السلطة: salade (كنز: 39/1) -

- **الترجمة الحرفية**: حافلة المجدّ: diligence - ميزان الهواء: baromètre - قمر العسل: lune de miel - جسر الصنائع: pont des arts - ملهى الضحك: opera

comique ـ مائدة الضيوف: table d'hôtes ـ اليد القصيرة: short hand ويعرف اليوم بالاختزال ـالتصوير السخري :الكاريكاتور (كشف: 231,174,91,71. 277.352,237,232) سكة الحديد، درب الحديد، ولوالب الماء، وقلب البلد centre ville (الساق: 549 ,582 ,634 ,637). رأي الجمهور: پبلك أوپنيون (الجوائب 271 ,1867/1/15).

ـ **المرادف العامّي**: برنيطة (واسطة: 31) ـ الطابع: timbre (كشف: 320,147) الفوطة: منديل الأكل. الفرد: المسدس (كشف: 330) ـ الشهرية: الراتب الشهري (كنز: 185/2)، وكلمات الطابع والفرد والشهرية هي من العامية التونسية ـ اللبلبة: الحمص المقلو (الجوائب 381، 15 مارس 1869)، ولعلها من العامية التونسية أيضاً فاللبلابي: طعام يغلى فيه الحمص في الماء ثم يُضاف إليه الأبازير والحامض والخبز البائت عادة والزيت والثوم. . . الخ.

ـ المرادف الفصيح بإحياء القديم منه أو باستعمال الاشتقاق:

نذكر أولاً ما انتقيناه من كتاب المحاورة الإنسية من المرادفات العربية مع ذكر مقابلها الانكليزي وعدد الصفحة بين قوسين. وتقديمنا لهذا الكتاب يعود إلى أنّه أول مؤلفات الشدياق مع ضرورة الاحتراز مما يكون قد أضافه أو نقحه في الطبعة الثانية التي اعتمدنا عليها هنا. Tale: قصة (162). وفي المعجم الملحق بالباكورة والمحاورة ترجمها بقوله: حديث (317)-University: المدرسة الجامعة (185). وفي «قاموس مجموعة ألفاظ» ترجم بها College (287). كما اقتصر في الواسطة على كلمة «الجامعة» فقط (25)-Umbrella: ظلة، شمسية (202). وفي «القاموس» غاشية (320)... bed curtains: الناموسية-Sheets: ملاءات (214) beef-steak لحم البقر المشوي (217)، وفي كشف المخبأ أورد تعريبها الصّوتي: بيف ستك وشرحها بقوله: أعني شواء البقر المشرح (115)-hard ware: خردة، أمتعة جافية (221)-Fork: شوكة (222) Toys: تحف لهو، تحف لهوية (246) -Pass-port: تذكرة المرور (258). وذكر لها في الساق المرادف: جواز (541)-Sofa: ديوان، متكأ (266) وفي القاموس: نمرق، أريكة (314)-Window-Curtains: سجاف، ستارة (267)، وفي الساق على الساق قال: ستائر الشبابيك (586)-Journal: جرنال (268)، وفي الساق على الساق قال: الصحيفة، والصحف الاخبارية (639) وفي «قاموس مجموعة ألفاظ» وضع لكلمة Gazette: غزته،

جريدة (294)، وفي سر الليال جريدة (499)-blotting-paper ورق التنشيف (270)-desk: مكتبة (278). . الخ .

ومما ورد في كتابه الساق على الساق :

سفينة النار (425) ـ قوة بخار النار (427) ـ الزناجب والمنافع والمرافد والرفائع والأعاجيز والغلائل والمرافق والعُظّامات والحشايا والأضاخيم والمصادغ (427)[1]. وهي وسائل تستعملها المرأة الأوروبية لتضخيم عجيزتها ـ معتزل: الكارنتنية (434) ـ مطعم (437) ـ ديوان المكس، والمكاسون: ديوان الجمارك، والجمركيون (541) الترابيع: حدائق المدينة (636) ـ وجوه الحوانيت: الواجهات (636) ـ بطاقة الثمن: ما يوضع على السلعة للدلالة على سعرها (636) ـ المناصع: الأماكن التي يختلي فيها الإنسان لقضاء حاجته في الشوارع (638) ـ سهوة الكتب: خزانة الكتب (573). . .
ـ ومما ورد في الواسطة في معرفة أحوال مالطة :

ملهى، ثياطر، ثياطرو(24) ـ دار الصرف، محل توضع فيه الأموال، البنك (26) ـ دار الكتب: المكتبة العامة (26) ـ مكتب: مدرسة (26) ـ عواجل: عربات النقل التي تجرها الخيول (26)، وفي كشف المخبأ ذكر مفردها عجلة وعاجلة (79) ـ الدوائية والعقاقيرية: الصيدلية (27)وفي كشف المخبأ دوائية ودوائي (79). الزجاجة: الجومال: أي المنظار المقرب (49)، وفي الجوائب: النظارة (انظر كنز الرغائب: 50/1) ـ ضريبة (55). . . الخ .

ومن «قاموس مجموعة ألفاظ» الملحق بالباكورة الشهية والمحاورة الإنسية نذكر ما يلي :

anarchy : بلا حكومة، فوضى (228)-clock: ساعة، دقاقة كبيرة (287)-Cruet-Stand: مقزحة، آنية الأبازير (289) وترجمة الشدياق أدق من ترجمة

---

(1) ذكر ظافر القاسمي في مجلة المجمع اللغوي العربي بدمشق (مج 40 ـ ج 2 ـ أفريل 1965 ص: 438) عن كلمة المرافد التي استقاها من كشف المخبأ (ص: 107) أنه لم يفهم مراد الشدياق منها. كما قال: «ولعل من عنده علمها يعلمنا» وبما أوردناه عنها أعلاه يتضح مدلولها. وفي لسان العرب: المرفد العُظامة تتعظم بها المرأة الرمحاء.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة التي أوردها معجم «المورد» وهي: حمالة تضم عدة زجاجات صغيرة تحتوي على خلّ أو زيت للمائدة. لأن القِزْح في العربية هو التّابل، وفي لسان العرب، المقزحة نحو من المملحة، ويضيف المنجد: يجعلون فيه القِزْح - democratical: جمهوري، شعوبي (290)- News: أخبار، أحاديث (301) - Pipe: شبك، قصبة (304)-Notice: إعلان (302) وقد وضع هذه الكلمة ترجمة لكلمة مانفستو أيضاً (كنز الرغائب، 50/2). كما استعمل كلمة «إعلام» للاعلان الصّحفي (الجوائب العدد الأول) -Post: بوسطة، بريد (305)، واستعمل لها كذلك المألك العام من الألوكة أي الرسالة (كشف المخبأ: 318) والمؤلك: أجرة البوسطة (الجوائب العدد الأول 1861). والبريد الهوائي: أي البريد الجوي (كنز الرغائب، 50/1) Rhetoric: علم البيان. البديع (310)- Station: مقام، محطة، موقف (315)- Story: أسطورة، حكاية، قصة (315)- Uniform: طقم، لبس رسمي، زي (320).. الخ.

ومما ورد في كشف المخبأ نذكر هذه العيّنة:

مصرف: البورس (68) الجمهورية (31) - الملاكمة والمسايفة (120) - عجالة: ما يؤكل في الخامسة قبل المغرب (124) - المسبت: المخدر (126) - تعريفات: ما يلصق على الحيطان (كشف. ط. أولى: 132)، وفي الطبعة الثانية قال: أوراق تعريفات (139) - المنتدى: الكلوب (169) نجيّ: السكرتير (170). الشعر العارية: البروك، أي الشعر المستعار (178) - حقة النساء: الحقيبة (230) - مصب الماء: السّيفون (235) تمثيل وتمثيلية (257) - معرض التحف (275) - المنطاد: البالون (277) - النفق: الطنل (296) - الضّمان: التأمين مثلاً جمعية الضمان على المعيشة أو الضمان على الحريق (299) - الصّيرفي أو الصرّاف: من تأتمنه الأغنياء على أموالهم بفائدة (300) - الثقاف: الشرطي السّري (303) - لاعب ولاعبة: ممثل وممثلة (305) مجلس المشورة ومجلس النواب (313). وقد استعمل لمجلس النواب مصطلحاً آخر هو مجلس الوكلاء (الجوائب 169-3 جانفي 1865) - مجلس الأعيان (314) - الصور الحية: تابلو فيفان (239) - السقائف أو المعابر: الباساج. وهي أسواق مسقفة بالزجاج ومبلطة بالرخام وعلى كلا الجانبين دكاكين بهية متناسقة الوضع (243)...-

ومما ورد عدا ما ذكرناه آنفاً في ثنايا المصادر السابقة في الجوائب، وهي مصدر

غني جداً بالمصطلحات التي ابتكرها الشدياق، نذكر هذا النزر علماً بأن ما ذكره في كل كتبه عدا الساق هو من ثمار الجوائب: الصرّافون ـ تحويلات مالية ـ الحوالات: الكمبيالات (الجوائب، العدد الثاني)، إسقاط (في التجارة)، بئر نفطية (العدد الثالث)، تمهيدة: افتتاحية (الجوائب العدد الرابع) ـ حبس مؤبد ـ الفوضوية: وهي كون الرعية تعيش بلا حاكم حسب تفسيره (الجوائب عدد 17) ـ تموّج الهواء (كنز: 14/1) ـ العلم الطبيعي والعلم المساحي (كنز 15/1). الباخرة، والفحم الحجري، ورتل (الجوائب عدد 34 وكنز الرغائب 17/1) وعرف الرتل في الجوائب (23 جويلية 1867) بأنه مجموع الكروسات التي تسير على الحديد ـ الغاز ـ رأس المال (كنز: 22/1) الحديد الخام، فرن هوائي، أسلاك التلغراف، تصفيح السفن (كنز: 1/37-38)ـ شلالات السودان (كنز: 47/1) ـ ديوان المحاسبات (الجوائب عدد 52) ـ الأسهام جمع سهم: أي الأسهم المالية (الجوائب عدد 53)ـ الحافلة: أمنيبوس (كنز 118/1)-الأعمال الشاقة (الجوائب عدد 265 ص 2) ـ قوة كهربائية (كنز 49/1) ـ الدول الحائدة، والحكومة القاهرة، والحيادة (كنز 35/2-193-207) ـ المجلة: اسم نعت به أسبوعيته «ولد الجوائب» (الجوائب 12,300 أوت 1867، ص: 2)[1] ـ اشتراكية (الجوائب 12 حزيران ـ جوان 1878). وكان قبل ذلك يعبر عنها بجملة مثل قوله: مشاركة الأغنياء في أموالهم وأملاكهم (الجوائب 510، 29 مارس 1871، وكنز الرغائب 194/2) كما استعمل لمعتنقيها اسم الكومونيون نسبة إلى الكومون وهم الذين قاموا بثورة في باريس سنة 1871 (الجوائب 525-14 جوان 1871).

هذا قليل من كثير أسهم به الشدياق في نقل الألفاظ الحضارية وقد تعرضت كل الكتب التي درست الشدياق إلى هذا الجانب من جهد الشدياق المترجم. وعسى أن يعمل بعض الباحثين على تجريد تراث الشدياق كله ليعرف دوره الريادي كاملاً في ترجمة مصطلحات المعجم الحضاري العربي[2].

---

(1) ذكر طرازي في تاريخ الصحافة (7/1) أن إبراهيم اليازجي هو أول من أطلق مصطلح مجلة سنة 1884. وبما أوردناه أعلاه يكون الشدياق قد سبقه إلى ذلك. وانظر سر الليال: 551.

(2) قام ظافر القاسمي بتجريد رحلتي الشدياق الواسطة والكشف وقد نشر ما وجده فيهما من ألفاظ ومصطلحات في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. مج 40 ج 2 أفريل 1965 وكذلك قام عماد

وبالرغم من هذا الجهد الكبير فقد شعر الشدياق بمحدودية عمله وصعوبته في آن واحد لهذا دعا إلى تأسيس مجامع علمية لتسديد هذا النقص الفادح في المعجم العربي فقال في أول مقالة لغويةعربية في العصر الحديث كان نشرها بأول عـدد من الجوائب في 31 ماي 1861: «وكان بودي لو تنتظم جماعة من الأدباء لاختراع ألفـاظ تسدّ مسدّ الألفاظ العلمية والاصطلاحية التي نجدها في كتب الإفرنج نحو التلغراف والغاز وما أشبه ذلك». وقال أيضاً في عدد آخر من مقال محاسن اللغة: «فلو نشأ في القرن الأول من الإسلام جمعية أدبية كمـا نرى الآن في ممـالك أوروبـا مما يعـرف عندهم بلفظة أكادمي لما دخلت ألفاظ العجم في لغتنا»[1]. وقد نوّه به الأديب والعالم عبد الله فكري في مجلة وادي النيل لدعوته إلى «إنشاء جمعية للتـواطـؤ على ألفاظ عربية تغنينا عن الألفاظ العجميّة التي دمقت في هذه الأوقات على لغتنا الشريفة» كما قال الشدياق في شكره على تنويهه ذاك[2]. وبهذا يبطل قول من قال إن الـدعوة إلى تأسيس المجامع، وإن كان الطهطاوي قد سبق الشدياق في وصف المجمع العلمي الفرنسي في كتابه تلخيص الإبريز بإعجاب[3] لا في الدعوة إلى تأسيسـه، كانت من نصيب محمد عبده (1849-1905) أواخر القرن الماضي[4]، أو أن الخضر حسين هو أول من نادى بذلك[5] ولقد تأخر إنشاء أول مجمع لغـوي علمي عربي غيـر رسمي الذي رأسه توفيق البكري في مصر إلى سنة 1892 بعد دعوات من عبد الله النديم وعبد الله

الصلح بإحصاء كلمات عدة مما وضعه الشدياق وتتبع تواريخ نشأة بعضها وتطورها مثل باخرة واشتراكية وجريدة وغيرها انظر كتابه عن الشدياق: 159-164. وانظر مجمـوعة أخـرى من الكلمات التي جمعهـا حلمي خليل في كتابه: المولد في العربية: 544-546.

(1) كنز: 202/1.

(2) الجوائب، 30/333 مارس 1868.

(3) خليل، المولد: 579.

(4) مدكور، في اللغة والأدب (سلسلة اقرأ ـ دار المعارف بمصر يناير 1971):8-9.

(5) شمام، المجامع اللغوية في العالم العربي .في كتاب :تنمية اللغة العربية في العصر الحديث تونس. وزارة الثقافة 1978:152.

فكري باشا وغيرهما. أما إنشاء أول مجمع رسمي فكان بدمشق سنة 1919، وبمصر سنة 1932 وبالعراق سنة 1947[6].

2 ـ الترجمة العلمية:

كانت الترجمة العلمية لدى الشدياق أولاً وليدة الحاجة المدرسية إليها بعد أن كلفه حاكم جزيرة مالطة بالتعليم في مدرسة الحكومة الجامعة إلى جانب عمله في جمعية نشر المعارف المسيحية المتمثل في ترجمة الكتب الدينية وتصحيح مطبوعات مطبعتها. وكانت حصيلة هذه الفترة الأولى من عمله مجموعة من الكتب كنا رأيناها، مع ما أضافه إليها بعد ذلك، في فصل الشدياق المترجم. والملاحظ أن هذه الكتب يمكن تصنيفها حسب اختصاصها العلمي إلى أصناف أربعة هي:

ـ الصنف الأول: لغوي، ويشمل الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية، والمحاورة الإنسية في اللغتين الانكليزية والعربية، وأضاف إليهما في الطبعة الثانية قاموساً يشتمل على مجموع ألفاظ كثيرة. كما ألف السّند الراوي في النحو الفرنساوي مع المستشرق ديڤا. ثمّ ألف معجماً متعدد اللغات بعنوان: قاموس فارسي ـ تركي ـ عربي.

ـ الصنف الثاني: جغرافي. ويشمل كتاب «الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار».

ـ الصنف الثالث: علمي بحت. يتعلق بعلم الحيوان من علوم الطبيعة وهو كتاب شرح طبائع الحيوان.

ـ الصنف الرابع: تاريخي. ويخصّ كتاب تاريخ الكنيسة على وجه الاختصار.

وسنتناول بالدرس الصنفين الأول والثاني فيما يلي من الفقرات:

---

(1) أنظر عن تأسيس هذه المجامع الحمزاوي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (بالفرنسية): 15 وما بعدها. وخليل. المولد: 579 وما بعدها.

أ ـ في علوم اللسان:

نقتصر في هذا المبحث على دراسة الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية، والمحاورة الإنسية في اللغتين الانكليزية والعربية والقاموس الملحق بهما.

أما الباكورة الشهية فقد صدره في طبعته الثانيةالتي تمت بالآستانة سنة 1883/1299، وهي التي سنعتمد عليها في هذه الدراسة، بديباجة الطبعة الأولى لسنة 1836. ولكننا جازمون بأنه غيّر فيها خاصة أولها وخاتمتها لما غلب عليها من روح إسلامية لا تتماشى وعمله مع المبشرين البروتستانت في مالطة. كما نتوقع أنه غيّر في متن الكتاب بما يتماشى والطبعة الجديدة بعد مرور خمس وأربعين سنة. ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه الطبعة جاءت واضحة جميلة الحروف مشكولة ترغب القارىء في مطالعة الكتاب والاستفادة منه.

وفي الديباجة التي جاءت ثقيلة السجع بيّن الشدياق أهمية اللغة الانكليزية وفضلها على سائر لغات عصره، وألح على ضرورة تعلمها خاصة من العرب الذين كانت لغتهم تشكو الضعف والقصور بقوله:

ـ «وبعد، فإن اللغة الإنكليزية طالما كان بابها لدى أهل العربية مزلوجاً. وبضاعة نحوها عندهم لم تصادف ترويجاً. وهي أجدر بأن تكون عندهم نبهاً. وأن يطرقوها ويولعوا بها تفكها. فإنها مدخل علوم لا يكادون يتوصلون إليها بدونه. ووسيلة فضل من أجل أوطار ذي المعلاة المتحري المعقب وأعظم شجونه وأهم حاجة وشؤونه. فإن العربية وإن تكن ذات فضل سرى ذكره. ونبغ فخره. وكانت المجلى في حلبة الأدب. والمعلمة بأعلام حماسة العرب. إلاّ أن كلّ عصر له دولة وأرب. وإنّ في الخمر لسرًّا ليس في العنب. هذا وكم ترك الأول للآخر. وخفي عن الأوائل ما خفاه الأواخر. وما أدراك ما قال القائل. لآت بما لم تستطعه الأوائل. وإن يكن قال هذا ولم يخش إذ ذاك لقوله تفنيداً. فكيف لو رأى معارف أهل هذا العصر تزيد كل وقت مزيداً. وتردّ ما ندّ عن الأقدمين ندوداً. فأصبح ما كان شكاً عندهم يقيناً. ووضح الصبح لذي عينين وضوحاً مبيناً. ومعلوم أن العلوم المشهورة الآن في اللغات الإفرنجية ليست فيها على السوية. فإن بعضها يتمزّى على بعض. ومنها ما شاع وعم ومنها ما علا ثم عاد إلى خفض. ومن جملة ما عمت منفعته وعظمت جدواه. ولم يزل

تتوالى محاسنه وتفرى ظباه. وقد عمّ كل الصيد جوف فراه. اللغة الانكليزية التي جمعت محاسن لغات شتى. فكانت فذلكة العلوم والفنون بتًّا. شملت كتب الأولين وزادت عليهم أشياء لم تكن عندهم حينئذ مشهورة. وانتقت ما طلب منها سيرة وسريرة. فقلّ أن تجد كتاباً نفيساً إلاّ كان مترجماً فيها. ولا نبأ يفيد إلا اطلع عليه ذووها. ولا غرو فإنهم لا يفتؤون يبحثون عن الفوائد وينشدونها عند كلّ شاهد. ويسعون في طلب المعالي والفرائد. حتى صاروا قيد الأوابد وحرز كل نفيس لا يصدر عنه الوارد. وكلما ظفروا بعقيلة قيدوها. وأطلقوا ذكرها وأفادوها. بعد أن استفادوها. فمن طالع كتبهم وفهمها، عرف ما لهم من الهمة في التعقيب ولزمها. وألفى طلّها بالنسبة إلى ما سواها وابلاً. وقسه معها باقلاً. ولعمرك من تفكه بنظمها ونثرها. وغاص على معانيها ودرّها. رغب إليها عن غيرها. وأذعن لفضلها ودرى مكنون خيرها». . . الخ[1].

ثم يذكر سبب تسميته فيقول «وسميناه الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية. لما أنه لم يسبق قبل هذا ترجمة شيء منها في هذا الفن. ولما يجن من مجنى ثمرها جان ولا غرّد قلم على تلك الفنن. ونحن مودعوه، إن شاء الله، من قواعدها ما كان أشد لزوماً. وملتمسون من مطالعه الإغضاء عما يجد من القصور فقل أن يكون موضوع من الاعتراض سليماً. . الخ»[2].

ويشتمل الكتاب على مقدمة في تعريف نحو اللغة الإنكليزية وأربعة أبواب هي:

- الباب الأول: في أحوال الحروف وهو علم الأورتوغرافية وفيه ستة أجزاء.
- الباب الثاني: في تصريف الكلام واشتقاقه ويسمى الإيتيمولوجي وفيه تسعة أقسام.
- الباب الثالث: في تركيب الجمل ويقال له سانتكس. وفيه اثنتان وعشرون قاعدة.
- الباب الرابع: في العروض ويقال له بروزودي.

---

(1) الباكورة الشهية: 3-4. (2) الباكورة الشهية: 5.

ثم ختم الكتاب بفصل قصير وضع له عنواناً: «فواصل الفقر أو علامات المَحَاط». ولعلّ هذا الفصل هو الذي كان ملحقاً ـ فيما ذكر عماد الصلح كما بيناه سابقاً ـ بكتاب اللفيف في كل معنى طريف.

وواضح أن هذا الكتاب ـ عدا كونه أول دراسة نحوية صرفية للغة الانكليزية عن طريق اللغة العربية ـ هو أيضاً وصف صوتي دقيق للأصوات الانكليزية سمعياً ونطقياً. ولا يفوته أن يكتب ما يشبهها في النطق العربي في جميع تغيراتها وذلك بذكر أمثلة عربية لأداء الصوت المطلوب في الإنكليزية.

وأما المحاورة الإنسية فهو القسم التطبيقي لما ورد في الباكورة الشهية الذي جاء نظرياً في جملته عدا بعض الأمثلة التطبيقية. ولذا نراه يضع أول كل تمارين المحاورة الصفحة التي تقابل قواعدها في الباكورة. وقد حدد لنا هذا المنهج الذي اعتمده على صفحة الغلاف بقوله: «مع أمثلة نحوية واصطلاحات لغوية مأنوسة الاستعمال في الأصل ومحذوفاً بعضها في الترجمة على ما اقتضاه استعمال العرب».

ويشتمل كتاب المحاورة على مقدمة أشار فيها إلى عمله الأول في الباكورة. ثم تخلص إلى بيان مكانة اللّغة الانكليزية العلمية وثراءها بالمصطلحات الجديدة مما لا يوجد له نظير في اللغة العربية وهو ما ذكرناه أول هذا الفصل.

وبعد المقدمة يجد القارىء فصلاً هاماً بعنوان «في اللغة الانكليزية خاصة وفي غيرها تبعاً»، وهو فصل في المقارنة اللغوية والنحوية والأسلوبية بين العربية وغيرها من اللغات خاصة الانكليزية والفرنسية. ولعل هذا الفصل هو الذي وعد به القارىء في كشف المخبأ ولم يذكره كما سيأتي في فصل الشدياق الرحالة. وكذلك وجدنا شيئاً منه كان نشره بالجوائب بعنوان «فصل من كتابي منتهى العجب في خصائص العرب» الذي نشره بعد ذلك في الجزء الأول من كنز الرغائب. كما ردد فيه آراء كان ذكرها من قبل في كشف المخبأ وسر الليال خاصة فيما يتعلق بمزية اللغة العربية على غيرها من اللغات لاشتمالها على السجع في النثر، والقافية والروي في الشعر، وفيما يتعلق بالفرق بين الأسلوب العربي والأساليب الإفرنجية شعراً ونثراً.

وبعد هذا الفصل المقارن ذكر تمارين تطبيقية على الدروس النحوية السابقة في

المحاورة فوضع يمين القارىء الجمل الانكليزية وتحت كل كلمة منها ما يرادفها في العربية، ووضع يساره الترجمة العربية. وهكذا يستفيد القارىء العربي فائدتين هما: ترجمة المفردات وترجمة التركيب. وكان تبويب هذه التمارين على هذا النحو: أدوات التعريف، الإضافة، النعوت والأسماء، اسم الجمع، أفعل التفضيل. . الخ.

وبعد ذلك أورد عدة جمل قصيرة مأنوسة الاستعمال وترجمتها، وأيام الأسبوع، والشهور وما يقابلها بالقبطية والسريانية.

ثم ذكر المحاورات التي سمى بها كتابه وعددها ست عشرة محاورة بنيت على أسئلة وأجوبة، وموضوعات محددة هي: في أنواع التحية والسلام - في الرقاد والقيام - الفطور - في البيع والشراء - مع الخياط - في الغداء - في البحث عن البلاد والأقاليم وعادات الناس - في الخان - في سفر البحر - في سفر البر - في الهواء والفصول وغير ذلك - في أثاث البيت - في الكتابة والكتب - في أنواع التراجم والألقاب - وبين ولدين في المدرسة. وقد ورد في هذه المحاورات وصف الحياة الإنكليزية وما فيها من رقي وتقدم في مجالات عدة مثل حرية المرأة، والصحف والطباعة. والصناعات. . . الخ. في حين نراه يحتقر من شأن الروس مما يدل على أنه كتب ذلك تحت تأثير الواقع السياسي العثماني. وهكذا استجاب عمل الشدياق إلى عامل النهضة مرتين: أولاً من جهة ضرورة الترجمة. وثانياً من جهة التقدم الأوروبي الإنكليزي على الخصوص.

بعد ذلك سرد صوراً لمراسلة ملك أو ملكة، أو سفير، أو قنصل، أو وجيه. وأخيراً نجد قاموساً مختصراً لمجموع الألفاظ الموجودة في الأمثلة والمحاورات المتقدمة وأكثر مرتبة رتيباً ألفبائياً مما يجعلها معجماً صغيراً ملحقاً بالكتابين. وهي طريقة نجدها اليوم في كتب تعليم اللغات كالإنكليزية والفرنسية وغيرها. وقبل الشروع في سرد الكلمات الإنكليزية ومرادفها العربي أو العامي المصري أحياناً، وهو ما درج عليه أيضاً في المحاورة، وضع رموز المصطلحات بالإنكليزية للدلالة على الفعل المتعدي واللازم والضمير والنعت والحال والجمع وغير ذلك.

ومن الواضح أن الكتابين وكذلك المعجم تصنف ثلاثتها في عداد الكتب التي

تهتم بقواعد الترجمة وأصولها وتطبيقها، كما تشتمل على ما يتعلق بالترجمة العلمية اللغوية والترجمة الحضارية. على أن الكتاب الأول أكثر مواده من الصنف الأول، في حين أن الكتاب الثاني أكثره من الصنف الثاني أي الكلمات الحضارية. وبما أننا ذكرنا بعض الكلمات الحضارية في ما سبق فإننا سنقتصر هنا على ذكر بعض المصطلحات العلمية اللغوية. وسنذكر أمامها أيضاً ما يرادفها اليوم منقولاً عن المعجم الإنكليزي ـ العربي «المورد» الذي وضعه منير البعلبكي، وغايتنا من ذلك إبراز جهد الشدياق من جهة، ومدى حياة مترجماته وإصابته من جهة أخرى. وهو ما يتيح لنا المقارنة مع ما نستعمل اليوم ثالثاً:

ــ Etymology: تصريف الفعل والاسم، تصريف الكلام واشتقاقه (باكورة: 26,6) وفي المورد: الإيتمولوجيا: أ ـ بسط أو تعليل لأصل لفظة وتاريخها. ب ـ دراسة تعنى بأصل الكلمات وتاريخها.

ــ Syntax؛ «وضع الجمل». «تركيب الجمل». «وفائدته معرفة تأليف الكلم والجمل بنوع منتظم» (با: 6، 82). وفي المورد: 1 ـ تركيب أو استعمال كلمة أو عبارة في جملة. 2 ـ أ ـ بناء الجملة: ترتيب كلمات الجملة في أشكالها وعلاقاتها الصحيحة. ب ـ الإعراب.

ــ Prosody: «العروض». ويتضمن قسمين: الأول معرفة اللفظ مع مراعاة الأكسنت والكمية والتطنيب والوقف والنغم. والثاني يفيد معرفة قوانين النظم» (با: 90)، وفي المورد: علم العروض، علم نظم الشعر.

ــ accent: «الأكسنت». ويعرفها بقوله: «هو أن تميل بقوة الصوت على أحد أجزاء الكلم المتحركة فيسمع بها أحسن من سائرها... الخ». ويعلق الشدياق على هذه الكلمة بالهامش بقوله: «هذا النوع ليس له اسم في العربية ولا تعريف وإنما يمكن أن يقال إنه النبرة وهي رفع الصوت عن خفض. وأهل الشام يعرفون ذلك، يقولون فلان ينبر في قراءته، يريدون بذلك إمالة قوة الصوت على بعض أجزاء الكلمة». مثال ذلك إذا قلت ألم للاستفهام فإنك تأتي بالميم مفخمة منبورة، وإذا قلت ألم نقيض اللذة جئت باللام مفخمة وبالميم خفيفة (با: 90). وفي المورد:

«لهجة ـ نبرة ـ العلامة النطقية: حركة تستعمل في الكتابة أو الطباعة للدلالة على نبرة اللفظ».

ــ quantity: «الكمية» ويعرفها بقوله: «هي كمية ما في الكلمة من الحركات التي تشغل في النطق بها فراغاً من الزمن. أو هي تلك الأجزاء التي تشغل الزمن مع مراعاة طولها وقصرها... الخ». (با: 91). وفي المورد. 1 ـ كمية ومقدار. 2 ـ كمية كبيرة.

ــ Emphasis: «التطنيب». ويقول الشدياق في تعليل هذا المصطلح: «هذا النوع ليس له اسم معلوم في العربية على أنه يستعمل كثيراً في الخطاب والشعر. فوضعنا له هذه الكلمة تجوزاً من تطنيب الخباء أي مدّه بالطنب للحبل. وهو هنا إمالة قوة الصوت على كلمة من الجملة أو على كلمتين فأكثر على ما يقتضيه المقام فتتميز تلك الكلمة عما سواها، ويجري تأثيرها عند السامع بزيادة. وذاك كأن يكون اثنان يريدان السباق فيقول الواحد لصاحبه: أنا أسبق. فيقول الآخر مجيباً: لا بل أنا أسبق. ويميل بقوة الصوت على قوله أنا أسبق تقوية للمعنى وإيذاناً للسامع بعظم المقام فيفرق به إحدى الكلم أو الجمل عن بعض». ويفرق بين التطنيب وبين الأكسنت فيقول: «وهذا هو الفرق بينه وبين الاكسنت، فإن الأكسنت إنما يكون على حرف من الكلمة وهذا النوع عام في الكلمة والكلم» (با: 91). وفي الواسطة تحدث عن هذه الكلمة بمناسبة حديثه عن لغة أهل مالطة فقال: «فأما إمالة صوتهم عند الكلام وهي التي تسميها الإفرنج (أمفازس) فغريبة على من لم يتعوّد سماعها، فإن لهم مداً في الصوت وخفضاً غير مألوف لأهل العربية حتى إن الانكليز المولودين بمالطة يجرون هذه الإمالة في لغة أنفسهم انعداء من المالطيين. وقد يعد هذا النوع عند الإفرنج من لوازم الفصاحة، ولكن ليس كالذي يجريه المالطيون فإنهم فيه مشطّون. وهو يكاد أن يكون في العربية مفقود الإسم والمسمى، أو لعله هو اللهجة وقد لاحظت في أثناء قراءة المشايخ أنهم كانوا يمدون صوتهم عند التباس المعنى تروياً فيما يستقبلون فكأن هذا المد ضرب منه» (الواسطة: 65-66). وفي المورد: 1 ـ تشديد (على كلمة أو مقطع). 2 ـ توكيد.

ــ Pause: «الوقف». وعرفه الشدياق بقوله: «الوقف عبارة عن قطع الكلام عما

بعده في خلال الخطاب والقراءة. وقد يكون في أحوال كثيرة مقداراً من الزمن قياسياً». وفي المورد: 1 ـ توقف مؤقت. 2 ـ وقف قصير (في الكلام أو القراءة). 3 ـ تردد. . الخ.

ـ Tone: «التنغم» ويرى الشدياق أن «التنغم يفرق عن التطنيب والوقف بأنه شامل لمد الصوت على تفاوت أنحائه التي نجريها في خطابنا كأن ترفع الصوت مثلاً فيما فيه إنذار ووعيد، وتخفضه فيما فيه استعطاف، وتمده فيما فيه تحسر وتلهّف أو استفهام وما أشبه ذلك» (با: 91-92). وفي المورد: 1 ـ نبرة (الصوت). 2 ـ نغمة. 3 ـ لهجة. 4 ـ أسلوب. . الخ.

ـ Versification : «النظم» وهو «تأليف جملة أجزاء مختلفة على موجب قوانين معلومة» (با: 92). وفي المورد: النظم، نظم الشعر.

ـ Rhyme : «التقفية : (با: 92). وفي «قاموس مجموعة ألفاظ» ترجمها بقوله: قافية، روي (310). وفي المورد: سجع، تقفية، قافية، قصيدة مقفاة، شعر، إيقاع.

ـ Vowel : «حرف علة» (با: 23). وفي المورد: صوت لين، حرف لين. .

ـ Consonant : «حرف صحيح» (با: 23). وفي المورد: صوت ساكن، حرف ساكن كل ما ليس بحرف علة من حروف الهجاء.

ـ mute : «غير مصوت» من الحروف الصحيحة (با: 23). وفي المورد: الحرف الصامت.

ـ semivowel : «الحرف المصوت من الحروف الصحيحة» (با: 23). وفي المورد: شبه صوت لين.

ـ liquid : «الجاري»، من الحروف المصوتة l,m,n,r (با: 24). وفي المورد: حرف صامت ملفوظ بلطف.

ـ the adverb : «الحال والتمييز» (با: 26). وفي المورد: حال، ظرف.

ـ Conjunction : «حروف العطف» (با: 26) وفي المورد: حروف العطف أيضاً.

ـ interjection: «حروف النداء» (با: 26). وفي المورد: 1 ـ التعجب، إقحام. 2 ـ شيء معترض. 3 ـ صيغة تعجب.

ـ the adjective pronoun: «ضمير النعت» (با: 41) وأقسامه the possessive: المضاف وهو ما أفاد نسبة إضافة أو تملك مثل: my: ي، her: ها... الخ. و the distributive: المقسم، وهو ما دل على تعدد وأفراد في عاقل وغيره مثل each: أيًّا ما كان أو كلاهما، و the demonstrative: الدال، أي اسم الإشارة مثل this: هذا أو هذه. الخ «و the indefinite: الغير المحدود (كذا)، وعرفه بقوله: «هو ما يعبر به عن شيء بنوع غير معين نحو some بعض، و other آخر أو غير... الخ (با: 41-42). وترجمة هذه الأقسام في المورد هي على التوالي: ملكي، دال على الملكية ـ إفرادي: متعلق بكل فرد من أفراد جماعة ما ـ اسم الإشارة ـ غير محدود.

ـ Punctuation: فواصل الفقر أو علامات المَحَاط (با: 92). وفي المورد: الترقيم. استعمال النقط والفواصل.. الخ ـ علامة ترقيم كالنقطة أو الفاصلة... الخ. ومعنى المحاط في لسان العرب: المكان الذي يكون خلف المال والقوم يستدبر بهم ويحوطهم.

ـ interrogative point: «علامة الاستفهام» (با: 93). وفي المورد علامة استفهام.

ـ exclamation point: علامة التعجب (با: 93) وفي المورد: علامة الهتاف أو التعجب.

ـ Parenthesis: «علامة الحشو والاعتراض ( )» (با: 93). وفي المورد: كلمة أو جملة معترضة (توضع بين قاطعتين أو فاصلتين أو هلالين)... هلال أو هلالان ( ). وهناك مصطلحات أخرى من هذه الفواصل اكتفى بتعريفها وبيان فائدتها دون أن يذكر لها مرادفاً عربياً مثل: الكمة Comma (أي الفاصلة) والكولون Colon (أي النقطتين) والسميكولون semi colon (أي النقطة مع الفاصلة) (با: 92-94). وقد أعجب الشدياق كثيراً بهذه العلامات حتى إنه شفعها بقوله: «ويعجبني من اصطلاح الإفرنج أن المؤلف منهم إذا أورد في كلامه مثلاً سائراً وضع في أوله

وآخره علامة تدل على ذلـك، وكذلـك إذا استشهد بكـلام غيره فـإنه يكتبـه بحروف مخصوصة تميزه عن كلامه. والمؤلفون في العـربية لا يلتـزمون هـذا التمييز فيلتبس كلامهم بالكلام المستشهد به وقد يشيرون إليه بلفظة انتهى ولكن غير مطرد وإذا أوردوا كلاماً يتعجب منه كأن يقال مثلاً: فـوضوا النـظر في دعواه إلى خصمـه وضعوا هـذه العلامة!، فأغنت عن قولك يا للعجب»[1].

وواضح من كل ما سبق أن الشدياق بذل جهداً كبيراً في ترجمة هذه المصطلحات اللغوية، وقد حاول أن يكون دقيقاً قدر الإمكان، لهذا وجـدناه يذكر من حين إلى آخر بعض المراجع اللغوية العربية مثل الأجرومية، كما رأيناه يعتمد التعريفات العربية لأداء وظائف المصطلحات الانكليزية التي كان للشدياق الفضل في تقريبها إلى القارىء لأول مرة، ولا شك أن الشدياق قد فتح الباب بعمله هذا للمترجمين اللاحقين فأقـرّوا منهـا أشياء كما هو واضح من مقارنتنا بين ما أورده هو وما ورد في معجم «المورد» الانكليزي العربي.

ب ـ في علم الحيوان.

يعتبر كتاب «شرح طبائع الحيوان» الذي حقق فيه الشدياق هذا النوع من الترجمة العلمية من ترجمته الخاصة من أوله إلى آخره. "وأفضل تعريف لموضوعه وطريقته أن نورد للقارىء مقدمته كاملة لصعوبة الاطلاع عليها اليوم وهي:

«باسم الله المبدي المعيد. الحمد لله عـلى خلقه وحكمتـه الباهـرة بتدبـير خلقه. وبعد، هذا كتاب ترجمناه من اللغة الانكليزية وأتحفنا به أهل العربية إذ خفي الآن عن أكثرهم موضوعه، وقلّ عندهم تجنيسه وتنويعه. ثم لا يبعد أن يكون قد حصل خلل في أسماء بعض الحيوان الذي يتكلم عليه فيه لعدم شهـرتها عنـدهم. ومنها مـا نقلناه عن الأصل لاقتصار وجود مسماه في بلاد حالها غير معلوم وعربناه بوجهيحسن التلفظ به في العربية، وقسمناه إلى جزئين: الأول في ذوات الأربع والطير خاصة وهو هذا. والثاني في الأسماك والهوام والحشرات سنشرع في طبعه إن شاء الله تعالى بعد الوقوف على صحة

---

(1) المحاورة الإنسية: 131-132.

أسمائها. وقد أضفنا الى عجالتنا هذه التي قصدنا تعجيل طبعها وزيادة فائدتها ونفعها كراسة جمعناها من كتاب حياة الحيوان الكبرى للإمام العلامة الشيخ محمد الدميري تشتمل على أسماء كثير من الحيوان فلعل في مقابلة ما فيها بما هو منقول هنا ومعرب حصول المرام للطالب المستفيد. وسيمر بك أيها المطالع العزيز في هذا الكتاب ذكر الوزن والعيار والقياس وغير ذلك فاعلم أن ذلك كله اصطلاح للانكليز وكذا في مثل قول المؤلف بلادنا وإقليمنا وما أشبه ذلك مما هو منسوب إلى ضمير المتكلمين. ومتى رأيت في بعض الوصف حرف ز وكلمة إلى فاعلم أن تلك زيادة على الأصل استعنا بها من كتاب حياة الحيوان المذكور. فالمرجو من مطالعه أن يسدّ الخلل ويغضي عن الزلل. والله الموفق إلى خير العمل، وبفضله يفاز بالأمل»[1].

وختمه بقوله: هذا آخر الجزء الأول من هذا الكتاب ويتلوه الجزء الثاني في الأسماك والهوام والحشرات. ولنختم معربنا هذا بأبيات تشمل صفات ما ذكر فيه وما لم يذكر وتعرب عن تدبير الخالق جلّ وعزّ لمخلوقاته الجليلة والحقيرة يعتبرها اللبيب ويرتاح لها الأديب وهي:

هي البسيطة قد ضاقت عن النسم   مشحونة بوجود صيغ من عدم»[2]

وتحتوي هذه القصيدة على تسعة وعشرين بيتاً، كما أنه ضمن الكتاب قبل ذلك قصائد أخرى: أولاها في وصف الفيل في ثلاثة عشر بيتاً[3]. وثانيتها في وصف الذئب في ثلاثة وعشرين بيتاً[4]. وأخرى في الطائر الكوكو وهو الطيطوي في خمسة عشر بيتاً[5]، ورابعة في البلبل أو العندليب في خمسة عشر بيتاً أيضاً[6]. وقد نسب جميعها إلى شعراء مجهولين إلا قصيدة الطيطوي، ونحن لا ندري هل هذه القصائد مترجمة عن الأصل، أو مضمّنة سواء بالترجمة أو الوضع. فإن كانت الثانية ففي ذلك ما يشير إلى أنه اقتفى - حتى وهو يترجم - أثر الكتاب العرب في تأليفهم عن الحيوان مثل

---

(1) شرح طبائع الحيوان: 3-4.
(2) شرح طبائع الحيوان: 348-349.
(3) ن م: 40-41.
(4) ن م: 70-71.
(5) ن م: 253.
(6) ن م: 342.

الجاحظ الذي لم يذكر الشدياق حيوانه والدميري الذي أخذ منه ما رآه ضرورياً ليكمل به ترجمته، وذلك في مزجهما النثر العلمي بالشعر..

ويقدر الصلح أن هذا الكتاب وضع لدراسة التلاميذ في المراحل الابتدائية[1] إلا أن مقدمته العربية لا توحي بذلك ما عدا عبارة «حصول المرام للطالب المستفيد» التي قد تفيد ذلك. ولعله من أجل هذا جاء سلس العبارة واضح الأسلوب مبسّط المعلومات، بالرغم من أن آثار الترجمة في التركيب والتعبير عليه واضحة. ومما يلاحظ أيضاً الأمانة في الترجمة وقد تجلّت فيما ذكره في المقدمة من صيغة المتكلم في قوله بلادنا وإقليمنا، فلم يشأ أن يغيّر من صيغة الخطاب وهو يقدم الكتاب لغير الانكليز، وفي التنصيص على الزيادة بالحرفين (ز) و (إلى)، وفي قوله عن الطائر المسمى المصلب: «وتسهل معرفته بغرابة منقاره فإن شقيه مصلّبين كما تراه مرسوماً»[2]. ومع ذلك لم نجد الرسم بالكتاب وظلت الإشارة إلى الرسم موجودة؛ أو أن ظروف الطبع وقصور المطبعة قد حالت بينه وبين إدراج الصور كما حالت دون إدراج الكراسة المجموعة من كتاب حياة الحيوان الكبرى.

وإذا انتقلنا إلى طريقته في الترجمة للألفاظ العلمية وأسماء الحيوانات وجدناه لا يشذّ عن طريقته في وضع المصطلحات والألفاظ الحضارية كما مر بنا. وبيان ذلك فيما يلي:

ـ التعريب: يكون بذكر المعرّب الصوتي للكلمة كما هي في لغتها الأصل. مثلاً: الكلير وهو القسم الرابع من المرتبة الثديية (ص: 5) والأبوسوم وهو أصناف كثيرة تتميز إناثه بأن لها عند بطنها شبه كيس تأوي إليه أولادها وتوضع فيه آمنة، وجرمه كجرم القط إلّا أن رأسه وشكله كشكل الثعلب ويداه أقصر من رجليه (ص: 117). وطاجاكو وهو خنزير جنوبي أمريكا (ص: 188).. الخ. وأحياناً أخرى يحوِّر من الكلمة لتتلاءم مع النطق العربي مثلاً: القوطي وأعجميته (Coati) وهو حيوان برازيلي من جنس القطط من اللواحم «أحمر اللون وطرف ذنبه أبيض وأطول من جثته وقد يأكله

(1) الصلح: 45.

(2) شرح طبائع الحيوان: 332.

أحياناً ويصطاد الصغير من ذوات الأربع والفراخ والعصافير وما في أعشاشها أيضاً» (ص: 98) والقَنْقَر معرب (Kangourou) وهو حيوان استرالي مشهور طويل الرجلين قصير اليدين كاليربوع إلا أنه أكبر (ص: 119) ويقال له اليوم قَنْغَر، ويقول المعلوف: «وقد أخذ هذه الكلمة عنه الدكتور صروف وذكرها غير مرة في المقتطف ولا أعلم اعتراضاً على القنغر. فقنقر أحسن لفظ لاسم هذا الحيوان»[1]، والبيسون معرف (Bison) (ص: 173) وهو الثور الأميركي ـ والراكون (Racoon)، وهو نوع من اللواحم أيضاً. وقد علق المعلوف على هذه الكلمة فقال: «وقد ظن بعض المتحذلقين أن حقّها أن تعرّب بالركين، والركين تصغير ركن. وهو نوع الفأر أو الجرذ، ولكن أحمد فارس على شدة ولعه ومعرفة ما ورد فيها لم يكن يحب الحذلقة فلم يقل الركين لأن هذه الكلمة تشبه الركين»[2]. . . الخ.

ـ ترجمة معنى الاسم:

مثلاً ترجم ماماليا (Mamalia) بالحيوان ذات الأثدى ويطلق عليها اليوم الثدييات أو اللبائن. وكلمة البريمات (Primate) وضع لها المقدم. وهي تعني القسم الأول من مرتبة الحيوانات الثديية. ويصفها المعلوف بقوله: «ولا أرى أحسن منها فهي عربية فصيحة وشائعة في مصر والسودان والشام والعراق. . والظاهر أن بعض الأدباء لم ترقهم الكلمة التي وضعها إمام اللغة فقالوا الحيوانات العليا أو الرئيسية. وفي شرح القاموس وغيره ما يثبت أنها أفضل كلمة لهذا المعنى. ولا أعلم كيف يمكن الاستعاضة عنها»[3]. وكلمة البرونا ترجمها بكلمة البهيم وهو المرتبة الثانية من الحيوانات. والثالثة الفيري ترجمها بالوحش، والخامسة البيكورا ترجمها بالحيوان الأهلي. الخ[4].

ـ ترجمة اسم الحيوان ببعض خصائص طباعه وصفاته: ونجد ذلك مثلاً في

---

(1) المعلوف. خمسون سنة على وفاة أحمد فارس الشدياق. المقتطف ج 3 مج 311:91. ومعجم الحيوان: 69.

(2) المعلوف. المقتطف ج 2 مج 311:91. ومعجم الحيوان: 194 و 200.

(3) المعلوف: المقتطف ج 2 مج 311:91. ومعجم الحيوان: 194 و 200.

(4) انظر عن هذه المراتب شرح طبائع الحيوان: 5.

استعمال كلمة الفظّ لحيوان من القسم الثاني البهائم (البرونا) لأن «من طبعه الهلع والفرق، ولكنه إذا هجم عليه قاتل بأشدّ لدد وكثيراً ما يغرق القوارب بما فيها ممن يذهبون لصيده» (ص: 43-44). كما وضع الكسلان لجنس من البهائم كالفيل وبقرة الماء بطيء الحركة «فإنه إذا تحرك أو مشى حصل له من المشقة العظيمة والألم ما يحمل الناظر على الإعراض عنه أكثر من الاشفاق عليه» (ص 44).

ووضع لبعض الطيور أسماء مثل: النقار لأن «فيه قدرة لشدة منقاره على نقر نواة العظاة والقراضبة بدون معاناة..» (333). وخاطف الذباب لأن «أكله الحشرات يجمعها وهي طائرة» (339). وأبو قلنسوة لما على رأسه من شيء أسود كالعرف (ص: 343)ـ والأحمر الصدر (ص 343). والمتلفت وهو طائر صغير «له نوع التفاف غريب يعجب به ويحول وجهه إلى وراء ومن هنا أخذ اسمه» (254). وناقر الخشب (255)، وآكل النمل (46-47)، والنكات (299) وذلك لأن «من طبعه أنه يصطاد الدود والحشرات التي لا يزال يستخرجها بمنقاره من الرمل ويذهب بها فيجعل من فعله هذا نحو نصف دائرة في المحل الذي اصطاد فيه».

ـ اعتماد أسماء الحيوان القديمة:

ومن هذا الصنف نذكر الغداف (ص: 241) وهو نوع من الغربان، والطيطوى للطائر المائي المعروف باسم الكوكو (ص: 251) وقد وردت هذه الكلمة في كليلة ودمنة... الخ.

ويتضح لنا مما تقدم أن الشدياق لم يقف موقفاً سلبياً أمام الكلمات الجديدة الغريبة عن العرب. فقد اعتمد على الكتب العربية القديمة فيما هو معروف عندهم مثل كتاب الدميري، واجتهد في الاختراع والاستنباط لما هو غير معروف بطرق عدة رأينا نماذج منها. ومما يحمد للشدياق أنه لا يذكر المقابل اللاتيني للكلمة أمام مصطلحها المعرب والمخترع، وهذا المقابل، وإن يزد المصطلح وضوحاً للمتخصصين إلا أنه يضيم الكلمة العربية بمنافسته لها إلى حدّ أنها قد تهمل أمامه لكثرة تداوله وسعة انتشاره.

ثم كانت الترجمة العلمية بعد هذا الطور المدرسي وليدة الحاجة الصحفية فقد

رأى الشدياق لهذا الغرض أن يمدّ قراءه بترجمات علمية في شكل مقالات تتحدث عن المخترعات العلمية مثل قوة البخار واختراع الباخرة والغاز وإبرة المغناطيس والمنطاد وصناعة الزجاج وغير ذلك مما نجد له نماذج في الجزء الأول من كنز الرغائب.

3 ـ الترجمة الدينية:

كانت الترجمة الدينية كما بيناه في الفصل الثاني من الكتاب الأول جزءاً من العمل الذي انتدب له في مالطة. وفعلاً فلدى أول حلوله بها كلفته جمعيّة نشر المعارف المسيحية بترجمة «كتاب الصلوات العامة على موجب استعمال الكنيسة الإرلندية» البروتستنتية. وقد تم طبع ترجمة هذا الكتاب المختصر الذي كان يحوي نصوصاً من الكتاب المقدس في فاليته سنة 1840[1]. وقد وصف لنا في فصول ثلاثة من الساق عمله في الترجمة حيث ورّى عنها بتعبير الأحلام.

ثم يكلف بترجمة مطول هذا المختصر وهو «كتاب الصلاة العامة وإجراء السرين والرسوم والطقوس الكنائسية على موجب استعمال كنيسة انكلترا وارلندة المتحدة مع كتاب مزامير داود»[2]. وقد أثيرت حول هذه الترجمة زوبعة بينه وبين الجمعية لدسيسة قام بها المطران التتونجي بسبب أسلوب الترجمة الذي توخّى فيه الشدياق كما قال أن يكون «بلغتنا هذه العربية على ما اقتضته قواعدها»[3]. لكن المطران في سفرته إلى لندن «تعرف باللجنة المذكورة وأفادهم أن لغة الفارياق فاسدة رأساً»[4]. وذلك لإسلاميتها. وبالرغم من انصراف اللجنة عن الشدياق إلى المطران المذكور سرعان ما تبينت عجزه فعادت إلى الشدياق الذي باشر لهم الترجمة بأسلوبه الأول.

وكانت ترجمة الكتاب المقدس هي المرحلة الثالثة في ترجمات الشدياق الدينية التي باشرها بلندن سنة 1848 مع الدكتور لي المشرف الأول على هذه الترجمة الذي

---

(1) الصلح: 44.

(2) ن م: 50.

(3-4) الساق: 497.

كما قال الشدياق «اعتمدته الجمعية لأن يكون معارضاً ترجمتي بالأصل الذي أترجم منه»[1]. وهو النصوص العبرانية للكتاب المقدس[2].

ولكن الخلاف حول طريقة الترجمة لم يلبث أن دب بين الرجلين كما حدث من قبل مع التونجي، لكن الفرق بين الاثنين أن هذا عربي ركيك اللغة كمطارنة عصره، والدكتور لي مستشرق له «شهرة عظيمة عند الانكليز في معرفة اللغات الشرقية»[3]. ومع أنه كان يدرس العربية في كمبريدج لكنه «لم يكن يحسن التكلم بها ولو بجملة واحدة»[4]. وقد أورد لنا الشدياق في كشف المخبأ صوراً هازئة من الخلافات التي كانت تحدث بينهما. وهي تعود في معظمها إلى اختيار المفردات الملائمة والعبارات المؤدية للمعنى وغير ذلك مما يقتضيه الفقه باللغة العربية وأساليبها. وهو ما كان يغيب عن الدكتور لي الأجنبي عنها لغة وجنساً وتعلماً[5].

ويذكر الشدياق أن هذه الترجمة التي كلفته عناء شديداً لإقامته في قرية «وير» مع الدكتور لي كما سبق في حياته بهذه القرية قد انتهت «في أقل من عشرين شهراً»[6]، وطبعت كاملة «سنة 1857 في مطبعة وليم وطس في لندن. أما المزامير فطبعت على حدة سنة 1850 والعهد الجديد سنة 1851[7]».

ويصف عماد الصلح ترجمة الشدياق هذه فيقول: «كان يمتلك ناصية اللغة امتلاكاً عزّ على أنداده وفي ذهنه من المترادفات والمفردات ما يشبه القاموس وفي بيانه إشراق ووضوح، وفي ألفاظه جزالة وإصابة لا تجدها إلا في الذّروة من أدباء العربية. كان يسبك الجملة سبكاً عربياً أصيلاً فيه جزالة اللفظ وصحة التركيب وجمال الأسلوب. فكان همه الأول المعنى وأداءه في بلاغة. هذا إذا كان طليق اليدين. ولم يكن الأمر كذلك في كثير من الأحيان. . »[8]. وكيف لا يكون أسلوبه في الترجمة مثل

---

(1) كشف: 72.
(2) الصلح: 149.
(3) كشف: 72.
(4) ن م: 124.
(5) انظر عن الخلافات بين الشدياق والدكتور لي حول أسلوب الترجمة كشف المخبأ: 122-124.
(6) ن م: 214.
(7) الصلح: 150.
(8) الصلح: 154.

هذا الأسلوب وهو الذي درس العربية فيمصروعلى أيدي خيرة من شيوخها. كما كان يستعين في ترجمته بأمهات كتب اللغة مثل الأشموني في النحو والقاموس في اللغة اللذين كانا يصحبانه في حلّه وترحاله، وفي لندن على الخصوص كما أشار إلى ذلك في آخر الفصل الأخير من الكتاب الثالث للساق.

وكانت ترجمة الشدياق هذه ـ كما يقول المطران يوسف الدبس ـ هي «أدق ترجمة عربية للكتاب المقدس»[1]. وهي الأولى في القرن التاسع عشر قبل الترجمة المعروفة بالبروتستنتية أو الأميركية، التي تمت بإشراف عالي سميت (1801-1857)، وفانديك (1818-1895)، وبمشاركة ناصيف اليازجي (1800-1871)، وبطرس البستاني (1819-1883)، والقاضي المسلم الشيخ يوسف الأسير (1815-1887). وطبعت هذه الترجمة كاملة في 29 مارس 1865 مع أنه بدىء فيها في نفس السنة التي بدأ فيها الشدياق الترجمةوهي سنة 1848. والترجمة اليسوعية التي بدىء فيها سنة 1867 بإشراف الأب أغسطين روديل ومشاركة الأب جعجع وإبراهيم اليازجي (1847-1906) وانتهي من طبع جزئها الثالث سنة 1882[2]. وقد استفادت هذه الترجمة من الشدياقية والأميركية. «وكان نصيبها من الشدياق أوفر»[3].

وبالرغم من ذلك فإن ترجمة الشدياق لم يكتب لها الذيوع والانتشار وقد تعددت الآراء في سبب ذلك. فجرجي زيدان يرى «أن الشدياق والدكتور لي عوّلا على الترجمة الانكليزية المعروفة بنسخة الملك جيمس، وفيها أغلاط تسربت إلى الترجمة العربية»[4]. وقال عجاج نويهض: «إن الجمعيّة التي كان يمثلها الدكتور لي في لندن لترجمة الكتاب المقدس لما رأت أن المترجم قد أسلم في تالي حياته وهو وحده كان مضطلعاً بعبء العمل مع الدكتور لي، رأت أنه أولى بالترجمة أن تطوى بعد أن طبعت

---

(1) عن الخازن، مقدمة الساق: 64.

(2) انظر عن هذه الترجمات الثلاث: زيدان تاريخ آداب اللغة العربية: 4/565-568. الريحاني أمين ألبرت. مدار الكلمة: 116-119. والصلح عماد: 151-156.

(3) الصلح: 156.

(4) زيدان، ن م: 4/567.

ولا توضع في التداول»[1]. ولا يبعد الشيخ نسيب الخازن عن هذا التعليل فيقول «وقد يكون أسلوبها هو سبب إهمالها كما ذكر الشدياق»[2].

وأياً كان سبب الإهمال فإن الشدياق كان يعتبر هذه الترجمة فخراً له ولهذا آخذ أخاه طنوس الشدياق لما أهمل ذكر سبب قدومه إلى انكلترا في كتابه «أخبار الأعيان في جبل لبنان» فكتب إليه رسالة من لندن مؤرخة في 7 نيسان ـ أفريل 1856 ينتقد جزءه الأول بقوله: «ثم لم تذكروا سبب قدومي إلى هذه البلاد وهو ترجمة التوراة وذلك مما يحقّ لي أن أفتخر به»[3]. وقد ظل الشدياق يتابع أخبار ترجمة التوراة لما كان يحزّ في نفسه من إهمال ترجمته بدعوى أسلوبها العربي المبين أو غير ذلك حتى وجد ضالته في شهادتين: الأولى ذكرها حول اجتماع أساقفة انكلترا لبحث مواضيع هامة. منها ترجمة التوراة وهنا يثبت اختلاف المسيحيين أنفسهم حول الترجمة ذاتها «فإن الأرثوذكسيين يعتقدون أن ترجمتهم هي المعوّل عليها، والانكليز يزعمون أن الترجمة من اللغة العبرانية أصح فكيف يمكن التوفيق بينهما على هذا؟»[4]

والشهادة الثانية وجدها عند أحد مترجمي التوراة من الأتراك وهي: «أن رسام بك بما له من سعة الاطلاع على كثير من اللغات ترجم بعض أسفار التوراة فوجد جميع ألفاظها من اللغة الحميرية ولغة بني تميم وفيها أيضاً شيء من الفارسية ووجد أيضاً أن جميع من سبقه إلى ترجمة التوراة لم يكونوا يدرون معاني الألفاظ إلا بالحدس والتخمين فحرفوا وصحفوا وتأولوا وتمحلوا وأخبرني أيضاً أنه وجد في بعض الأسفار اسم الحرمين المحترمين أعني مكة والمدينة واسمهما العروضان. فكيف تفعل الانكليز الآن بهذه الترجمة، وهي مخالفة لترجمتهم غاية الخلاف، وكلها مؤيدة بالبراهين والأدلة، لا جرم أن نعدّها من إحداثات هذا العصر البديعة»[5]. وهكذا تأيّد رأي الشدياق في الترجمة، وأن العودة فيها إلى الأسلوب البياني العربي هو الأصح والأسلم.

---

(1) نويهض عجاج. بروكولات حكماء صهيون. ج 4 ص: 200 نقلاً عن الصلح: 156.

(2) الخازن، مقدمة الساق: 64.

(3) عبود. صقر لبنان: 136.

(4-5) الجوائب 15/309 أكتوبر 1867.

4 ـ الترجمة الديوانية :

نقصد بهذا الصنف من الترجمة ما قام به الشدياق خلال توظّفه بتونس في قسم الترجمة التابع لوزارة الخارجية بوزارة البحر في حلق الوادي كما سبق بيانه. ونحن لم نعثر على نماذج من هذه الترجمات في خزينة محفوظات الدولة التونسية حتى نأخذ عنها صورة واضحة. والأرجح أنها ترجمة تقارير ومراسلات ومعاهدات وغير ذلك مما كان يرد إلى الحكومة التونسية، أو يرسل منها إلى الدول الأجنبية ورعاياها.

5 ـ الترجمة القانونية :

وهي تلك الترجمات التي تتضمن ما نشر في جريدة الجوائب من الأوامر والقرارات السلطانية وفي البلاد العربية والإسلامية والأجنبية وغير ذلك من المعاهدات التي أبرمت في ذلك الوقت الذي تميز بتحركات سياسية مختلفة وحروب بين الدول المتناحرة. ونجد نماذج كثيرة من هذه المترجمات في الأجزاء الخامس والسادس والسابع من كتاب كنز الرغائب. كما نشير إلى ترجمته لمجلة الأحكام العدلية التي تحدثنا عنها في فصل آثاره آخر فصول الكتاب الأول.

6 ـ الترجمة الصحفية :

وهي ما كان يترجمه للجوائب من المقالات السياسية والإخبارية التي كان يستقيها من الصحف التركية والإنكليزية والفرنسية مثل التيمس والهرالد، والمورننغ بوست، والديبا، ولافرانس، والانديبندنس، وغازيت ديجبت، وجرنال بطرسبورغ، وغيرها من الصحف العالمية، أو من برقيات وكالات الأنباء مثل رويتر، وهافاس[1].

والترجمة من هذا الصنف كثيرة لأنها من مصادر الجوائب الأساسية لتزويد القارىء العربي بمجريات الأحداث السياسية في العالم، وهي ترجمة حرة تصل إلى حد التلخيص أحياناً.

---

(1) الصلح : 116.

7 ـ الترجمــة الأدبيــة :

وكذلك أمـدّ الشدياق قراءه بمتـرجمات أدبيـة ولكنها بـالقياس إلى الأصنـاف الأخرى كانت قليلة. ونذكر منها حكايات وقصصاً مثل تهورات دون كيشوت، وحكاية عن بوكاتشيو، وحكاية زنجي أمريكي، وحكاية من رحلة لسائـح انكليزي . . . الخ. وتـرجم كذلـك بعض المقـالات في النقـد الأدبي مثـل: في المخيلة والتخيـل التي ترجمها عن كولردج كما سنرى.

III ـ منهج الشدياق في الترجمة

كان منهج الشدياق في الترجمة هو التمسك بالأسلوب العربي المتين كما عرف في عصور إشراقه عند أئمة النثر العربي، ومجاراة الطرق العربية الصميمة عند ضمّ الكلام بعضه إلى بعض. وبإجمال كان همهُ الالتزام بما يعتبر من محاسن العربية ومزاياها البيانية. وكان منطلقه في ذلك هو «أنه لما كانت قواعد اللغة العربية لا يحسن أن يقال فيها ما يقال في قواعد اللغات الافرنجية من إضافة وصف إلى الاسم ثم إسناد الخبر إلى الموصوف نحو سعادة الأمير توجه، أو جلالة الملك قال، رأينا العدول عن مثل هذا التعبير أولى محافظة على قواعد اللغة، واعتقاداً بأن هذا الحذف ليس بحاذف شيئاً من تعظيم الملوك والأمراء . . .»[1] وكذلك قال مخطئاً الدكتور لي عند التزامه بعين الكلمات في اللغتين متجاهلاً خاصية كل واحدة منهما وأساليبها « لا حمق أكثر من أن يترجم من لغة إلى أخرى بعين الألفاظ والتراكيب إذ لا يتصور بالبال أن لغة تطابق أخرى في التعبير»[2]. ومما قاله ناعياً به على أسلوب الترجمة والكتابة عند سليم البستاني ابن المعلم بطرس البستاني وغيره من المسيحيين المتأثرين بالأسلوب الإفرنجي قوله: « فإني أرى أكثر الذين تعلموا اللغات الافرنجية من أبناء العرب المسيحيين صاروا يخالون أن يجعلوا العربية تابعة لتلك اللغات . وليست هذه الخصلة في تلامذة مصر، فإنهم مع كونهم قد تعلموا جميع اللغات الأجنبية لم يزالوا محافظين على العربية محافظة تامة، فإذا عرّب أحدهم شيئاً من تلك اللغات سبكه في

(1) العدد الأول من الجوائب 31 ماي 1861 وكنز: 3/5.

(2) كشف: 124.

قالب العربية بحيث لا يشتم منه أدنى رائحة للعجمة، يعلم ذلك كل من طالع « روضة المدارس » حيث يرى فصولاً متعددة من هؤلاء التلامذة في غاية البلاغة. مع أنه لم يدّع أحد منهم كما ادّعى صاحب الجنان بأن الله قيّضه في هذا العصر لإحياء العربية»[1].

فمن هذه الأقوال ندرك أن الشدياق كان يسطر بها لنا قواعد الترجمة المثلى. وكذلك كان شأنه في كتابه «منتهى العجب في خصائص لغةالعرب» المحترق في نسخته الأولى الضائع في نسخته الثانية الذي علمنا من محتواه كما بسطناه عنه في آثاره أن موضوعه أو أغلبه يكاد يكون في قواعد فن الترجمة من خلال إبراز بلاغة العربية وحسنها بالقياس إلى اللغات الإفرنجية. وهو ما توصل إليه بعد معاناة الترجمة. فلما احترق تحَسَّر عليه كثيراً حتى قال: «لم يبق لي إلا أن أمنّي نفسي بأن أجد من يعانون الترجمة التي عانيت يتصدّى لمثله ويحذوَ على شكله»[2].

ونتيجة لذلك الالتزام بقواعد العربية وطرقها التعبيرية والتركيبية أحسسنا في ترجماته بإحكام الصياغة ومتانة السبك، وقوة البيان العربي حتى ليظنّ أنها موضوعة وضعاً لا مترجمة. وهذا أقصى ما يودّ المترجم أن يصل إليه شرط أن يحافظ على المعاني الأصلية.

هذا وكانت طريقة الشدياق في الترجمة من حيث المحافظة على بنية النص ومداه واحدة من اثنتين:

- الأولى يلتزم فيها النص التزاماً كلياً. ومن هذا القبيل ترجمة معاهدة الصلح الروسية التركية. وفي ترجمتها قال: «وقد ترجمناها من اللغة الفرنساوية بحروفها ونظمها وتأليفها ما عدا الألقاب التي نوهت بنواب الدول الذين استتب الصلح بواسطتهم»[3].

- والثانية يتحرر فيها من النص ويتصرف فيه بالتلخيص وغيره مع الاهتمام

---

(1) شبلي: 153.

(2) الرائد عدد 6,23 نوفمبر 1873 نقلاً عن الجوائب.

(3) الجوائب العدد الأول.

بالمعاني التي كانت غرضه الأول فيما يبدو من الترجمة. ومن هذا القبيل أكثر مترجماته.

ولا ننسى أن هذا التصرف الذي نتصور حدوثه فيما ينشر في الجوائب أكثر مما في غيرها إنما يعود إلى ضيق مجال الجوائب من ناحية، وإلى الإسراع بتلبية مادتها المتعطشة إليها دوماً من ناحية أخرى، كما أن الشدياق حسب عبارة مارون عبود «لم يكن يترجم ليقف مكتوف اليدين إزاء من أخذ عنه بل يناقش كل فكرة نقاشاً عنيفاً وذلك شأنه في كل ما صنف وألف فهو جدلي من الطراز الأول...»[1].

ومما يدل على تصرفه أيضاً ما عقب به الرائد التونسي على ترجمته مقالة في التأثير والتأثر وهو:

«وهذه المقالة مأخوذة من قاموس فولتير، ويا ليت صاحب الجوائب ترجمها ترجمة حرفية من دون تلخيص»[2].

وقد كان هذا التصرف على ما يظهر من أثر ما يلاقيه من العناء الشديد من الترجمة سواء في مقالاته النثرية كما في قوله: «إني أكره الترجمة من كلام العجم»[3]، أو في قصائده الشعرية مثل قوله:

ومن فاته التعريب لم يدْرِ ما العنا	ولم يصل نار الحرب إلا المحاربُ
أرى ألف معنى ما له من مجانس	لدينا وألفاً ما له ما يناسب
وألفاً من الألفاظ دون مرادف	وفصلاً مكان الوصل، والوصل واجب
وأسلوب إيجاز إذا الحال تقتضي	أساليب إطناب لتوعى المطالب
وعكس الذي قد مرّ أكثر فاتّئِدْ	ألا أيّهاذا اللّائمي والمعاتب
فياليت قومي يعلمون بأنني	على نكد التعريب جدّي ذاهب
وإني مع جهد البلاء مثابر	على خدمة يرضونها ومواظب[4]

وواضح من هذه القطعة التي أجملت عدداً من مشاكل الترجمة أن الشدياق،

---

(1) عبود، صقر: 134.

(2) الرائد التونسي س 2 ع 14,14 ربيع الثاني 1278

(3) كنز: 100/1.

(4) كنز: 23/3-24.

فضلاً عن مشكلة ترجمة الألفاظ الحضارية لانعدام المرادف العربي لما عند الإفرنج من مخترعات وغيرها، كان يعاني أيضاً من المشكلة الأسلوبية، إذ كان يتنازعهُ الأسلوبان: العربي وما فيه من مزايا يختص بها مثل الفصل والوصل والإيجاز وغيرها، والإفرنجي الذي يختلف عنه وقد يضيق بما يريد أن يحمله إياه من المعاني والأساليب، وأكبر دليل على هذا التنازع أنه وجد أن الكلام الأجنبي حتى ولو «هو حسن في ذاته فترجمته إلى العربية تأتي غير حسنة لأن الله سبحانه وتعالى قد خصّ هذه اللغة بمزية البلاغة والاختصار، كما أنه ترك لغات الأعاجم للإسهاب والتكرار»[1]. وهكذا استقام لديه رأي هو أن «الترجمة من العربية إلى الإفرنجية أسهل من الترجمة من هذه إلى تلك، فإن الأولى من قبيل تقطيع الموصول. والثانية من قبيل توصيل المقطوع»[2]. كما تبين له أنه «يستحيل تعريب شيء من كلامهم (أي الإفرنج) مع البلاغة إلا أن يغير عن وضعه كل التغيير. ولو طولبوا بمراعاة نسق العطف لكان عندهم بمنزلة مطالبة العرب بالاقتضاب. فمن ثم أقول إن لغات الإفرنج لم تزل صبيانية، لأن الصبيان إذا تكلموا لا يراعون مناسبة العطف. . . الخ»[3].

وفي الجملة فإن إحساس الشدياق بعناء الترجمة وقصورها هو إحساس يشاركه فيه من جاء قبله وبعده حتى أدّى الأمر بالمترجمين إلى القول بأن الترجمة خيانة للمعنى الأصلي لأن المترجم مهما أوتي من القدرة والبراعة والتبرّز في اللغتين لا يقدر أن يؤدي نفس المعاني من لغة إلى أخرى تختلفان أساليب وطرق أداء.

IV ـ مكانة الشدياق وتأثيره مترجماً

يتضح لنا ممّا مرّ أن الشدياق كان في القرن التاسع عشر من الكتاب العرب الذين اتّخذوا الترجمة وسيلة من وسائل النهضة العربية ورافداً من روافدها المتميزة.

وتتجلّى مكانة الشدياق المترجم في «تطويع لغة العرب لهذا العباب الضخم الذي فاجأه وحده من غير أن يستعين بإنسان أو لجنة من اللجان. كان علمه وحده هو

---

(1) كنز: 122/1.
(2) كنز: 180/1.
(3) المحاورة الإنسية: 122.

الذي أوحى بما وضع من مصطلحات فكان بمفرده مجمعاً علمياً أصاب حظاً من التوفيق مرات وأخطأ التوفيق مرات»[1]. ولا شك في أن بقاء كثير من الكلمات تتداول إلى اليوم لدليل على كفاءته وحسن ذوقه واختيار الكلمة الملائمة. وقد ذهب الأمر بمارون عبود إلى اعتبار أن وضع المصطلح واللفظة الجديدة أصعب من ترجمة كتاب وجداني فقال: «إن ترجمة كتاب وجداني كالتوراة سهل. أما تأليف كتاب ككشف المخبأ فيقتضي مؤلفه جهوداً وعناء لأنه يصف فيه أشياء بعينها، وحضارة لم يعرفها العرب ليسمّوا أشياءها بأسمائها»[2].

وكذلك كان الشدياق من الرواد الذين أطلعوا القارىء العربي على ثقافة الغرب وبما يجدّ عنده من جديد عن طريق التعريف به في الجوائب سواء كان في السياسة أو العلوم أو الآداب. . الخ. حتى أصبحت مترجماته ضرورية للمثقف في ذلك العصر، وعنواناً للتجديد، ومرجعاً للصحف تتزود بها لقرائها كما هي حال الرائد التونسي الذي كان يتهافت على مترجمات الشدياق بالرغم من أن مديره هو المستعرب منصور كرلتي الذي كان يمكنه أن يزوّد قراءه بمترجماته هو لا بمترجمات غيره.

وهكذا حطم الشدياق بالترجمة ذلك السدّ الذي كان يحجب تقدّم الغرب وتطوره عن العربي، فنقل كل ذلك إليه دون أن يتجشم عناء السفر، وكذلك مكّنه من التحاور مع نفسه وعن سبب كبوته وتأخره، وبالتالي مكّنه من القدرة على اللحاق بركب تلك الأم المتقدمة والاقتداء بها.

ولكن الشدياق بالرغم من جهوده في الترجمة لم يشتهر شهرة الطهطاوي بها، وذلك لأن هذا «الترجمان» الكبير قد اتخذ الترجمة مهنة ووظيفة رسمية لدى الدولة المصرية فأشرف على مدرسة الألسن سنة 1835، وولي قلم الترجمة سنة 1841، وكوّن حلقات متفرغة للترجمة العلمية والأدبية من اللغات التركية والفرنسية والإيطالية والفارسية. . . بينما اعتمد الشدياق على جهوده الفردية، ولم يكن يتعاطى منها إلا ما دعت إليه رغبات بعض الجهات كترجمة الكتاب المقدس، أو ظروف العمل

---

(1) القاسمي، ظافر. مصطلحات شدياقية. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: 431-432.
(2) عبود، صقر لبنان: 133.

كالترجمة المدرسية، والمقالات الصحفية وغيرها لجريدته الجوائب.

وحتى في ترجمة الألفاظ الحضارية والمصطلحات العلمية فبالرغم من الوفرة التي لوحظت عند الشدياق والنجاح الذي حققه فيها فإن الطهطاوي كان أسبق في الإشارة إليها ـ كان ذلك والشدياق ما يزال في القاهرة ـ في كتاب المعادن النفيسة الصادر عن بولاق سنة 1832 حيث أشار إلى مشكلة نقل المصطلحات الأجنبية إلى العربية فقال: «وقد فسرت مفرداته على حسب ما ظهر لي بالفحص التام، وما تعاصى منها حفظت لفظه، ورسمته كما يمكن كتابته به، وربما أدخلته ببعض تفسيرات لطيفة. . . والعذر لي إذا زلّ قدم ترجمتي في بعض التفاسير لأن اللغة الفرنساوية لم يفضّ ختامها الى الآن بقاموس شاف مترجم»[1]، كما أشار الى نفس الموضوع كذلك في كتابه قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر الذي أتمه سنة 1830/1245 وطبعه في بولاق سنة 1834/1249. فقد وضع في أوله معجماً صغيراً لشرح ما ورد به من ألفاظ غريبة وجاء بها «مرتبة على حروف المعجم مضبوطة حسب الإمكان، ومفسرة على الوجه الأتم سواء كانت أسماء بلدان أو أشخاص أو أشياء». ثم يشرح الهدف من وضع هذا القاموس الذي يود أن ينسج غيره على غراره فيقول: «ولما كانت هذه الألفاظ في الأغلب أعجمية فلم ترتب إلى الآن في كتاب اللغة العربية، وكان يتوقف فهم هذا الكتاب عليها عرّبناها بأسهل ما يمكن التلفّظ به فيها على وجه التقريب حتى أنه يمكن أن تصير على مرّ الأيام دخيلة في لغتنا كغيرها من الألفاظ المعربة عن الفارسية واليونانية. ولو صنع المترجمون نظير ذلك في كل كتاب ترجم في دولة أفندينا ولي النعم، لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المرتبة على حروف الهجاء، ونظمها في قاموس مشتمل على سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب أو الترك، فإن هذا ممّا يفيد التسهيل على الطلاب، وبه تحصل الإعانة على فهم كل علم أو كتاب»[2].

وكان من أسباب تقدم الطهطاوي على الشدياق أنه كان يترجم كتباً على غرار ما

---

(1) الطهطاوي: المعادن النفيسة ص: 3 (الطبعة الأولى). وفي الأعمال الكاملة: رسالة المعادن: 372/5.

(2) الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر وهو ترجمة لكتاب دينغ Depping وعنوانه: Mœurs et usages des nations، ص: 2، نقلاً عن الشيال: تاريخ الترجمة صفحة: 189.

قام به العرب الأولون في مؤسسة بيت الحكمة أيام المأمون. أما الشدياق فكان يترجم لصحيفة سرعان ما يلفّها النسيان، ولولا إصدار كنز الرغائب بأجزائه السبعة فإن الكثيرين منا لا يتفطنون إلى هذا الجانب من دور الشدياق وذلك لصعوبة الرجوع إلى الجوائب والحصول عليها، ترى ما يكون مصير الفكر العربي الحديث لو انضمت جهود الشدياق الى الطهطاوي، أو لو اهتم مثله بالعلوم ووجد تشجيعاً من إحدى الدول على غرار ما وجده الطهطاوي في مصر؟ وترى ما يكون مصير الأدب العربي لو لم تشغل الجوائب الشدياق عن الترجمة الأدبية وترجم لنا آثار كبار أدباء الغرب من قصصيين وشعراء ومسرحيين الذين ذكر منهم في الساق الكثيرين مثل لامرتين وشاتوبريان اللذين ترجم لهما مقاطع من أدبهما في الساق، ورابليه، وديدورو، وفولتير، وشكسبير، وشلر، وبيرون، وغير هؤلاء ممن حفلت بأسمائهم كتبه ومقالاته؟ لا شك أنه لو فعل ذلك لكان تَقَدُّم العرب أدبياً أسبق بكثير مما حصل بعد ذلك.

وإذا انتقلنا إلى مدى توفيق الشدياق في الترجمة فإننا نجده عرضة لسهام النقاد في عصره. فقد علق الرائد التونسي على ترجمته مقالة في « الهواء» التي عربها عن قاموس فولتير الفلسفي بأنه أخطأ أولاً في كتابة الأسماء. وثانياً في فهم بعض المعاني، وذلك في «قوله عن صقلية إن الحر فيها يزيد على حرّ بلاد الفرس بثلاثة أرباع. وإن العالم فيثاغورس هو الذي علم البراهمة علم المساحة. والحال أن فولتير يقول عكس ذلك، أي أن الحر في صقلية أكبر مما يوجد من الحر في ثلاثة أرباع بلاد فارس، ومعنى ذلك أن ثلاثة أرباع بلاد الفرس أقل حراً من صقلية، وعن فيثاغورس أنه تعلم المساحة عند البراهمة لا أنه علمهم هذا العلم»[1]. كما أننا وجدناه يخطىء في ترجمة «آرك دي تريانف» الفرنسية بقوله: قنطرة النصر[2]. وصوابها قوس النصر. فهل كان السبب في هذه الأخطاء هو السرعة في الترجمة عن الفرنسية التي لا نقدر أن نقول بعد أن تعلمها أنه ما زال عاجزاً عن فهمها، أو الاستعمال السيء للمعاجم مثلما توحي به ترجمة آرك التي من معانيها قنطرة لكن ليس في الاستعمال المذكور.

وبالرغم من كل ذلك فإنّ أثر الشدياق المترجم كان واضحاً فقد فتح الباب لمن

---

(1) الرائد التونسي، س 2 ع 14,14 ربيع الثاني 1278.
(2) كشف: 240.

جاء بعده من المتخصصين في علم الحيوان فاستفادوا من تجربته التي أشاد بها متخصصون مثل يعقوب صروف (1852-1927) وأمين المعلوف (1871-1943) وجورج بوست (ت: 1909). كما استفاد غيرهم من مختلف جهوده في الترجمة مثل صديقه بادجر (1815-1888) الذي ألف معه كما رأينا في آثاره «المحاورة الإنسية». فقد ذكر هذا المستشرق في مقدمة معجمه «الذخيرة العلمية» أنه استفاد من جريدة الجوائب استفادة كبيرة لما اشتملت عليه من مصطلحات حضارية وعلمية[1].

وكان له أثر كذلك في الترجمة الدينية كما رأينا. فقبل الشدياق كان الكتاب المقدس في ترجمته العربية بعيداً عن الأسلوب الذي ترتضيه العربية لافتقار مترجميه إلى البيان العربي المشرق وبإقدام الشدياق على ترجمته «كان قد دفع بتعريب الكتابات الدينية أشواطاً بعيدة وظلت ترجمته مرجعاً لكل محاولة أتت بعده»[2] كالترجمة الأميركية مثلاً فيما لاحظناه سابقاً..

وكان من الأولين الذين عرفوا العرب بالقصة والنقد في الأدب الأوروبي، لكنه للأسف لم يكثر منهما، ومع ذلك فإن بعض جهوده قد نسبت إلى غيره. فما ترجمه عن سرفنتس وبوكاتشيو نسب في تونس إلى مستشرقين إسباني وإيطالي تارة[3] وإلى تونسي تارة أخرى[4]، مع أن الرائد التونسي قد ذكر المصدر الذي نقل عنه الترجمتين وهو جريدة الجوائب. كما أن محمد يوسف نجم لم يتعرض في كتابه «القصة في الأدب العربي الحديث» إلى جهود الشدياق في الترجمة القصصية.

وكما كان للشدياق تأثير بمترجماته في الفكر العربي الحديث كان للترجمة أيضاً

---

(1) بادجر. الذخيرة العلمية، المقدمة. وهذا المعجم هو معجم عربي انكليزي في 1244 صفحة طبع سنة 1881، أنظر زيدان: 524/4، والمستشرقون: 2/483-484. ونشرته حديثاً مكتبة لبنان في بيروت سنة 1980.

(2) الصلح: 154.

(3) عباس، محمد الحبيب. السرد القصصي وأدب القصة في تونس. مجلة قصص (تونس) العدد 20 مج: 5. جويلية 1971.

(4) الجابري محمد صالح. القصة التونسية نشأتها وروادها (نشر مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله 1975): 21-23.

تأثير فيه. ذلك أن الترجمة قد بصرته بمختلف أساليب الآداب العربية والأجنبية وهو ما جعله يقارن بينها في كتابه المحاورة الإنسية وفي مقالاته، كما جعل ذلك موضوع كتابه «منتهى العجب في خصائص لغة العرب» الذي قارن فيه بين الأسلوب العربي والأساليب الإفرنجية حتى ليصح القول فيه بأنه أول كتاب عربي ألف في قواعد الترجمة والمقارنة الأسلوبية في العصر الحديث. وكذلك طوعت الترجمة أسلوب الشدياق فجنبته نقل الأسلوب المتكلف الذي كان سائداً في عصره، ووسمته بسمة السلاسة والوضوح والطلاقة. ومن الواجب هنا أن نشير إلى أن النزعة الفنية عند الشدياق لها دور كبير في ذلك لأن ترجماناً آخر أكثر منه ترجمة مثل الطهطاوي لم يبلغ في أسلوبه ما بلغه الشدياق من إشراق وعفوية وجمال.

وفي مقابل هذه الفوائد وغيرها التي لم نذكرها ممّا جناه الشدياق من الترجمة نشير إلى ما أوقعته فيه من مزالق تركيبية وأخطاء مثل قوله: «أنظر أيها الرئيس إن كان قائل هذا الكلام يصلح لأن يكون تحت رئاستك أو لا؟»[1]. فاستعمال إن الشرطية في موضع الاستفهام هو استعمال أجنبي عن العربية ولا ريب... الخ. على أنه لم تكن تخفى عليه مؤثرات الترجمة في كتابات معاصريه ومجافاتها للأسلوب العربي. من ذلك ما آخذ به بطرس البستاني في مثل قوله: «لأنها هي الدليل الذي يمكننا من الوقوف على حقيقة حالنا نظير أفراد، وعلى حالتنا نظير أمة ودولة». ويعلق الشدياق على هذا التعبير بقوله: «فقوله هنا نظير هو كما يقول الانكليز «آزْ» والفرنسيس «كُوْم». وحاصل المعنى بالعربية: على حقيقة حالنا باعتبار إنا أفراد وعلى حالتنا باعتبار إنا أمة ودولة - فليبيّن لنا كاتب الجنان معنى الدولة وكيف يصح إطلاقها عليه. ولأي سبب لم يقل يمكننا من الوقوف على حقيقة حالنا باعتبار كوننا أفراداً وأمة مجتمعة، أو من حيث كوننا أفراداً ومن حيث كوننا أمة. لكنه عدل عن التعبير العربي الفصيح، وأتى بلفظة نظير ليعادل بها اللفظة الانكليزية...»[2].. الخ.

ومهما كان الأمر فإن الشدياق قد كانت له مترجماً مكانة في عصره، وإذا كان

---

(1) الساق: 517.

(2) شبلي، بين الشدياق واليازجي: 153-154.

فيهـا لم يتبوأ الصـدارة التي تبوأهـا الطهـطاوي مثلاً فقـد تبوأهـا في ميـادين أخـرى كالصحافة واللغة والسيرة الذاتية وغير ذلك، وحتى في ترجمة المصطلحات والألفاظ الحضارية الجديدة التي كان فيها ضد التعريب الأعجمي الذي سار عليه الطهطاوي في وقت ما في روضة المدارس كما ألمعنا إليه. وكل ذلك تشهد به كتبه العديدة سواء منها رحلته، أو الساق، أو مجموعة جريدته الجوائب التي ظلت تصدر طوال ثلاث وعشرين سنة في جهد لا يني وعزم لا يكلّ عن الترجمة التي تعتبر بحقّ قناة هامة من قنوات النهضة ولازمة من لوازمها.

الفصل الثالث
الشدياق الشاعر

****

I ـ الخطوات الأولى

يجدر بنا في مقدمة هذا الفصل أن نشير إلى أن الشدياق، كما يبدو من كتبه المختلفة وخاصة من كتابه الساق على الساق ومقدمة ديوانه الذي ألمعنا إليه إحصاء وتعريفاً في آثاره المخطوطة، قد فطر على نزعة فنية وإحساس بالجمال مرهف. وقد ترجم عن كل ذلك ميله المبكر إلى العزف وسماع الغناء وجودة الخط والكلف بنظم الشعر.

وما يهمنا من هذه الميولات الأربعة هنا هو النظم. فقد ذكر أنه «كان يتهافت منذ حداثته على النظم من قبل أن يتعلم شيئاً مما يلزم لهذه الصنعة، فكان مرة يصيب ومرة يخطىء»[1]، وبالإضافة إلى هذا العامل الفطري في توجهه الى الشعر كان هناك عاملان آخران: أحدهما اجتماعي وثانيهما اقتصادي. وهذا ما يفهم على الأقل من «اعتقاده أن الشعراء أفضل الناس وأن الشعر أجلّ ما يتعاطاه الإنسان»[2].

ومن الواضح أن الشدياق قد استوحى أهمية هذين العاملين من عصره أولاً، ومن واقع حياة إخوته ثانياً. وسيبقى على هذا الاعتقاد إلى أواخر حياته كما سيمر بنا بالرغم من أنه تعرض في أول أمره إلى صوارف عن قول الشعر تمثلت أولاً في وقوفه على نوادر شاعر كان في حداثته أبله مغفلاً «فزهد في الشعر ورغب عنه إلى حفظ الألفاظ الغريبة»[3]. وثانياً في لوم أبيه له ونهيه عن قول الشعر لما اطلع على قصيدة

---

(1) الساق: 91.

(2) ن م.

(3) ن م: 94.

قالها في التغزل بجارية كان أحبها في إحدى القرى اللبنانية التي ذهب إليها مع أبيه في جباية له بها. وقد جاء في تلك القصيدة قوله:

أفــارقــهــا عــلـى رغــم وإنــي أغــادر عــنــدهــا والــلّه روحــي

فكأنما كان أبوه بذلك اللوم على النظم «قد أغـراه به فـإن من طبع الأولاد في الغالب الخلاف لما يريده منهم آباؤهم»[1].

وتكون تجربته الثانية لما زار مرة أخاه أسعد الذي كان يشتغل كاتباً لـدى بعض أمـراء الدروز، وإذ يخيب ظنـه في كرمـه هجا الـدروز بقصيدة أبـرزت سوء حـالهم وخشونة عيشهم كان منها هذا البيت:

فــي ثغــر كــل مــنــهــم ســكــيــنــة وسلاحه المـاضي فأين المـطعم؟[2]

وقد كادت هذه القصيدة توقعه وأخاه رغم استحسانه إياها في ورطة لولا تداركه لها بقصيدة مدحية أرضت الأمير وطائفته.

وأما تجربته الثالثة مع النظم لا الأولى كما رأى عماد الصلح الذي افترض له من السن الثالثة عشرة من عمره[3] في حين رأى غيره أن بدايته الأولى كانت في العاشرة[4]. فكانت مع فتاة جميلة من بنات الأمراء الدروز كان يعلمها القراءة والكتابة فهام بها حباً حتى قال فيها شعراً ذكر لنا منه هذين البيتين:

بــروحــي مــن أعــلّمــهُ وقــلـبــي أسيــر هــواه لن يستــطيــع صبــرا
أغــار عــليــه وجــداً من حــروف يــفــوه فــتــلــثــم مــنــه ثــغــرا[5]

ونحن نستغرب أن يقول الشدياق في مثل سنه تلك هذين البيتين لما تنمان عليه من صناعة. ولعل هذا ما جعل عبد الهادي نجا الأبياري يرى أن البيت الثاني تقليـد لشاعر آخر هو ديك الجن في قوله:

---

(1) ن م: 95. والبيت من بحر الوافر.
(2) الساق: 108 والبيت من بحر الكامل.
(3) الصلح: 197.
(4) دائرة معارف البستاني: 429/10.
(5) الساق: 125 والبيتان من الوافر.

إني لأحسد ناظري عليكا حتى أغضّ إذا نظرت إليكا
وأراك تخطر في شمائلك التي هي فتنتي فأغار منك عليكا
ولو استطعت منعت لفظك غيرة من أن أراه مقبلاً شفتيكا[1]

ويحدثنا الشدياق عن هذه الفترةالأولى في تكونه الشعري وما تنازعه فيها من إقبال على النظم وانصراف عنه فيقول: «وبالجملة فإن فكري كان دائماً يحوم على الشعر فكنت أتصدى لنظم كل ما يخطر ببالي من المعاني، غير أني كنت أشعر وأنا أشعر بأن بضاعتي فيه مزجاة لأني كنت أجد في الكتب من الألفاظ اللغوية ما لم أدرك معناه. فلم يكن ما أدركته منها كافياً لصوغ المعاني التي أريدها»[2].

ثم توفرت له في مصر بعد ذلك الأسباب لصقل موهبته، وإذكاء قريحته، وتنشيطه على النظم مثل الدراسة بالأزهر، ومطالعة عيون التراث العربي، ومخالطة الأدباء وغير ذلك، خاصة العمل بالوقائع المصرية حيث كان شغله «في كل يوم نظم بيتين أو أكثر بحسب الاقتضاء»[3]. وعن هذه المرحلة قال بعد أن تمكن من شراء نسخة من صحاح الجوهري: «فكنت مرة أرغب في النظم،وذلك حين تطفح عليّ المعاني، ومرة أرغب عنه لخلوّ الصحاح من غير الفصيح»[4]. ثم يقول مشيراً إلى إحساسه بالألم أمام فحولة الشعراء الكبار: «وثم سبب آخر حملني على الزهد في النظم وهو قراءة كلام المشاهير من الشعراء كالمتنبي وأمثاله فإنما كان تصغر نفسي إليّ وتحملني على القنوط من الوصول إلى ما وصلوا إليه من اختراع المعاني واختيار الألفاظ، وسبك العبارة. ومن ثم كنت قليل المطالعة لكلامهم. على أن اقتناء دواوين هؤلاء الفحول كان في أيامي متعذراً جداً لندرة الكتب»[5] .

تلك هي الخطوات الأولى التي قطعتها شاعرية الشدياق. وهي خطوات لم يصلنا منها شيء عدا تلك الأبيات التي سجلها لنا في الساق على الساق مع أن

---

(1) الأبياري. النجم الثاقب: 10. والأبيات من الكامل.
(2) مقدمة الديوان، عن ياغي. النقد الأدبي: 108.
(3) الساق: 264.
(4) مقدمة الديوان عن ياغي: 109.
(5) مقدمة الديوان عن ياغي: 109.

الظروف الحالكة التي مر بها في لبنان كسجن أخيه وفراره إلى مصر وحياته الأولى بها كانت داعية لتفجير شاعريته، ولكن الأمر سيختلف عن ذلك بعد انتقاله الى مالطة حيث سيغزر شعره، وسيحتفظ لنا به خاصة بعد مدحه باي تونس أحمد باشا الذي ألهب شاعريته وجعله يكتشف بكرمه وجوائزه جدوى الشعر التكسبي، ويعيد معه صوراً من العلاقات الفذة بين المادحين والممدوحين عبر تاريخ الشعر العربي.

II ـ الأغراض الشعرية

لم يشذ الشدياق بالرغم من إقامته الطويلة بأوروبا واتصاله الحميم بآدابها عن شعراء عصره من العرب في تعاطيه الفنون التقليدية في الشعر العربي مثل المدح والهجاء والرثاء والغزل والإخوانيات والوصف وغير ذلك.. ولا شك في أنه كان في ذلك يصدر عن ذوق عصره الذي حصر القصيدة العربية بنية وموضوعاً في تلك الفنون. وبناء على ذلك ستكون دراستنا لشعره حسب تلك الأغراض التقليدية التي توخّاها في نظمه وسار على دربها بالرغم من نقده لها كما سيمر بنا في آرائه النقدية في الباب الثالث من هذه الدراسة.

1 ـ المديح :

يعتبر المدح أبرز الفنون الشعرية عند الشدياق وأكثرها تداولاً على لسانه. ولم يكن هدفه منه سوى التقرب من الوجهاء وعظماء عصره لينال منهم الصلات، ولديهم الحظوة. وهذا ما يدينه بأنه اتخذ الشعر لغرض التكسب والارتزاق دون اعتبار لجلالة هذا الفن السامي ولكرامته الإنسانية، ولا الوفاء لافكاره التجديدية المتحررة الناعية على الشعراء العرب التكسب والتقليد.

والأدلة على هذا المنزع المحنّط الذي وظف له شعره كثيرة: نذكر منها شكواه من فشل مديحه وكساده في أوروبا، مثل قوله عن قصيدة قدمها إلى ملكة انكلترا بعد ترجمتها: «وإلى الآن لم يأتني عنها جواب ولا أعلم هل وصلت أو لا»[1]، وقوله عن

---

(1) كشف: 282.

قصائد مدح بها مسؤولين عثمانيين في انكلترا: «ولم تنتج إحداهما سلباً ولا إيجاباً بل ضاعت الأوليان وأضاعا علي كراسين من ديواني ذهبت كل منهما بالكراس الذي اشتمل عليه. ولم يكن مقصودي بهذا المدح سوى نهمة الشعراء المعدية إليّ تحمير دواوينهم بقولهم وقال يمدح الملك وقال يمدح الأمير»[1].

كما عبر عن هذا الفشل شعراً سواء في تلك الأبيات المعروفة بالغرفيات، أو في غيرها مثل القصيدة التي مدح بها صبحي بك في الآستانة الذي أكرم زوجه وابنه غاية الإكرام عندما أرسلهما إليه من باريس حيث ظل يقيم ومما جاء فيها قوله:

وقد كان في سوق الأعاجم كاسدا مقالي وإطرائي عليهم بلا ربح
فكم بت أنضي خاطري لمديحهم فقمت وبي رَنْحٌ وأعييت كالطلح
ولم يغن عني ما مدحتهم به فتيلاً وما ازدادوا سوى البخل والشح
ولم ينقدوا كفارة الكذب الذي عليّ بأعلى اللوْح ما هو بالمَمْحي
ولو أنني راسين عصريَ فيهمُ ومِلْطَنُ ما استثقتُ منهم سوى النشح.[2]

ولكن هذا الفشل في أوروبا تحوّل إلى نجح في الآستانة لما انتقل إليها نهائياً حتى بدا له أن الشعر الحق هو ما أكسب صاحبه الغنى لا ما أرهق صاحبه إبداعاً وتجويداً:

فما الشعر ما أعياك في الليل نقده ولكن ما أغناك في الصبح بالنقد[3]

وهكذا استهان الشدياق بسائر الفنون الشعرية معتبراً المدح أنفسها وأحلاها. وفي هذا ما يبين مذهبه في الشعر الذي يعتمد أساساً على التكسب والاستجداء. وهذا ما نطقت به أيضاً هذه القصيدة في مدح الخديوي اسماعيل صاحب مصر أو العزيز كما يحلو له أن ينعته غالباً:

أنفس ما يُهْدى من الشعر مدح العزيز الدائم الفخر
يحلو كلام المادحين له سيّان في النظم وفي النّثر

(1) ن م: 283.
(2) الساق: 664-665. والبحر من الطويل.
(3) كنز الرغائب: 196/3. من الطويل.

وأحسن التشبيب ذكر اسمه لا ذكر ما يمنيك بالهجر
ليس الذي يُحيي بآلائه قلوب راجيه من الفقر
كمن ترى من لطفه أنه يقتل بالإعراض والشزر[1]

وانطلاقاً من هذا المبدأ أخذ الشدياق ينثر مدائحه على كل من توسّم فيه تحقيقاً لمآربه. فتعدّد بذلك ممدوحوه، واختلفت طبقاتهم. فمن ملوك وأمراء، إلى وزراء وسفراء، إلى عظماء ووجهاء وأصدقاء، إلى غير هؤلاء من كل من رآهم جديرين بشعره، بل قادرين على إعانته.

وأول ما عثرنا عليه من مدائحه القصيدة التي قالها في أحمد باشا باي تونس صيف 1841 عقب زيارة لها زمن تعطيل المدارس المالطية، وقد كنا ذكرنا مطلعها في فصل الشدياق بتونس. وفيها تحدث عن سعادته بحلوله بتونس، وعن ضيقه بالعيش في مالطة، ثم عرج على ذكر مآثر الباي في بلاده وختمها بالدعاء له وطلب الرفد.

ويخصّ الشدياق هذا الباي الذي عرف جوده من القصيدة السابقة بقصيدة ثانية لما سمع بزيارته في ديسمبر 1846 إلى فرنسا وكرمه الذي شمل فقراء بازيس ومرسيلية، وكأنه طمح وهو في مالطة إلى شيء مما عمّهم به، وإيثاراً للباي وإكراماً له جعل قصيدته فيه معارضة لقصيدة كعب بن زهير المعروفة بالبردة لما فيها من نفحات دينية أثيرة لدى المسلمين، وكأنه أراد، وهو النصراني، أن يتقرب أكثر من الأمير التونسي المسلم، وهذا مطلعها:

زارت سعاد وثوب الليل مسدول فما الرقيب بغير النشر مدلول
وما سعاد وقد زارت بأسكن من ظباء وجرة تهديها مطافيل
ترمي سعاد بسهم عن حواجبها ففي الخليين مجروح ومقتول
وشاحها مثل قلبي لم يزل قلقا وزندها أخرس الدملوج مجدول[2]

ويتخلص بعد هذه المقدمة الغزلية إلى مناسبة نظمه إياهافيفيض في وصف كرم الباي، وينوّه بحكمه المؤسس على العدل، وقيامه بشؤون الدين والدنيا معاً. ثم

(1) كنز الرغائب: 169/3. من السريع.
(2) كنز الرغائب: 216/3 من البسيط.

يهنىء تونس بأميرها، وبعودته إليها سليماً عزيزاً مشكوراً من كل الناس، ومبجلاً من مختلف الملوك:

مليت يا تونس الخضراء حضرته ... ما دام في الأرض قطر وهو مأهول
إن كان في مصر يُرجى النيل آونة ... ففيك في كل آن جوده نيل
أو أن تكن عجم تزهى بأرضهم ... ففي سمائك كل الفخر مشمول
حمداً على عوده الميمون يقدمه ... عزّ ونصر وتعظيم وتبجيل
ما غاب عن بلد إلاّ ونائله ... فيه مقيم به الأيسار مكفول...
ظل الإله وداعيه ونائبه ... وسيفه لاجتياح الضدّ مسلول[1]

ولكن الباي أحمد لم يرتح إلى هذه القصيدة رغم أنها أجود من الأولى، وأحفل صناعة وأبعد جزالة. ومبعث ذلك معارضتها لقصيدة البردة وهو ما عبر عنه وزيره للقلم أحمد بن أبي الضياف في تاريخه بقوله: «فلما قرأت مطلعها بين يديه اقشعرّ وقال لي: هذه معارضة لبانت سعاد، فقلت: نعم. فأمر للشاعر بجائزة سنية وقال لي: مزقها الآن. فقلت له: بعد قراءتها فحلف بالله لا نسمعها ولا سمعها أحد من خاصتي. وبقي يستعيذ بالله أن يعارض مدح المصطفى بمدحه. مع أنه لا محظور في ذلك. لكن الأعمال بالنيات، ونية المؤمن خير من عمله»[2].

ومع أن هذا الموقف كان سلبياً فإن القصيدة حققت له أهدافاً إيجابية كما سبق بيانه عند الحديث عن زيارته الثانية إلى تونس. وذلك أنها فتحت له أبوابها على مصراعيها. ويسّرت له علاقات وطيدة مع رجالاتها فأصبح يراسلهم بتقاريره عن تونس التي يجمعها لهم من هنا وهناك، ويمدهم بأشعاره كلما عنّت له المناسبة. من

---

(1) نفس المصدر: 218.

(2) ابن أبي الضياف، الإتحاف: 178/4، وبالرغم من موقف الباي المنكر لمعارضة قصيدة البردة فإن مؤرخه محمد بن سلامة مدحه بقصيدة عارض فيها البردة وأشار فيها إلى قصيدة الشدياق فكان ذلك هو السبب في إثبات قصيدة الشدياق بكتابه وكذلك أشار جرجي زيدان إلى أن رشيد الدحداح «اتصل بباي تونس لما جاء باريس ومدحه بلامية عارض فيها لامية كعب بن زهير فأجازه واصطحبه وجعله ترجماناً له وكلفه أموراً مهمة» تاريخ آداب اللغة العربية: 601/4.

ذلك ما مدح به محمد باي عند ولايته الحكم بعد وفاة أحمد باشا ممدوحه الأول سنة 1855 قال في مطلعها مهنئاً ومعزياً:

بشائر تمليك المليك محمد ... تعزّى بها المحزون عن فقد أحمد
هوى من سماء المجد فرقد سؤود ... فظللنا في الحال سؤود فرقد[1]

ومنها يشكو حظه في أوروبا ويمني نفسه الأماني بولاية الوالي الجديد:

أقول لنفسي وهي سكرى من المنى ... وعيني شكرى من نوى وتبلد
وقد جبت أكناف البلاد سبهللاً ... وطودت في الآفاق كل مطوّد
وكم دون ما قصد قصدت قصيدة ... وما حظيت يوماً بإنشاد منشد
رويدك ما دار الأجانب موطناً ... وليس جناب العجم ويك بمرغد
أإن قلّ حظ المرء ضاع سداده ... ولم تك تجزيه هداية مرشد
أأذهلك الحرمان عن أم معدن ... بتونس للنعمى وأكرم معهد
لئن غاب عنا أحمد فمحمد ... خليفته في كل خير ومحمد
هما بسقا من دومة طاب أصلها ... فيا طيب صنوين ويا طيب محتد. . الخ[2]

وممن مدحهم من التونسيين الوزير الأول مصطفى خزنه دار الذي عرفه منذ زيارته الأولى لتونس، لكنه لم يمدحه إلا عند زيارته الثالثة لها سنة 1857 لانشغاله بمدح ملوكه، وإن لم ينشغل عن خدمته كما مر بنا في فصل تونس، وكان مدحه له على قلّته في قصيدته التي مطلعها:

أرج النسيم على الرياض صباحا ... فشدا الهزار على الأراك وصاحا
وتعطّرت أرجاؤنا وتمتعت ... أسماعنا ولنا التلذذ تاحا
فكأنني وافيت باب المصطفى ... أشدو له مدحي البريد صباحا[3]

ويتخلص بعد ذلك إلى خصاله ومناقبه السياسية جرياً عل عادة المادحين في التمجيد المجاني والمبالغات الكاذبة التي يدفعهم إليها الطمع والتكسب. وإلا فأين

---

(1) كنش 16511: 167 ب. والبحر من الطويل.

(2) ن م: 168 ب ـ 169 أ. وفي قوله طيب صنوين حذفت نون مفاعيلن وهو جائز وإن كان نادراً.

(3) ن م: 169أ. والبحر من الكامل.

هي حقيقة مصطفى خزنه دار كما يصورها التاريخ من أنه أسوأ وزراء تونس الذين عرفتهم في القرن التاسع عشر من الصورة التي رسمها له في شعره. والأعجب من ذلك أننا نراه يعتذر له عن عجزه وتقصيره عن إيفائه حقه من المدح. ولكنه في هذا التقصير لا يجد له من شفيع إلا تصوير ضيقه النفسي وسوء حالته المادية في أوروبا والتوسل إليه بأن ليس له من رجاء الآن إلا في تونس ورجالها على حدّ قوله:

طلقت دار العجم عني بتة | وخطبت تونس لا أروم سراحا[1]

وإذا كان ذكر خير الدين في هذه القصيدة قد جاء عرضاً لأنه هو الذي كان سبباً في مجيئه إلى تونس، فإنه خصّه على الأقل بقصيدتين أخريين: أولاهمَا مدحه بها في لندرة قبل مجيئه إلى تونس وفي مطلعها جاء قوله:

ليس النسيب وإن حلا من ديني | إن جئت أمدح خير خير الدين
فخر الورى والدين والدنيا معا | وثناء كل مصوّر من طين
لو كان في العصر الخوالي مثله | ما استأنفوا في الوصف مدح العِين
تلقى به نور الشمائل نورها | يلقي عليك بلاغة التبيين[2]

ويقول واصفاً بؤسه وحرمانه والدور الذي قامت به شخصية خير الدين في تشجيعه على المديح بعد أن كاد يقتصر الشعر عنده على الهجاء والرثاء:

آليت من حرمان حرفتي التي | كسدت وما ساوت لقا عربون
إن القريض الآن ليس بصالح | إلّا لذمّ الحيّ والتأبين
لكن صفات الشهم خير الدين قد | أبقت على ترك المديح يميني
لو لم يكن في الدهر إلا فضله | لوجدته بالحمد أيّ قمين
للّه معدن تونس الخضراء كم | ينمو به من جوهر مكنون[3]

وأما القصيدة الثانية، فقد أدرجت في مقدمة الطبعة الأولى دون الثانية من رحلة الشدياق إلى أوروبا. ثم ضمنت الجزء الثالث من كنز الرغائب. وقد جاءت تعبيراً عن

---

(1) ن م: 170أ.

(2-3) ن م: 167 أ. والبحر من الكامل. وفي البيت الأخير ورد الصدر: لله معدن بتونس. . . وحذفنا منه الباء للوزن.

امتنانه لما لقيه عند خير الدين من معروف وتشجيع بطبعه الرحلة بمطبعة الحكومة التونسية، وفيها يقول:

إذا كـان خيـر الـدين عـني راضيـاً ... فما ضائري أن أغضب الدهـر والوسعـا
هــو البحـر جـودا والصباح صبـاحـة ... ونـور الدجى نفعـاً ولطف الصبـا طبعـا
جـلا فضله كشـف المخبـا في الـورى ... فـلولاه لـم يـبـرز بـحـليتـه طـبـعـا
هــو الأوحـد الفـرد الـذي من نــوالـه ... يــلاقي المـرجى حين يقصـده جمعـا
كـريم لـو أن الـدّهــر أبصـر جـوده ... لعــاوده الإحســان واستهجن المنـعـا
همــام متى يــوعـد يعـفّ وإن يعـد ... فغيث العـطايـا سـابق بـرقـه همعـا[1]

والقصيدتان هما إبراز لكـرم خير الـدين، وتأكيـد لخصالـه السمحة، وإشـادة بمعارفه، حتى إنه لم يجد له ندًّا في كل البلاد التي حلّ بها كما قال.

ولا يمكن أن نطوي صفحة مدائح الشدياق في التونسيين دون أن نذكر ما خصّ به الجنرال حسين التـونسي أحد رجـال النهضة التـونسية البـارزين المتحمـسين لها حماس خير الدين نفسه، لذلك أطراه إطراء بالغاً في مقدمة رحلته، ووصفـه بأنه كان دائم الانشغال بتمدّن تونس، كما سجل له تحقيق عديد المآثر بها.

ويستهلّ الشدياق قصيدته بالنسيب وذكر الأطلال كعادته فيقول:

يــا صـاحبي على المنــازل عــرجـا ... وتنسّـمـا أثــر الحـبيـب تـأرّجـا[2]

ثم يصف شخصية الجنرال حسين وخصاله التي عرف بها:

لــلّه مــا أوفــى فـضــايــله ومـا ... أوفى فــواضله العمـيمـة مـملجـا
أدب وإفــضــال وبــشــر زائــد ... ورع لغيــر صنيعــه مـا أجنحـا
مـا المـال مـال بـه عن التقــوى ولا ... أصبتـه غــانيــة بــطرف أدعجـا
فــتــلاوة الـقــرآن خــيــر عـنــده ... من أن يبيت على السـريـر متـوجـا
وروايــة الــزجــاج أشـهى عـنـده ... من أن يـرى ذا حـاجب قــد زجّجـا

---

(1) كنز الرغائب: 185/3. والبحر من الطويل.
(2) كنش 16511: 165أ. والبحر من الكامل. تأرجا وردت الأرجاء وأصلحناها للوزن.

تغلـو النفـائس وحـدهـا حتى إذا | عـارضتهـا بحـلاه عـادت بهـرجـا
قـل للذي زعم المـآثـر غـالهـا | عُـقْم وفـي أيـامنـا لـن تنتـجـا
إن الحسين حوى المحاسن كلها | وبه حلى الآداب تِهْنَ تبرّجا
فهـو الـذي سـاق العـوارف للرجـا | وهـو الذي سـوق المعارف روّجـا[1]

لقـد كنا ننتـظر من الشدياق أن يضمن هذه القصيـدة، وقصيدتي خيـر الدين السابقتين معاني في النهضة التي تبين جهود الرجلين في هذا المضمار، لكنه آثر أن يكون مدحه لهما بصفات درج عليها شعراء عصره لاتهمنا اليوم كثيـراً بقدر مـا تهمنا تلك المعاني التي تتعمق النهضة وتفلسفها.

تلك هي بعض مدائحه في التونسيين التي توقفنا عندها قصداً نظراً إلى أنها من أشعاره الأولى ولمكانة تونس في حياة الشدياق، ولتجاوز الدارسين لها بسبب جهلهم لها لأنها وردت في مجموعة مخطوطة ليست في متناول جميعهم.

أما مدائحه في غير التونسيين فكثيرة وقد نشرها في كتبه وجريدته. ثم جمع منها ابنه عدداً في الجزء الثالث من كنز الرغائب. من أبرزها ما قاله في سلاطين بني عثمان وخاصة السلطانين عبد المجيد (1839-1861) وعبـد العزيـز (1861-1877). وفي أولهما قال قصيدته التاليـة لما شـاعت أراجيف الحرب وهـو بباريس سنـة 1854 بين الدولـة العثمانية وروسيا. وقد بدأها بمطلع حكمي ملحمي يناسب المقام هو:

الـحـق يـعـلو والـصـلاح يـعـمّـر | والـزور يمحق والفسـاد يـدمّـر
والبغـي مصـرعـه ذميم لـم يـزل | آتـيـه عـرضـة كـل سـوء يثْبـر
والـوغـد تبـطره من الـنعـم الـتي | يغنى بهـا الحـرّ الكـريم ويشكر[2]

ومضمون القصيدة حثّ على الجهاد والاستشهاد في سبيـل الله وإثارة للحميـة الإسلامية على قوى الكفر والعدوان التي تهدّد الإسلام في وجوده. وهي أيضاً تحقير من شأن العدو الذي لا ترهب المؤمنين الصادقين جموعهُ الكثيرة، خاصة أنهم يأتمون

---

(1) ن م: 165ب وبحلاه في البيت السادس وردت هكـذا: بحال حـلاه. وأصلحنـاه للوزن.

(2) الساق: 651. والبحر من لكامل.

اليوم بقائد في مكانة السلطان عبد المجيد حنكة وشجاعة في الدفاع عن الإسلام والمسلمين.

وسواء كانت هذه القصائد في عبد المجيد، أو في خلفه عبد العزيز، أو في غيرهما من الوزراء وسادة البلاد، فإنها تأريخ للأحداث، وتسجيل للوقائع التي حفّت بالخلافة العثمانية إنْ في علاقاتها مع أوروبا المسيحية المتربصة بسيّدة العالم الإسلامي، أو في علاقاتها مع ولاياتها الأوروبية التي تحرضها تلك الدول الأوروبية على الثورة ضدها والاستقلال عنها بغرض إضعافها وتفكيك وحدتها وقوتها. وكل ذلك يظهر فيه تشيّع الشدياق للعثمانيين، فيناصب العداء من عاداهم، ويسالم من سالمهم، حتى كاد يكون الناطق الرسمي باسمهم، والقائم بالدعاية لهم، كما في قوله يهدّد الثائرين المسيحيين في جزيرة كريد سنة 1868/1285 مذكراً إياهم بما قاله السلطان عبد العزيز من المساواة بين المسلمين والنصارى:

تعالوا إلى ما دعاكم إليه	وإن هو إلا خلوص امتثال
وأنتمُ من منّه في أمان	وعيش هنيء وغبطة حال
فكم مرة قال إني برّ	بأهل الصليب كأهل الهلال
فما لكمُ لا تعون حديثاً	ولا تهتدون بنصح مقال. .[1]

وأكثر من شمله مدح الشدياق من الملوك هو اسماعيل باشا (1830-1895)[2] خديوي مصر (1863-1879). وسبب ذلك تشجيع الخديوي له على تجاوز أزمات الجوائب المادية، وعلى شراء مطبعة لها، ولعلاقاته العريقة مع مصر والمصريين التي تعود إلى زمن الطلب. ثم إن الخديوي كان يمثل في نظر الشدياق رمز النهضة العربية الإسلامية التي يحلم بها.

وانطلاقاً من هذه العوامل أخذ يمدحه في كل مناسبة، ويشير إلى جهوده في تحديث مصر اقتداء بخطى جدّه محمد علي باشا. حتى إنه اعتبر تلك الجهود تفوق أهرام مصر، فشتّان بين عمل يدرّ على أهله الخيرات، وآخر ليس إلّا حجراً منتصباً:

---

(1) كنز الرغائب: 158/3. والبحر من المتقارب.

(2) انظر عن إسماعيل باشا كتاب الرافعي، عبد الرحمان: عصر إسماعيل في جزئين.

في مصر من آثاره ما طاول الأهرام طولاً في الزمان المجدْب
فَفِعَالُه منها الغناء لمعدم وبناء تلك لغير شيء موجب[1]

وكما فضلت أعماله الأهرام، فقد فضل هوالرشيد وأبناءه من خلفاء بني العباس. هذا فضلاً عن شهرته بين الملوك والدول، وخاصة دول أوروبا التي تعرف مكارمه وتشهد بمآثره:

سَلِ القياصر عنه والملوك وهم يعظمون حماه أينما سكنا
وسل ممالك أوروبا وقد نعشت فيها مكارمه كُلاًّ كما زكنا
هل الرشيد وأبناء الرشيد بنوْا للفخر ذكرا كما فضل العزيز بنى
أكان يوماً لبغداد الفسيحة ما لمصره من قرى قد باهت المدنا
ألاق دجلةُ لَوْحاً من بواخره أم الفرات أقلّ الجيش والسفنا
أم المعارف كانت في زمانهمُ تحوي رئيساً عليها عارفاً فطنا
أم كان يُنشر مما ألفوا صحف في كل فن تسنّ للهدى سننا
أم كان أم كان مما لا أطيل به قولاً فحسبك إن كنتُ امْرءً لَحَنَا[2]

وهكذا كانت مصر في عهد إسماعيل نموذجاً للتمدّن ومثالاً للرقي:

فمن كان في عيش التمدن راغباً فإن عليه أن يرى مصر والنيلا[3]

ولا نريد أن ننهي هذه المنتخبات من مدح الشدياق وممدوحيه دون أن نتعرض إلى مدحه الأمير عبد القادر عند التحاقه بباريس بعد سراحه من السجن في فرنسا بقصيدة هذا مطلعها:

ما دام شخصك غائباً عن ناظري ليس السرور بخاطر في خاطري
يا من على قرب المزار وبعده حبّي له والشوق ملء سرائري

إلى أن يقول متخلصاً:

---

(1) كنز: 125، من الكامل.

(2) ن م: 187، من البسيط، وعارف في القصيدة: هو عارف باشا رئيس جمعية المعارف بمصر.

(3) ن م: 183، من الطويل.

شيآن لست أطيق صبراً عنهما ذكرى هواك ومدح عبد القادر
هو ذلك الشهم الذي شهدت له كل البرية بالفعال الفاخر. . .

ويقول:

يحيي الليالي بالدعاء تهجّدا فيميت في الأعداء أيّ جُمَاهِر
ويروع أفئدة الرجال لقاؤه حتى يخوروا عن نداء الناصر
في قلب كل محنك من رُعبه ما عنه يحجم كل ليث زائر[1]

والقصيدة في مجملها عادية الصور والمعاني مع أن المناسبة مواتية لإبداع قصيد حماسي ملحمي، ذلك أن الشدياق لم يستثمر كما يجب شخصية الأمير وبطولاته في مقاومة الظلم واستعباد الشعوب، ولعله كان يخشى السلطة الاستعمارية الفرنسية التي كانت تظله والأمير في باريس، وغاية ما أتاه هو التركيز على صفات الأمير كالتدين والشاعرية والشجاعة، كما أنه حتى في هذا الموقف لم يستطع أن يتحرر من طبعه التكسّبي، إذ أطنب في وصف كرم الأمير. وهذا من أخطائه، فالأمير كان أسيراً منذ حوالي عشرين سنة، فما ينتظر منه الشدياق عندما يمدحه بأنه:

يولي الندى قبل السؤال وبشره للزائرين مؤذن ببشائر

هذه صورة من مدائح الشدياق، وهي لا تدل على إجادة فيه على غرار شعر المديح في عصور ازدهاره. «وفي أكثرها تفاهة وركاكة وإغراق في المدح، وتعميم في صفات الممدوح بما يشترك فيه مع غيره، وإغراب في الألفاظ بما لا يطابق مقام المدح، حتى كأنه كعادته يدل بثروته اللغوية»[2]. هذا فضلاً عن تلك الأدعية المبتذلة والخاتمات السمجة، وذلك ناشىء ولا شك في كون الشدياق كان تحت كلكل الاحتياج خاصة لما أصبح مسؤولاً عن جريدة تحتاج إلى الدعم المتواصل. ولهذا السبب تردّد في مدائحه اسم الجوائب كثيراً، حتى أصبحت لديه موضوعاً مدحياً من أجلها يمدح المتفضلين، ولأجلها يعادي الأشحاء. قال مخاطباً عفيف بك مستشار الصدارة العظمى:

---

(1) الساق: 661-662. والبحر من الكامل. الجُماهر: الضخم.
(2) حسن، محمد عبد الغني: 123.

فلولا فضله وقّفت يراعي ونشر جوائبي شر الوقوف
ولولا وعده لهلكت يأساً فإن اليأس تهلكة الأسيف
إذا قابلته والدهر خصم تملّقني زماني كالأليف
وإن ناديته والكرب جَمّ غدا فرجي بِجَدْوَاه وصيفي[1]

ولا عجب إذن أن يرتبط المديح عنده بالتوسل والتذلّل، وحتى لو شابه بفخر فما ذلك إلّا إخفاء لاستجداء وتظاهر بالأنفة والكبرياء.

ومما يتصل بهذا الغرض المدحي تلك القصائد التي بعث بها - وهي كثيرة - إلى إخوان له من مصر والعراق وسوريا ولبنان وغيرها مما يصحّ نعتها بالإخوانيات، ولكنها هي أيضاً لا تخرج عن المديح غاية وأسلوباً وموضوعاً. ولا تختلف عنه إلا باختلاف مكانة المخاطب من خليفة أو وال أو وزير أو أديب أو صحفي أو عالم أو غير هؤلاء. ولهذا آثرنا الإضراب عنها هنا وفي الجزء الثالث من كنز الرغائب نماذج منها كثيرة.

2 - الهجاء:

يحتل هذا الغرض المرتبة الثانية من أشعار الشدياق بعد المديح. ولا غرو في أن يكون كذلك ما دام قد طبع عليه منذ الصغر فقد نطق به لسانه وهو بعد طفل هاجياً الدروز لشح بدا له منهم لما التحق بأخيه أسعد المستكتب عندهم. ولكن مأدبة الأمير الدرزي جعلت الشدياق، أو أبا دلامة كما لقبه الأمير، يعتذر له ويتندّم عما بدر منه من بذيء الهجاء بعد أن صنع له طعاماً وخبيصاً ويقول:

قد كان طبع أبي دلامة أنه يهجو لأن الهجو وفق جنانه
لكنما هذا الخبيص نهاه إذ مزجت حلاوته بمرّ لسانه[2]

ومن المعروف أن الهجاء، فضلاً عن فطريته لدى الهجّائين من الشعراء، إنما يقوى ويشتد مع الأيام والعوائق والصدمات المانعة من تحقيق المطامح والآمال وعندئذ يحلّ محل الرضا السخط والنقمة والوخز والإيلام لتنال القصائد من المهجوّ انتقاماً

(1) كنز: 14/3.
(2) الساق: 109. من الكامل.

وتشفيّاً. وهذا ما وقع للشدياق نفسه الذي اضطرّ في مناسبات عديدة من حياته إلى هجو الأشخاص والبلدان والحياة عامة.

في النوع الأول ـ أي هجاء الأشخاص ـ برزت شخصية المطران التتونجي نموذجاً للجاهل المتعالم الحسود لما نافس الشدياق في الاستئثار بحق ترجمة الكتاب المقدس لدى جمعية نشر المعارف المسيحية بلندن، ومن ثم انفجرت عليه نقمته فسخر منه وعبث به كما شاء له فنه وحقده الدفين على المطارنة جملة منذ أن قتلوا أخاه أسعد فقال:

أكلّ أثيث الشعر للعجم ساحرُ   مطاع لما ينهَى بما شاء آمر؟
وكل طويل اللحية اليوم عالم   وكل مشير بالبنان مناظر؟
وكل امرىء يبري اليراعة كاتب   وكلّ فتى يحوي الدفاتر شاعرُ؟
وكل مُطَيْرِين يقول فيتّقى   وكلّ له فيما ادّعاه مياسر؟
وكلّ على تصديقه متهافت   عَمٍ وعلى ما يفتريه مُؤَازِرُ؟[1]

وكانت لحية المطران موضوعاً طريفاً للسخرية كما كانت لدى ابن الرومي من قبل، لكن بإقذاع أكثر دلّ على عمق حفيظة الشاعر وبالغ سخطه.

يا من رأى في جماعة الحُمُر   حمار دير مُلَبّدِ الشَّعرِ
له خلاف الحمير من قُبُل   ذَيْلٌ وذيلُ الحمار من دُبُر
في الأرض يخْبط إنْ يَمْشِ من بَطَرٍ   وما يردِّي الحمارَ كالبطر
هذي صفاتُ الحمار ظاهرة   ذاك التُّتُنْجِي نفاية البشر[2]

وكان هجو التتونجي بداية ناجحة دلّت على باع الشدياق الطويل في الانتقام من خصومه الذين لم تزدهم الأيام إلّا كثرة بسبب تلك المنافسات الأدبيّة والعلمية التي تحولت على أعمدة صحف ذلك الزمان إلى معارك وخصومات حادة. فغنمت منها الحركة النقدية واللغوية في القرن التاسع عشر أيّ غنم، ولكنها أوجدت بين

---

(1) الصلح: 52. وبولس مسعد: 46. والبحر من الطويل.

(2) الصلح: 54 والبحر من المنسرح. وفي البيت الأول وردت جملة بدل جماعة وأصلحناها للوزن. وصدر البيت الثالث ورد مشوشاً وهو «إن يمش في الأرض الخبط من بطر» وأصلحناه للوزن أيضاً.

المتخاصمين حزازات استحالت الى مهاجاة شعرية. ومن ذلك ما قاله الشدياق في المعلّم بطرس البستاني صاحب قاموس قطر المحيط ومجلة الجنان:

ألا قولوا لعاث في (الجنان) يعيث تَعِسْتَ إنك شَرُّ جانِ
لأنت هو المنافق والمُرائي ومدهون لسانك بالدهان

إلى أن يقول:

عهدتك قبلُ نَهَّاقاً ولكن أراك اليوم نباح الزمان
نبحت علي من بعد وترجو نجاتك من يدي على أمان
أتطمع أن تبادهني بشرّ وتسلم من يراعي أو لساني
فلا واللّه إني راشق في حشاك بسهم هجو ذي سنان
فيخرج من فؤادك كلّ غش ومكر وافتراء للعيان
وإني جالب خيلاً ورجلاً عليك من الأباعد والأداني
ستسقى كاس ذل واحتقار وتلبس صاغراً ثوب الهوان
وتدري ما اكتسبت من المخازي وتعلم أن شأنك غير شاني[1]

على أن أكثر من ناله لسان الشدياق هو سليمان الحرايري التونسي[2] محرر جريدة برجيس باريس لصاحبها الراهب فرنسوا بورقاد. وقد استعرّ أُوَارُ الهجاء بينهما شديداً لأسباب صحفية. فركبه بالجد تارة، وبالهزل والمجون تارة أخرى، وصوره آناً قرداً راقصاً، وآناً آخر حماراً غبياً. وفي كنز الرغائب من أشعار الشدياق فيه ما يدلّ على ذلك. منها هذه القصيدة الطويلة التي جاء في مطلعها:

في الناس من يتجنب التدنيسا طبعا وآخر يشتهيه عَطوسا
من شاقه استنشاق أنتن جيفة فليلمس البرجيس في باريسا

ومنها ينصح أدباء عصره بحماية اللغة العربية وحفظها من الأدعياء كما هو شأن الحرايري:

يا معشر الأدباء ذُودُوا العث عن شمل الصحاح واخفروا القاموسا

---

(1) كنز: 3/205-206. والبحر من الوافر.

(2) الحرايري: انظر ترجمته في ملحق التراجم من هذه الدراسة.

غـاروا على لغـة لكم قـد شـانـهـا الحـوشي ممن يـنكـر الـمـأنـوسـا
مـا كـادنـي إلا غـبـيّ مـدّع إن كـان لـلعـلمـاء قـبـل جـليـسـا
ويقـول إني قـد حضـرت مـدرسـاً حـبـراً أريـبـاً لازم الـتـدريـسـا
وهـو الجهـول، وليس يـدري جهله، وهـو العميّ ويقـول لحت شمـوسـا

وكما اتخذ الهجاء أبعاداً لغوية بعد أن كان يهتم بالمعايب الأخلاقية اتخذ أبعاداً دينية كذلك. فها هو الشدياق يعيّر الحرايري بخدمته للراهب الفرنسي، ويلمزه في دينه وإخلاصه لأمته:

أفيستـوي مَنْ يـخْـدِم السلطان ذا نُصْـحٍ وآخـر يخـدم الـقسيـسـا
أم يستـوي من بـات إلف كتـابـه وألـيف عـلج يـنقس الـنـاقـوسـا
مـذ شـاقـه الأجراس مـطروقـاً بهـا لم يتـرك التنـديـد والتجـريسـا[1]

وهذا النوع من الهجاء كان ردًّا على خصومه الذين عيّروه بإسلامه وتحوله عن المسيحية ديانته الأولى. ومنهم الحرايري، وأديب اسحق الذي قال في الشدياق:

عجبـاً هجـوت، وكنت قبـلاً مـادحي لا بـدع قبلي قـد خـدعت محمّـدا[2]
ومكـرت في عيسى، وخنت أبـاك في لقب أخـذت، ولم يكن لـك أحمـدا

وكان أديب يرد بهذين البيتين على بيتين هجاه بهما الشدياق من قبل هما:

لـو أن آدم عـالـم فـي أنـه ستكـون من أبنـائـه فيمـا غبـرْ
لأبـاح حـوا بـالـطلاق ثـلاثـة وأبى لأجلك أن يكون أبـا البشـرْ[3]

وعلى هذا النسق تعدّد هجاء الشدياق في عدد من معـاصريـه، والعجب أنهم يعدّون من خيرة علماء عصره وأدبائه كان من المفترض أن تكون علاقاته بهم طيبـة، لكن المنـافسات العلميـة والصحفية أرثت بينهم الأحقـاد والضغـائن، وأحلت بينهم العداوات بدل الوئام، حتى أخذوا في التباري من الأقدر على الإقذاع والإفحام، إلا

---

(1) كنز: 48-49. والبحر من الكامل.
(2) عبود، صقر: 120. والبحر من الكامل.
(3) ن م:

إبراهيم اليازجي الذي لم يشأ الانسياق في مهاترات لا نفع منها حتى قال يخاطب الشدياق:

ليس الوقيعة من شأني فإن عَرَضَت | أعرضتُ عنها بوجه بالحياء نَدِي
إني أضنّ بعرضي أن يلمّ به | غيري، فهل أتولّى خرقهُ بيدي[1]

وهجاء الشدياق البلدان لا يقلّ عن هجوه الأشخاص مرارة وإقذاعاً وقوة وعنفاً. وقد يعود سبب هذا النوع من الهجاء الذي لم ينتشر لدى الشعراء العرب انتشار هجاء الأشخاص، إلى أسباب مناخية واقتصادية وبشرية وغيرها. وعدا مصر التي ظل لها الشدياق وفيّاً طوال حياته فقد هجا أغلب البلاد التي لم يجد فيها حظاً لدى إقامته بها؛ ونقم عليها وعلى أهلها وما يأتونه فيها من عادات وتقاليد. لقد كان هذا شأنه مع مالطة التي لم يفردها بقصيدة وإنما بأبيات قليلة تناولت شحّ المالطيين ولغتهم واحتباس المطر عنهم وغير ذلك. على أننا وجدناه يخص مالطة بأبيات ذكرها في قصيدته الأولى التي مدح بها باي تونس أحمد باشا هي:

لا مثل حاضرة الإفرنج ليس لها | للحظ من سبب إلا الصناعات
يعيش ما عاش فيها المرء منتحياً | ضرّ الرياح وما فيه الرطوبات
ويأكل الجسم والأموال مأكلهم | وفصلهم وصل أمراض وآفات
وفي الحمام وفي حمارهم شبه | وأين عندهم الحمام هيهات[2]

كما هجا باريس بالرغم من مدحه إياها أول أمره، وقد جعل القصيدتين متقابلتين في الساق على الساق بيتاً بيتاً، وكأنه أراد بذلك نسخ الأولى بالثانية ندماً منه على مدح لم يسفر عن مغنم. وفي ذلك نلمس أيضاً القدرة على مدح الشيء وذمه على غرار ما كان يأتيه الجاحظ قبله. وقد سمّى المدحية القصيدة الهرفية، ومطلعها هو:

أذي جنة في الأرض أم هي باريس | ملائكة سكانها أم فرنسيس[3]

---

(1) ن م: 122.

(2) ابن سلامة. العقد المنصد: 79ب.

(3) الساق: 655-660. من الطويل.

وأما الهجائية فقد سماها القصيدة الحرفية. ومطلعها هو:

أذي عبقر في الأرض أم هي باريس   زبـانيـة سكـانهـا أم فـرنسيس

وفي هذه القصيدة يلفت الشدياق نظر القارىء إلى ما في باريس ممـا يتناقض والحياة العربية الشرقية من عادات اجتماعية وتنكر للأخلاق والقيم النبيلة. وقد أوجز كل ذلك في قوله:

عليهـا ظلام الكفـر والـظلم والخنى   ومنهـا أوار الفسق والفحش مقبـوس

ومما ذمّها بـه اتخاذ شعـار الثورة الفـرنسية مبعث فخـار الفرنسيس مـظهراً لا تطبيقاً:

شـعـارهـم حـريـة وأخـوة   وتسـوية لكن عـدا ذاك نـامـوس

فلا فرق بين الدون والدون في القضاء   وإرّيسهم في الأمـر والنهـي إريس

تـرى كـل فـرد عـاتياً طـاغيـاً لـه   مشاركة في الحكمة مع أنهم خيسوا[1]

على أن أقذع قصيدة قالها في هجاء البلدان هي التي قالها في هجو تونس إثر خيبته بها وفشله في الحصول على الوظيفة الموعود بها وهي الإشراف على جريدة الرائد التونسي.

والقصيدة هي نقد اجتماعي وحضاري لتونس والتونسيين وإنْ مزجه بشتم مقذع وسخرية لاذعة، وتهكّم موجع، فدَلّ بكل ذلك على حقد وضغينة ورغبة في التشفّي والانتقام من ناس صحكوا عليه بـوعودهم الكـاذبة. فقـال مبتدئـاً بهجو مـدينتهم لقذارتها:

يـا عـيـشـة مـسـتـنـكـره   فـي بـلدة مـسـتـقـذره[2]

مـا أن تـرى مـن روضـة   فـيـهـا ولا مـن شـجـره

---

(1) ن م: 660.

(2) وجدنا هذه القصيدة كاملة في مجموع مخطوط بدار الكتب الوطنية التونسية عدد 1997 من الصفحة 55 إلى 62. ويشير الناسخ إلى أنها نقلت من خطّ الشدياق. وأورد منها المجموع 9240 أحد عشر بيتاً فقط ص: 42أ. ونشر منها محمد بن الخوجة ستة أبيات بالمجلة الزيتونية عدد مـاي جوان 1938 ص: 54 ونشـر عمر بن سـالم الأحد عشـر بيتاً الـواردة في المجموع 9240 بكتـابه، قبـاد وحياتـه وآثـاره ص: 215-216. والبحر من مجزوء الرجز.

إلا غباراً ثائراً   في الصيف بئس الغبره
وفي الشتاء وحل   تغوص فيه البقره
وفي الطريق جثث   مبثوثة منتشره
من حيوان ميت   وبئر للعذره[1]
وكل دار عندها   مزبلة مجمهره
تجمع لحماً مُنْتِناً   على عظام نخره
وخبث مع زغرب   منذ سنين عشره[2]
أدار حيّ هي أم   للمالكين مقبره
أما لكم مناخر   تعاف ذا يا غشره[3]

ويشمل هذا الهجاء الطعام واللباس التونسيّيْن فيذكر صوراً من خصائصهما متخذاً من ذلك وسائل التحقير والتشنيع، ومتناسياً ما مدح به اللباس التونسي من قبل بأنه أوفق الأزياء للعمل وأحسنها حتى فضله على الزيّ اللبناني نفسه عندما قال: «لعمري إن هذا الزي أحسن من زِيّ رجال بلادنا»[4]. ولكن الغضب قلب المدح هجاء وأنساه ما قال من قبل.

وكما شوه حياة التونسيين اليومية شوّه صفاتهم النفسية فهم في نظره أصحاب كبرياء وصلف يخدعون من يراهم لأول مرة حتى ليظن أنهم ذوو سيادة بينما هم في الواقع خالون من كل خلة ومحمدة. لا شيء لديهم سوى الدعوى الباطلة والتلهي بالخمر والخناء وركوب المعاصي وإتيان المفاسد والسعي وراء الحقير من القوت حتّى لا شبع لديهم ولا ارتواء:

فما لكم لم ترعووا   عن صلف وشمخره[5]

---

(1) في المجموع 9240 بئر بدل بشر وبها يستقيم الوزن والمعنى. والعذرة: الغائط.

(2) الزغرب، الماء الكثير. ومعناها هنا البول.

(3) الغثرة: السفلة من الناس، وفي الأصل هذا بدل ذا.

(4) الساق: 571.

(5) شمخر شمخرة: تكبّر.

ففيم هذي الشزره وممّ تلك الدغمره[1]
وطلعة كالحة عابسة مبتسره[2]
يظن من يجهلكم على الملا ذي إمره[3]
لكن من يعرفكم يضحك مما نظره
لعلمه بأنكم عنها خلاء هدره
عدّوا عن الدعوى فما لكم بشيء مجدره
غير التلهّي بالخنا ولعب راحٍ أوكُره
تبًّا لقوم ما همُ إلى المعالي من سره
وما يهمّهمْ سوى تحصيل قوت القُتره[4]

ولا يهدَأ حقد الشدياق وغضبه حتى يرسم صورة للتونسي هي لدى الشيوخ الغباء والتعالى الأجوف، ولدى العامة هي الانخداع بكل صاحب لحية طويلة حتى الخضوع والخنوع، وإذ يذكر أصحاب اللّحى يتذكّر عدوّه المطران الذي علم الشدياق الهجاء والغضب بدسائسه منذ أن كان بمالطة. ويكون نصيب المطران هذه المرة المدح، وأي مدح يكون إذا كان وسيلة للهجاء. وهكذا انتقم الشدياق لنفسه في صورة واحدة من أعدائه جميعاً:

إذا امتطى منكم حمارٌ بغلة ذات فرَه[5]
حسبتموه سيّدا له عليكم خِيَره[6]
فكان كلّ منكمُ لما يروم إمّره
يا عابدي الدنيا ولا يَغرُرْكمُ ماأظهره

---

(1) في الأصل الشنزرة، وأصلحناها الشزرة. والنظر الشزر هو الذي يكون بجانب العين مع إعراض أو غضب. والدغمرة من دغمر الرجل: أي ساء خلقه.

(2) في الأصل مبسرة، وابتسر لونه تغير.

(3) ذي إمره: ذي إمارة.

(4) القترة: ضيق العيش.

(5) الفره: النشاط.

(6) الخيرة: الفضل. ورجل خيره: أفضل.

إن الـرجـال بـالـحُـلى لا بـالـلّحـى والـبـشـره
إن الـتَّـتُـنْـجـي مـنـكـمُ والـلّه يـقـضـي وطـره
لأنـه ذو هـيئـة لـمـثـلكـمْ مـغـرِّره

ثم يختم الشدياق الموتور قصيدته نادبا حظ التونسيين لما هم فيه حسب زعمه من مساوىء مشهورة، وكأنه يرثي لحالهم، ولا ينسى في النهاية أن يذكرهم بما ارتكبوه في حقّه من زلّات كان على الشدياق أن يغتفرها لهم لولا تعدّدها منهم وتكررها. وقد سبق ذلك في فصل حياة الشدياق بتونس فلتراجع هناك.

وكان لهذه القصيدة الحاقدة التي «انتشرت على ألسن الخاصة والعامة من الأجانب وغيرهم وكثيراً ما يتناشدونها ويترنّمون بها استزراء»[1]صداها الأليم في نفوس التونسيين الذين كبر عليهم أن يقول في بلادهم مثل ذلك القول رجل أكرمته وقت الشدة واحتضنته وقت الضياع، حتى ولو أنها أخطأت في حقه هذه المرة فقد صدقت وعدها معه مرات، فعارضه جماعة وهم الشيخ قبادو والشيخ حميدة بن الخوجة والشيخ سالم بوحاجب والجنرال حسين رئيس المجلس البلدي»[2]. وهي الجماعة التي تمثل حسب علمنا زمرة الرائد التونسي وقد وردت هذه المعارضة في مساجلة لم تخل هي الأخرى من بذيء القول هي[3]:

قبادو:

أضـحـوكـة لـلسُّـخَـره جـاءت مـن أرض الـكَـفـره[4]
قـرد يـسـمـى فـارسـاً يـهـوى ركـوب الـكـمـره[5]

حسين:

يـشـدو عـليـهـا قـولـه «يـا عـيشـة مـسـتـنكـره»

(1) الرائد التونسي، السنة 15 العدد 24,24 اشتنبر 1874.
(2) الكنش 42:9240أ وقد نقل هذه المعارضة عمر بن سالم في كتابه عن قبادو: 216، والديوان (تحقيق): 342/1.
(3) الكنش: ن م.
(4) في ديوان قبادو 342/1: لمسخرة.
(5) في الكنش: له بدل يهوى. وما أثبتناه رواية الديوان.

سالم بوحاجب:

جازى نعيم تونس بهجوها ما أكفره

حميدة بن الخوجة:

يرمي بسهم هجوه قوماً كراماً برره
وليس يعدو وسمه إذا رماه منحره (؟)
قابل وجه فارس مرآة أرض نضره[1]
فشام فيها جيفة «على عظام نخره»

ويذكر محمد بن الخوجة أن الشيخ بيرم الرابع عارضه هو الآخر بقصيدة لم يسجل لنا منها إلا مطلعها هو:

المسلمون صدقوا بجنة منتظرهْ[2]

ومن المتأخرين الذين عارضوه كذلك نجد محمد بن الخوجة الذي أبى هو أيضاً إلا أن يسهم في الرد عليه بالرغم من اعتذاره له عن هذا الهجاء بأنه إنما قال ذلك بتأثير إخفاقه في تونس، فأنشأ قصيدة مدح فيها تونس لينسخ تلك الصورة التي أشاعها عنها الشدياق فقال:

يا عيشة مستبشره في بلدة مستحضره
ما ان ترى الا الريا ض الباسقات النضره
وطرقاً ممدودة ممشاتها مشجره
ذات ظلال بالشنا في الصيف يا ما أجدره
وفي الشتا منتزه للوافدين البرره... الخ[3]

ولم يقتصر موقف التونسيين على مثل هذه المعارضات، فقد غفروا له زلته ومدحوه واشادوا بنبوغه وفضله على الآداب واللغة العربية في مثل تلك التقاريظ التي كتبها حسين باشا التونسي ومحمد الباجي المسعودي والشيخ سالم بوحاجب لكتبه

(1) بالكنش: نظرة.

(2) ابن الخوجة. باب البحر. المجلة الزيتونية. ماي - جوان 54:1938 وكتابه صفحات من تاريخ تونس: 387.

(3) ن.م.

وخاصة سر الليال[1]، كما وقفوا إلى جانبه في معركته مع برجيس باريس وظاهروه على ابن بلدهم سليمان الحرايري، وهو ما يشهد به الرائد التونسي وحتى جريدته الجوائب.

3 ـ ذمّ الدنيا وشكوى الزمان:

أكثر ما ورد هذا النوع من الشعر في مثّنيات كان يختم بها الشدياق أغلب أعداد صحيفته الجوائب معبّراً فيها عن نظرته فيما يعترضه من شؤون الحياة أو السخرية ممّا يرى فيها من متناقضات تدعو إلى التأمّل والتفكير، أو التعليق على حادثة بفلذات حكمية خالدة.

وشكوى الحياة يكاد يكون في نظر الشدياق أمراً عادياً بل طبيعياً لا مفر منه لكل حيّ:

لا تنقضي الشكوى من الدنيا لحرّ في الحياة
فإذا سمعت بأنه لم يشك فهْو مع الرفات[2]

ولا شك في أن هذا من بداهة الأمور وطبيعة الدنيا إذ هي لا تصفو لأحد. وهذه هي حقيقتها الأزلية:

ليس في الدنيا سوى محن موجها في القلب يلتطم
وعلى ذاك دليل يرى وهو دمع العين ينسجم[3]

ويبحث في هذه الدنيا عمّن تصدق عليه كلمة السعادة فلا يلفيها إلا عند أولئك الزاهدين فيها، القانعين بما كتب لهم، رغم ما يلقونه منها من صروف وخطوب:

ولم أر من بنى الدنيا سعيدا سوى من ليس يفْكرُ في السعادهْ
ومن هو صابر في كل أمر على استقبال ما نافى مراده[4]

وسبب ذلك أن لا دوام فيها لِلَذة ونعيم، بل إننا لا نذوق لا لذة ولا نعيماً ما

---

(1) شبلي، الشدياق واليازجي: 247-252.
(2) كنز: 102/3. من مجزوء الكامل.
(3) ن م: من المديد.
(4) ن م: 79. من الوافر.

دامت هذه تنطفىءقبل ابتدائها «ومن منا لا يشعر بأن الفترة من الزمن التي تسبق عهد اللذة أنعم للنفس من طعم اللذة نفسها وذلك لمرارة خوف الزوال التي تستولي على الناعم أثناء الاستمتاع»[1]:

أرى غـايـة اللذات قبـل ابتـدائهـا فمن أجـل هذا لَسْتُ أنعم في الـدنيـا
فـإن هـي إلا لـلّذي طـاش فـكـره فـلا يـرهب العقبى ولا يـرقب الثنيـا[2]

وحيث أدرك الشدياق ماهية الدنيا مثل هذا الإدراك، فقد تعجّب من شغف الناس بها، وتهافتهم عليها، بينما هي تبادلهم بالرزايا والمصائب:

بـنـو الـدنيـا أتـوا أمـراً قـبيحـاً بـأن كـلفـوا بـأمِّـهـمُ غـرامـاً
لـذلـك قـابـلتـهـم بـالـرزايـا فكـانت ـ ما حيَـوْا ـ لَهُمُ لِـزامَـا[3]

وتشبيه الدنيا بالأنثى تشبيه عرفناه من قبل لدى أبي العلاء المعري أبرز شاعر في الأدب العربي، ذمّ الدنيا وهجا الناس والزمان، والحكمة تقتضي أن يكون المرء إذا رام غلبها أن يتسلح لها بالجرأة والإقدام لأن المرأة لا يستهويها إلا من رأت فيه القوة والشدة:

إذا مـا رمـت مـن دنـيـاك أمـرا فـلا تـك بالهـنيء ولا المـريء
فقـد طبـعت عـلى أخـلاق أنثى ومـا خلب النساء سـوى الجـريء[4]

وإذا رفضت الدنيا الانصياع لهذا المبدأ فللشدياق سلاح آخر هو الهجاء هجاء أمّ دفْرٍ كما سمّاها أبو العلاء من قبل:

قـد أقـبـلت أمّ دفـر لـكـن بـعـجـب وزهـو
إن تـقـلب الـوجـه عـنّـي قـابـلت ذاك بـهـجـو[5]

وتختلط الأمور لدى الشاعر فهو إذا شكا الدنيا ثارت عليه وهاجت واتهمته بالبغي والجحود، إذ لولا الناس ما كان في الحياة ظلم. فهم أصل البلاء وسر الشقاء،

---

(1) نصر ـ نسيم: الأديب، أفريل 1950: 45.
(2) كنز: 41/3 من الطويل.
(3) ن م: 55/3، من الوافر.
(4) ن.م: 42/3 من الوافر.
(5) ن م: 103 من المجتث.

وقديماً دعا المعري درءاً للظلم إلى اجتناب التناسل، لأن الظلم كما قال شر القبائح. أما الشدياق فقد دعا على لسان الدنيا إلى الصمت وهو دواء المبتلى وبَلْسَمُ المحزون:

شكوتُ من الدنيا. فقالت ظلمتني فقلت: ومن أشكو؟ فقالت: من الناس
فقلت: فهم يشكونني إن شكوتهم فقالت: إذاً فالصمت للمبتلي آس[1]

ومن أبرز ما شكا منه الشدياق هو كساد جريدته الجوائب، ولا عجب في أن يحظى مصيرها لديه بهذا التشكي والاغتمام، إذ أن مصيره في الحياة مرتبط بمصيرها، بل إن حياته في حياتها. وها هو يصور احتضارها بنفس باك حزين شبيه بنفس المتنبي في الدفاع عن شعره:

إلى الله أشكو من كساد الجوائب ومن شانيء شأنا لها ومشاغب...
وما الذنب لي أني أفدت ولم أفد وما الذأم بي أني أسغت مِشاربي
وأبديت منها كل ما راق للنُّهى وأعجب من راقته ذكرى العجائب
فأبصرَ منها العُمْي طرف رغائب وأسمع منها الصُّمُّ فرط غرائب
ولكنها الأيام تلوي مقاصدي وتعكس آمالي بها ومآربي
ولو أن قومي أنصفوني لنوّهوا بحسن وإحسان لها في المخاطب
أتيت بشيء لم ير الناس مثله فبدّع لما لاح بِدْعُ المطالب[2]

ولكن هذا الخوف لم يحْمِ عروسه من الذبول والتوقف، وعندئذ لم يتمالك عن الصراخ والبكاء:

بكيت وليس يجديني بكاء وأرّخت انقضى درس الجوائب[3]

وما زاده ألماً أكثر هو أن سبب انقضائها هم العرب الذين قصد نفعهم ونهضتهم في حين احتفى بها الغرب أكثر:

---

(1) ن م: 44. من الطويل.
(2) كنز الرغائب: 20/3. والبحر من الطويل.
(3) ن م: 29 من الوافر.

عجبت لنور أطفأته مشارق على أنه قد أزهرته المغارب
أيعرض عنها العُرب وهي تؤمّهم وفيها فريق العُجْم أجمع راغب
وقد كنت أرجو أنّ في الشرقِ نورها لمن شاقه علْم العوالم ثاقب[1]

وكذلك شكا الناس الذين تألبوا عليه بسبب الجوائب، لا فرق فيهم بين العدوّ والصديق، والبعيد والقريب:

ويلي على هذي الجوائبْ جاءت عليّ من النوائبْ
هاجت عليّ الناس من خِلّ ومعرفة وصاحبْ
فتألّبوا لخصامها زُمَراً كأنهمُ كتائبْ

وفي الجملة فإن هذه الأشعار في ذمّ الدنيا وشكوى الزمان تعطي الدارس صورة دقيقة عن الحالة النفسية والمادية للشدياق أكثر من تلك المطولات التي قالها مادحاً. فهو في أشعار هذا الغرض ناقم ساخط متشائم متعمق أسرار الحياة وأبعادها، يلفّها أحياناً بفخر ينم على ضعف العاجز وأسى المقهور. مما يدلّ على أنها نتجت في أوقات ضيق وعسر وتأمل وتفكير. لهذا فهي تذكرنا أحياناً بلزوميات المعري في نقده الإنسان والمجتمع وفي تشاؤمه بالحياة والناس عموماً. ولكنها لا تبلغ مبلغها في قوة التعبير وعمق التفكير، وإن كنا لا ننكر عليها الصدق والتهكّم والحكمة والنزعة الإصلاحية البادية عليها من حين إلى آخر.

4 ـ الغزل:

هذا الغرض من أكثر الأغراض الشعرية تداولاً على ألسنة الشعراء، ومن أول ما تتفتق عليه قرائحهم منها. وقد مرّ الشدياق بهذا الطريق، غير أن الغزل اتخذ عنده مظهرين اثنين:

أما المظهر الأول فيتجلّى في ذلك الشعر الذي قاله عن معاناة وتجربة ويشمله

(1) ن م: 23. والبحر من الطويل.
(2) ن م: 24. من الكامل المجزوء.

ما قاله في حبيبته التي ستصبح زوجته فيما بعد. وقد نشطه حبّه لها على التغزل بها وذكر ما يعانيه من الشوق إليها والوجْد بها.

ومما أثبته لنا من شعر هذه المرحلة عدد من القصائد الغنائية من نوع الموشّحات مثل قوله:

يا بدر ما لك ثان ... في حسنك الفتان
فارحم فتى ولهان ... مبلبل البال
عذب بما ترضاه ... إلا الجفا أخشاه
قد طال ما أصلاه ... وانت لي سالي[1]

ومن أبرز ما قاله في زوجته تلك القصائد التي سماها الفراقية لمّا فارقته للاستشفاء من مرضها إلى الآستانة صحبة ابنها سليم بينما ظلّ هو وابنه فائز في باريس.

في هذه القصائد بكى لوعة الفراق وألم الوحدة، وصوّر أحاسيس المفجوع، بفراق من يحب وجزع المستوحش بعد ارتحال من يؤانس:

أمُوَدِّعي والدمع كاد يحول ... ما بيننا ولظى الغرام تهول
كيف التصبّر بعد بعدك موحشاً ... وبقيت لا أرب ولا مأمول
قد كان يشجيني غيابك ساعة ... وأخال أن قد عزَّ منك قفول
والآن غبت على حساب صبابتي ... دهرا قليل المبتلين طويل[2]

وقال في أخرى مناجياً:

أوَ ما كفاني اليوم طول ثناء ... عمن أحبّ ولات حين لقاء
يا راحلين وفي الفؤاد مقامهم ... كم ذا أقول سكنتمُ أحشائي
ولكم أعاتب سوء حظي فيكمُ ... لكنّ دهري لا يجيب ندائي
سافرتُمُ للبرء ممّا نالكم ... فمتى يكون بقربكمْ إبرائي
ومتى يُتيح لي الزمان لقاءكُمْ ... ويكفّ كف البين عن إيذائي[3]

---

(1) ن م: 407 من المجتث.

(2) ن م: 684، من الكامل.

(3) الساق: 681 من الكامل.

وليس هذا التفجع إلّا تعبيراً عما يحدثه الفراق في النفس من آلام شديدة لا تَعْدِلُها في الحياة أية آلام ولا يطفئها عزاء ولا سلوان، وكأنه بذلك يدافع أمام العاذلين عن هول المصاب:

من لم يَذُقْ ألم الفراق فما له يوماً إلى عتب الزمان سبيل
فلكل رزء غيره سلوى لذي رشد وطبّ بالعزاء كفيل[1]

وقد كشف في هذه الغزليات عن عواطفه في بوح نفسي باك، وصوّر ضعفه البشري في استعطاف متذلّل، مازجاً كلّ ذلك بالنقمة على الزمان، والتشوف لعودة الحبيب، واستبطاء رسائله، والخوف من تحوّله، وتأجج اللوعة كلما حلّ العيد، وغير ذلك مما يجده القارىء في هذه القصائد بإطناب وتفصيل.

ويتجلّى المظهر الثاني فيما قاله تقديماً لقصائده المدحية فوصف فيه الأطلال والمعاهد ومحاسن الحبيبة وجمالها، كما صور ألم الهجران ومرارة الصدود تمهيداً للوصول إلى الممدوح. من ذلك ما قاله في أحد مطالعه:

فديتك من ظبي وإن لم ترد قربي ولم تحْنُ من شكوٍ ولم تَدْنُ من عَتْب
تعاملني بالهجر من غير موجب وتبدهني باللّوم في غير ما ذنْب
وإن كنتَ تجفوني فإنّك مالك فما لك لا تنفكّ عن خصلة العجب
ومالي أرى الواشين بي بك أحدقوا وكلّهُمُ واللّه ينطق بالكذْب
يرومون أني ضائع الأجر في الهوى وأصبح من بعد التصبّر في قلب...
لئن ضقت ذرعاً بالصّدود فكلما عَرانِيَ وجد فيك قلت على الرُّحْب
وما كنت أدري قبل عشْقك أن لي عدوّين مخفيين في الماق والخِلْب
فهذا متى ثار الجوى حَادم اللهب وذاك متى جار الهوى دائم السكْب[2]

وهذا النوع من التغزل برغم رقته أحياناً يدل على صنعة لا على صدق، وعلى مجاراة لا على معاناة.

---

(1) ن م: 685 من الكامل.
(2) كنز: 163/3 من الطويل.

5 ـ الرثـــاء:

وكانت تجربة الشدياق مع الموت داعية له للرثاء والبكاء على الميت. وقصائده في هذا الغرض قليلة العدد بالقياس إلى الأغراض الأخرى.

وأشهر مرثياته تلك التي قالها في ابنه أسعد الذي توفي بضواحي لندن، وله من العمر سنتان، وقد صوّر مرضه واحتضاره وموته في كتابه الساق، كما ضمنه قصيدته فيه البالغة اثنتين وتسعتين بيتاً استهلّها بهذا المطلع المنتحب المتفجع:

الـدمع بعـدك ما ذكـرتـك جـارِ ... والـذكـر مـا واراك تُـرْبٌ وَارِ
يـا راحـلاً عـن مهـجـة غـادرتهـا ... تـصلى مـن الـحـسـرات كـلّ أوار
خـطأ وهمت فـأين بعـدك مهـجتي ... مـا في حشـاي سـوى لهيب النـارِ[1]

ويناجي ابنه في حرقة الملتاع وحيرة الجزوع مصوّراً حالته النفسية من مرضه وما بذله له من وقاية وعلاج وأدعية وإشفاق:

أُبُنيَّ مـا يُجْدي التصبّـر قـولهم ... «حكم المنيـة في البـريـة جـار»
كـلاّ ولا بي قَرَّ بعـدك من حِمَى ... «مـا هـذهِ الـدنيـا بـدار قـرار»
كم قد حملتك فوق راحتي إذ غدو ... ت ورحت ثُمّت حُرت خير محـار
ولكم سهـرت الليـل من جـزع فمـا ... أغنى بكـاي عليـك أو إسـهـاري
ولكم جـأرت لبـرء دائـك ضـارعـاً ... ولغيـر نـفـع كـان طـول جُؤاري
ولكم حضنتك في الحَنادس خوف أن ... يـطرأ عليك من الحـوادث طاري[2]

وعلى هذا النسق يمضي الشدياق في قصيدتـه باكيـاً منتحباً، نـادبأحـظه في الحياة، متظلماً من الموت الذي جار عليه وطغى فأفقده فلذة كبده، وذهب بقرة عينه حتى لا يتحرج من الدعاء على نفسه كما تفعل المرأة الثكلى، ومن الاستنجاد بالباكين إسعاداً له على مصابه الجلل، وإشعاراً بهول الفجيعة.

ثم يختم قصيده بالتصبّر والتعزي على أن الحيـاة إلى زوال مهما طـال عمر الإنسان وأن الثكل أعظم مصيبة يصاب بها المرء إذ لا تعدله أموال ولا غيرها. كما لا

---

(1) الساق: 606. من الكامل.
(2) الساق: 607.

ينسى أن يرجو للآباء أن يقرّوا عينا بأبنائهم، ويسعدوا بالعيش معهم، فلا يصابوا بمثل ما أصيب به، ولايتجرّعوا مرارة الثكل الذي تجرّع. وهذا من أوضح الأدلة على إنسانية الشدياق وحبّه الخير للآخرين.

ومن مرثيات الشدياق ما قاله في من مات من رجالات عصره وإخوانه مثل القصيدة التي خصّ بها ناصيف اليازجي المتوفى سنة 1871 وهي:

مضى وكل قطين بعده فَانِ | من كنت في البعد أرعاه ويرعاني
ومن على فوته عيني مسهّدة | ترعى النجوم وليل الهم يغشاني
ومن أتاني منعاه ولم أرَهُ | فهاج حزني وأنضاني وأضناني
يا طور لبنان هل تشجيك أشجاني | لفقد إلف عزيز للصبى ثان
وهل ذوى منك دوح باسق أسفاً | كما ذوى من فؤادي كل سلوان[1]

والشدياق في رثائه لا يخرج عن النحيب والبكاء، واستعظام المصاب، وتعديد مآثر الميت، واستدرار الدموع، والنعي على غدر الزمان بالآمنين. لكنه لم يفلسف تجربة الموت ولم يتعمق أبعادها الوجودية، وغاية ما أشار إليه هو أن الموت قدر على الإنسان وحتم لا مفر له منه. ولا شك في أن أصدق مرثياته وأبكاها هي التي سبقت لنا في ابنه إذ أضفت عليها الأحاسيس الأبوية حزناً شديداً وألماً عنيفاً، فجاءت مؤثرة الأداء شجية الرنين، محكمة البناء مع جنوح إلى الغريب اللغوي أحياناً. وإن كانت تجري على نسق قديم في الرثاء عرف عند الرثائيين العرب ممّن فقدوا أبناءهم أمثال ابن الرومي، وأبي الحسن الحصري، وخاصة أبي الحسن التهامي الذي قتله الفاطميون في القاهرة بعد سجنه سنة 416هـ/1025م. وقد عارضه الشدياق في قصيدته التي رثى بها ابنه الصغير فنظم على مثالها في القافية والمعنى والتعابير كما ضمنها مصاريع منها. فدلّ بكل ذلك على إعجابه بها. وهذا مطلعها:

حكم المنية في البرية جارِ | ما هذه الدنيا بدار قرار
بينا يرى الإنسان فيها مُخبرا | حتى يُرى خبراً من الأخبار. . الخ[2]

---

(1) كنز: 174/3، والبحر من البسيط.

(2) راجع عن أبي الحسن التهامي وقصيدته كتاب عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي: 75/3-77.

III- النهج الشعري

يتضح لنا مما مرّ من هذا العرض لأغراض شعر الشدياق أنه سلك في أدائها مسلكاً تقليديا. فهو يبدأ قصيده غالباً - إذا كان من الشعر الرسمي - بالبكاء على الأطلال والنسيب وشكوى البين والفراق، وقليلاً ما يتخلص من هذه الطريقة الموروثة عن الأسلاف في عمود الشعر كما يقولون.

والظّاهر مما قرأنا للشدياق من أشعار أنه كان مفتوناً بتراث الشعر العربي وإحيائه حتى انه كان فيما يبدو إذا أراد نظم قصيدة يعود إليه يستلهمه المثال والنموذج، فتأتي قصيدته على مثال معروف يحس به المتمرّس بالشعر القديم، فضلاً عما يضمّنها من إشارات منه وأشطر وربما أبيات.

فإذا قرأنا مثلاً صورته في طول الليل في قوله:

ليلي بهيم سرمد فكأنما   شدت كواكبه الى أمراس[1]

وقوله:

سميري في وجه النهار يراعة   وليلي درس الصحف من كل كاذب
فيا لك من يوم كريه صباحه   ويا لك من ليل بطيء الكواكب[2]

قفزت إلى ذاكرتنا معلقة امرىء القيس بصورها وصياغتها الجاهلية حتى لنخال الشدياق انسلخ تماماً من عصره ليعيش عصراً تفصله عنه حوالي ثلاثة عشر قرناً.

وإذا قرأنا قصيدته التالية في مدح السلطان عبد العزيز:

لمولانا أمير المؤمنينا   مدى الأعصار كل المادحينا[3]

تذكرنا معلقة عمرو بن كلثوم الحماسية التي عدها أبلغ المعلقات الجاهلية حتى انه عارضها بها وضمنها بيتاً منها ذكره في قوله:

أليس معزّ هذا الملك أولى   بقول مفاخر في الغابرينا

---

(1) كنز: 151/3، والبحر من الكامل.
(2) ن م: 141/3، من الطويل.
(3) كنز: 34/3، والبحر من الوافر.

«مـلأنـا البـرّ حتـى ضـاق عنـا ومـاء البـحـر نـمـلؤه سـفـيـنـا»

وليس وراء هذه المحاكاة إلّا ذوبان شخصية الشاعر وانمحاؤها. وقد يؤدي به الإفراط في ذلك إلى تبني النهج القديم في الشعر ربّما لأنه رآه أبلغ في تحقيق مآربه وغاياته. وهو ما يصدق تماماً على منهج ابن هانيء الذي خصّه بإعجاب شديد لطول نفسه الشعري ومبالغاته، حتى انه قال في مدحه للخديو إسماعيل:

فهـذا معزّ الـدين شيمتـه التقى فكن كابن هاني في المديح وطوِّل[1]

وأمام هذا الانبهار بطريقة الشاعر الفاطمي لا غرو أن يتمثل منه صوره ومعانيه ليخلق من ممدوحه معزاً جديداً ومن شخصه ابن هانيء جديداً أيضاً فيقول:

وأجـرى الـنيـل حيث أراد حـتى كـأن بـأمـره الأقـدار تـجـري[2]

ناظراً بهذا المعنى، أو سارقاً إياه كما يقول القدامى، إلى المطلع الشهير عند ابن هانيء:

مـا شئت لا مـا شـاءت الأقـدار فـاحكم فـأنت الـواحـد القهّـار

ويغرق في هذا التقليد حتى يتحول شعره إلى ألوان كثيفة من الجناس والطباق وغير ذلك من الأساليب البلاغية الضاربة في الزخرف والتزيين التي تؤدي بـه إلى التكلف والمغالاة:

أبـاء مـصـر الآدبيـن بفـضـلهـم كـل النفـوس إلى هـواهم والـولا
الـسـامقين الـسـابـقيـن تـطولا الـفـائـقيـن الآفـقيـن تـفـضـلا
البـاعثين مـن الكِتَـاب كتـائبـا المـرسلين مـع القـوافي جحفـلا
الـفـارعيـن إذا أجـالـوا مِقْـولا الـقـارعيـن إذا أدالـوا مُنْصـلا[3]

فهذا الشعر ممّا يصدق عليه نعت أبي العلاء لشعر ابن هانيء: تسمع جعجعة

(1) كنز: 107/3، من الطويل.
(2) ن م: 203، من الوافر.
(3) ن م: 131، من الكامل.

ولا ترى طحناً، وهو يذكرنا ولا شك بتلك الصورة التي وصف فيها ابن هانىء حلي حبيبته وهي تترقبه ليلاً فتوهمت ما سمعت ورأت وقع فرس أو لمع سيف[1].

وكما كان الشعر القديم مصدراً هاماً من مصادر شاعريته نجده يستلهم القرآن فيقتبس بعض آياته وصوره كما جاء في قوله:

أعوذ بربّ الناس من شرّ حاسد   يرى كل ما تحوي العياب معايبا[2]

وفي قوله أيضاً:

فلسان الحال فيه قائل   خلق الإنسان من ماء مهين[3]

وإذا كانت مثل هذه الاقتباسات تسبغ على شعره تقوية وتزيينا، فإن استعارته من علوم أخرى صوراً توقعه في الجفاف العلمي والتمحّل الذي لا طائل وراءه. يقول مثلاً مستعيراً من علم النحو اصطلاحاته:

فماضي نعيمي لم يكن من مضارع   له حيث همْ في الحسن جلّوا عن النّدّ[4]

كما يقول من قصيدة أخرى:

تمضي جليل الهم همته كما   تمضي المضارع لم بها مجزوما[5]. الخ

ومن الفلسفة يستعير هذه الصورة التي خاطب بها زوجته في إحدى فراقياته:

وإذا الورى شغلتهمْ دنياهمُ   فأنا الذي بك دائماً مشغولُ
فيك الدليل على توحّد مُبدِع   إن عزّ عند الفلسفيِّ دليل[6]

وقال أيضاً في إحدى هجائياته:

---

(1) انظر في ذلك ابن رشيق العمدة: 1/124-125.
(2) كنز: 3/22. والاقتباس من سورة الناس الآية 1، والبحر من الطويل.
(3) ن م: 166. والاقتباس من سورة المرسلات الآية 20، والبحر من الرمل.
(4) الساق: 679، من الطويل.
(5) كنز: 3/3، من الكامل.
(6) الساق: 684، من الكامل.

كيف يــدري شيئاً ومــا هــو شيء　　إنّ هــذا في حيّــز المستحيــل[1]

ومما يلاحظ على شعر الشدياق أيضاً الاجترار والتكرار مما يدلّ على قصور لا في قاموسه اللغوي الذي لا يبارى إلى حد استعمال الغريب المنفّر منه، ولا في سهولة تنـاول موضوعه وتقريره الى حدّ النثرية، وإنما في الاختراع للمعنى الجديد المبتكر، واستخدام اللفظة المشحونة شاعرية وموسيقى.

ونتيجة لذلك تشابهت القصائد عنده معنى ومبنى، وتردّدت في نـظمه بعض العبارات والألفاظ، حتى المطالع والقوافي لم تسلم من هذا التشابه خاصة إذا تناولت موضوعاً واحداً. مثل موضوع جريدة الجوائب، وكل هذا يطرح علينا هذا السؤال: إلى أيّ مدى كان الشدياق صادقاً في أشعاره عندما يجترّ نفسه وغيره، وهو القائل:

فخيــر الـشعــر أصــدقــه مـقــالاً　　وقـول الصـدق شيمــة كـل حــرّ[2]

VI ـ مظاهر النهضـة في شعر الشدياق

إن ما قلناه سابقاً عن مظاهر التقليد في شعر الشدياق لا يمنعنا من البحث عما قد يوجد في شعره من مظاهر تمثل النهضة العربية ومطامحها في عصره، خاصة أنه كان قد مثلها في فنون أخرى غير الشعر. فهل كان الشدياق شاعراً من شعراء النهضة؟ أو على الأقل هل كانت له في شعره اهتمامات نهضية كما كانت له في نثره؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول: إنه من المفروض مبدئياً أن يكون الشدياق كذلك نظراً إلى إقامته الطويلة في أوروبا من جهة، وإلى شخصيته النهضيّة من جهة اخرى. هذه الشخصية التي لا يمكن ـ إذا كانت صادقة مع نفسها وواعية بمسؤوليتها الحضارية والتاريخية ـ أن تتناقض من فن إلى آخر الى حد التباين والتخالف.

ونحن عندما نشير إلى إقامة الشدياق في أوروبا فلأنها هي التي أوحت إليـه بعقم النهج التقليدي في الشعر ويتجلّى ذلك في عدّة مظاهر نذكر منها مثلاً النعي

---

(1) كنز: 44، والبحر من الخفيف.

(2) كنز: 204/3، من الوافر.

على البكاء على الأطلال والنسيب. وإلى ذلك أشار في قوله التالي متعجباً من دور الطلل الجامد في إثارة لواعج الشوق والحنين إلى المحبوب:

عـجـبـاً لأطـلال مـوات أنّـهـا تحيي الهـوى وتسـوم أضلعي البلى
عجبـاً لهـا وهي الجمـاد تـذيبني أسفـاً فلست أطيق بعـد تحلحـلاً[1]

ففي هـذين البيتين بـداية الإحسـاس بعبثيـة الـطلل في إثـارة الأحـاسيس والانفعالات لدى الشاعر والسامع كما يدّعي الأولون. ثم جاءت مرحلة الرفض لهذه الطلول وفي ذلك قال:

لا تـسـألانـي عـن رُبّـى ووهـادِ أو عـن طـلول قـد عَـفَـتْ أو وادِ
فـلطالمـا أجْـرَيْتُ دمعي عـنـدهـا وكـذاك ذاب مـن الـجـمـاد فـؤادي
لـو أنّ طـول النحب يغني نـاحبـاً لاعتضت عن سهـري بـطيب رقـادي[2]

على أن دوره لم يقتصر على الرفض بل أوجد البديل فعل أبي نواس قبله عندما استعاض عن الطلل بوصف الخمرة. أما الشدياق فكان بديله المديح وهو ما يتماشى مع طبعه التكسبي. وفي ذلك قال:

لا أنـفقـنَّ الـشـعـر فـي طـلل عـفـا ومـديـح «إلهـامي» كفـايـة من عفـا
مـالـي ولْـلأثـر الـخـفـيّ وبـيـنـنـا إنسـان عين المجـد للدنـيـا خفـا[3]

لكنه في نطاق البحث عن البديل الأحسن تجاوز بديل المدح إلى آخر أهم وأدل على شخصيته رائداً نهضياً وهو الحديث عن التمدّن موضوع عصره ومحور تفكيره، وبذلك تخلى عن الارتباط بالماضي الواهي الخرب المتمثل في الطلل الدال على الموت والفناء، وتعلق بالمستقبل الباسم المتمثل في البناء والتعمير الدال على الحياة والتطور:

ألا عـلّلاني بـالـتـمـدّن تـعـلـيـلا فصبريَ من دون المؤانس قَدْ عِيلا
ولا تـذكـرا لي عـافيـاً من ربـوعهم فجسميَ أعفى منـه رسما ومـدلـولا

---

(1) كنز: 131/3، من البحر الكامل.
(2) ن م: 73، من الكامل.
(3) كنز: 44/3، من الكامل.

وما شائقٌ نفسي الخراب وإنما يُشَوِّقُها ان تنظر القفر مأهولا
وان فسيح البر يمرع ناضرا وان صفيح البحر يحمل أسطولا
وأن تجري الأرتال كالبرق سرعة وكالرعد جلجالا وكالغيث تنويلا
وان تشغل الناس العواجل مرة وتحفل أخرى في الحوافل تعجيلا
على سرر مرفوعة قد تقابلوا بها فوقوْا حرًّا وبرداً وزلّيلى . . الخ[1]

ولكن مع هذا التطور في مقدمة القصيدة العربية لم تكن ثورة الشدياق جذرية. فقد نسب، كما مر بنا، وبكى الاطلال مراعاة لذوق العصر، واستجداء لطرب الممدوحين الذين اعتادت آذانهم سماع ذلك. بل إن الشدياق حتى في سياق ثورته لم يتخلّ عن ذكر الطلل وإن كان في موطن التحقير والاستهانة، والمهم من كل هذا أن فضل الشدياق يكمن في أنه أثار قضية الطلل من جديد وبعد عشرة قرون من إثارة أبي نواس لها، ووضعها على بساط البحث لتكون علامة من علامات التجديد في بنية القصيد العربي مع بدايات النهضة العربية الحديثة.

شيء آخر لفت انتباه الشدياق في قضية التجديد الشكلي للشعر وهو التخلص من القافية الواحدة.

هذا القيد الذي كبل قريحة الشاعر العربي عبر القرون المديدة، وكذلك من الوزن الواحد لما فيه من رتابة نغمية تبعث على الملل أحياناً، فقال: «وتهوّس يوماً لأن ينظم ديواناً يشتمل على أبيات مفردة تهافتاً على إحداث شيء غريب فنظم أربعة أبيات ثم أمسك وهي:

ساعة البعد عنك شهر وعام الوصل يمضي كأنما هو ساعهْ
أتنجّم الليل الطويل صبابة وتنجّمي لنجوم ذي تفليك
ويخفق مني القلب إن هبت الصَّبا ويذكرني البدر المنير محياك
ألا ليت شعري كم يقاسي من النوى وأنحائه قلب يذوب تجليدا»[2]

---

(1) ن م: 182. زليلى من مصادر الفعل زل: أي زلق وسقط، والبحر من الطويل.
(2) الساق: 395.

ففضلاً عن اختلاف القافية في هذه القطعة نرى اختـلافاً آخـر على مستوى الوزن. فالبيت الأول من الخفيف، والثاني من الكامل، والثالث والرابع من الطويل «وهذا التعاقب في الأوزان على هذا النمط لم يعرفه الشعر العربي من قبل»[1].

ومحاولة الشدياق هذه تعتبر أولى المحاولات في الشعر العربي الحديث سبق بها كل الثائرين على عموده القديم حتى «رأى الشاعر الأديب الدكتور أحمد زكي أبو شادي (1892-1955) أن الشدياق أول من قال الشعر المرسل في العصر الحديث وليس عبد الرحمن شكري وإخوانه من مؤسسي المدرسة الشعرية الجديدة»[2].

ولكن محاولة الشدياق هذه التي ذكرها في الساق لم تتعدّ طور التجربة الواحدة فلم يتماد فيها لاكتشاف مدى قابلية الشعر العربي لها، خاصة إذا كانت هذه التجربة من شاعر مثله واسع الإلمام بالشعر العربي، وشديد الإحساس بمشاكله، كما أن له معرفة بالتجربة الأوروبية ووعيـاً بحسناتهـا وعيوبهـا. فهل كـان سبب انصرافـه عن مواصلتها طبيعـة الشعر العربي التي تأبى مثل هذا التجديد، وهو ما قد يكون إيذاناً بفشل محاولات اللاحقين به، أو لأسباب أخرى ذاتية تدفعه الى مجاراة الطرق التراثية وذوق عصره.

ولم يكن تحديث الشدياق للشعر العربي يقتصر على القافية والوزن بل كان أعم من ذلك، حتى ليكاد يكون فيما يبدو، ولو أتيح له التوفيق، ثورة شاملة على الأسلوب المتعارف لدى الشعراء العرب. فقد كان مشغولاً بأسلوب شعري غريب، واختراع فيه عجيب. وفي ذلك ذكر عن أشعاره التي قالها في حبه أنه «نظم خلال ذلك قصيدتين حاول فيهما اختراع أسلوب غريب، فجاءتا طيخيتين ولو استطاع أن يخترع كلاماً جديداً يعبر به عن غرامه وحديث شأنه لفعل»[3].

---

(1) حمود، محمد. الحداثة في الشعر العربي المعاصر (الشـركة العـالمية للكتـاب ـ دار الكتاب اللبنـاني، بيروت 1986) :28.

(2) النجاري، حيدر. مجلة الأديب: 4، نقلاً عن أطروحة كمال نشأت وموضوعها أحمد زكي أبو شادي التي قدمها سنة 1961 إلى جامعة عين شمس.

(3) الساق: 395.

في القصيدة الأولى التي كان مطلعها:

ما كنت أول عاشق بين الورى   تبع العشيقة من أمام ومن ورا
ورأى البكاء له معيناً شافياً   يوماً ويوماً أضحك المستعبرا

نجد الشدياق يقول مخالفاً الناس في مفهوم الجمال ومقياس حسن النساء:

خلق الجمال لعين صَبٍّ جنة   ولقلبه ناراً تزيد تسعّرا
لا غرو أن يغدو لحمرة وجه من   يهوى وقد حمل الغرام محمّرا
يا ليت يغني المرء يوماً واحداً   عنهن من شيء يباع ويشترى
ليت الجمال لهن مثل الملح في   قدر الطعام مهوّعا إن كثّرا
بل ليتهن خلقن أقبح ما يرى   كيلا نهيم تحيّرا وتخيّرا...
ليت العيون النجل ضيقة وما   في الثغر من درّ نظيم صُفَّرا
يا ليت كانت كل ساق فَعْمة   عُودَ الشُّكاعِي بل أدقَّ وأضمرا. الخ

ثم يختم قصيدته بهذا الدعاء الغريب:

يا رب قد فتن النساء عقولنا   فامسح محاسنهن قبحاً يُزْدَرَى
أو فاجعلن غشاوة تغشى على   أبصارنا أو لا فاعم المبصرا[1]

ومن الواضح أن مثل هذه الأبيات التي تغنينا عن ذكر غيرها وعما ورد في القصيدة الثانية لا يمكنها أن تعدّ من الشعر الذي يتطلب الإنسان فيه الذوق والجمال والشعور والمتعة والفائدة.

وبالرغم من هذه المعاني الهجينة مما جعله يسمي قصيدتيه بالطيخيتين: من الفعل طاخ بمعنى تلطخ بالقبيح من الفعل، والطيخة: الأحمق والقذر لا خير فيه، فإن محاولات الشدياق في التجديد على مستوى الوزن والقافية خاصة قد عدها بعض الباحثين إلى جانب محاولات فرنسيس مراش الحلبي (1873) ونجيب الحداد (1899) من جذور حركة الحداثة في الشعر العربي.

---

(1) الساق 404-405 وهوّعه: قيّأه. الشكاعي: هو من دِق النبات ذو عيدان دقيقة صغيرة خضراء (لسان العرب).

والظاهر ان الشدياق، وهو الذي يهمنا أمره هنا، قد تأثر في محـاولاته تلك بحركة الحداثة الأوروبية التي «طرحت. . . . نفسها في الغرب منذ عام 1855 عندما صدر في أمريكا ديوان شعر اسمه «أوراق العشب» لشاعر اسمه وولت وثمن. كان هذا الديوان يحوي قصائد خرجت عن قيود الوزن والقافية خروجاً تاماً وتستخدم لغة هي على النقيض من «لغة الشعر» المشذبة المنتقاة. . وكانت قصائد «أوراق العشب» هي التي أوجدت مفهوم «الشعر الحر» لأول مرة في التاريخ الأدبي بصورة رسمية. ومن أميركا انتقلت التسمية الى أوروبا فتلقفها الرمزيون الفرنسيون وصار يكتب بأسلوب الشعر الحرّ كل من بودلير ومالارميه ورامبو. . . الخ»[1]. فهل كـان الشديـاق مطلعـاً على قصائد وتمان قبل أن يصدرها في ديوان سنة 1855 لأن الساق صدر في هذه السنة أيضاً وإن كان قد ألف منذ سنة 1853؟

ولم تقتصر مظاهر التجديد الشعرية عند الشدياق على محاولاته السابقة، ذلك أنه ضمن أشعاره موضوعات النهضة والتقدم وهي الموضوعات التي اعتبرت بعده من أغزر ما قام به شعراء النهضة في مجال التعصير والتحديث. من ذلك نشير إلى توظيف المجد الإسلامي القديم والإشادة بدور الأجداد لإنهاض العرب والمسلمين في العصر الحديث وذلك بإثارة حميتهم وتذكيرهم بأنهم إنما كانوا للإفرنج فاتحين معلّمين. فهم الذين أخرجوهم من التوحش إلى التمدن، ومن الجهل إلى المعرفة. وقد أدّوا كأحسن ما يكون الأداء رسالتهم في تعمير الأرض بعد أن كانت قفراً. وما ذلك إلا بهدي من القرآن الذي أجلّ العلم ودعا الى العمران، فما بال الأحفاد ينسون اليوم هذه التعاليم ويتقاعسون عن همم السابقين:

يـا مسلمـون تـذكـروا أن كنتمُ	في العلم والتمصيـر أغـزر منبـعِ
أيـام سـطوتـكم يـذلّ لـعـزّهـا	كـلّ الـملوك وكـل ذي مـتمنّـع
إذ كـنتـمُ تخـزونـهم بـسيـوفـكم	طـوراً وطـوراً بـالـرمـاح الشُّـرَّع
منكم قـدِ اقتبس الفرنـج علومهم	إذ كـان حبـرهمُ أخـا المتسكـع
كـانـوا متى ذكـرت معاليكم لهم	يتصعصعـون لهـا وأيّ تصعصـع
وينكّسـون رؤوسهم خجـلاً وقـد	فـاضت عيـونهمُ بسيـل الأدْمـع

(1) حمود، محمد، الحداثة. . . : 48-49.

كم قد بنيتمْ من مفاخرِ عرفها كالمسك فاح بنشره المتضوّع
ولكم ملكتم من بلادٍ أمرعت بكُمُ وكانت كالخراب البلقع
ولكم ضبطتمْ من كنوز وزّعت في البرّ والإحسان كلّ موزّع
واللّه أيّدكم بنصّ كتابه وصدوركم للعلم كالمستودع[1]

ثم يفصح عن هدفه بعد هذا التوبيخ التقريري فيحثّ المسلمين على إتقان الصنائع والفنون ليتبؤوا مكانة في عالم اليوم كما تبوّأها السابقون. وبذلك يلتقي مع رواد النهضة الآخرين في الحض على الأخذ بمظاهر النهضة الحديثة وأسبابها، ويظلّ وفياً لدعوته النهضيّة في سائر كتبه الأخرى:

فتنجّزوا نفع الصنائع إنّها للملْك والعمران أعظم مصنع
واستثمروا الأرض التي أورثتُمُ فتكون أنضر مرتعًى أو مُرتعِ
إن الذي يُحيي البرى يحيي الورى ويحل عند الله أكرم مرجع
أوفى الأنام يداً أمدّهم يدا لإغاثة الملهوف والمتضرع
لا يسبقنكمُ إلى الفضل امرؤ من فضلكُمْ قد عاش عيش الإمَّع
كنتُمْ حَذام القول أحقاباً له وإلى وجوه الخير أرشد مَدْسَعِ[2]

وكانت المناسبة التي أوحت إلى الشدياق بهذه الدعوة النهضية هي تدشين السلطان عبد العزيز (1861-1876) معرض الآستانة سنة 1862/1279. وفي إشادته بما احتواه من بدائع وصنائع قال:

واليوم أنشأ معرضاً تبدو به همم الرجال وما بهم من صنّع
فيه الغرائب والبدائع جمة تقصي الهموم عن الفؤاد الموجع
من كل ما راق النواظر حسنه وسناهُ بين مجنّس ومنوّع
ومنشّر ومنضّد ومرصّف ومرصّص ومرصّن ومرصّع[3]

(1) كنز: 3/213-214، من الكامل.

(2) كنز: 3/214. مدسع من دسع / دسعا الشيء: دفعه.

(3) ن م: 213 مرصن، من رصّن الشيء معرفة: أحسن فهمه. وقد وصف الشدياق هذا المعرض نثراً في كتابه كشف المخبا: 275-278.

وإذا كان الشدياق لم يصف المعرض إلا بهذه الإشارات الخاطفة التي لا تغني فتيلاً، ولم يفصح عما بلغه العقل البشري إسلامياً وعربياً كان أو أوروبياً من قدرة على الاختراع والتقدم، وكذلك لم يبرز دور المعارض في «تحريض الناس على إتقان الصنائع وتوسيع دائرة الأخذ والعطاء»[1]، وتطوير الاقتصاد ونهضة المجتمع على الخصوص لأنه كان مشغولاً كدأبه بالمدح غرضه الأول، فإننا نحسب أنه كان من السابقين إلى وصف المعارض شعراً في عصرنا الحديث.

ويشاهد الشدياق أن المؤسسات الحديثة قد بدأت تتسرب إلى العالم العربي والإسلامي في نطاق الإصلاحات التي أقرتها التنظيمات مثل تأسيس الخديوي اسماعيل مجلس الشورى في مصر الذي احتفل بافتتاحه في 25 نوفمبر 1866[2] فيرتاح إلى أن أمته العربية قد شرعت تطرق أبواب التمدن ويقول:

أشاد لقومه منتاب شورى فهم فيه على ما بان أحرى
فإن الله يأمر بالتأنّي وتفويض المشورة عزّ أمرا
فليس لمصرَ في ذا الأرض نِدّ وإن يكُ واحد البلدان مصرا[3]

وكالعادة فإن الشدياق لا يفيض الحديث في موصوفه أمام شخصية الممدوح التي يعدّها أهم من هذه الموضوعات ويراها هي الغاية وما عداها هي الوسيلة. ومن هذا المنظار كذلك نلفيه يمدح مدحت باشا رئيس مجلس الشورى بالآستانة بالعدل دون أن يتعرض إلى الفوائد الحاصلة للأمة من هذه المؤسسة الدستورية ذات الأثر الرئيس في ترسيخ ديمقراطية الشعوب كما هو معلوم.

ومما وظف له الشدياق أشعاره تخليد المآثر العظيمة التي تكون سبباً في تحديث البلاد العربية والإسلامية، وتسهم في نهضتها وتقدمها. مثل ذلك المشروع الضخم الذي أنجزه اسماعيل في مصر بحفره قناة السويس فقال فيه الشدياق:

وانظر الى زهو السويس بما خليجها حاز مِنَ الفخر
قد وصل البحرين وصلاً به زادت معالي ذلك القطر

---

(1) كنز الرغائب. ج: 42/5.
(2) أنظر الرافعي، عصر إسماعيل: 99/2.
(3) كنز: 128/3، من الوافر.

فيـا له من عمـلٍ لم يكن إنجـازه يخـطر فـي حَـزْر
لو لم يكن فتحاً مبيناً لما قضى لـه الأقـوام بـالبهـر[1]

وقال من أخرى في نفس الغرض مفضلاً عمل الخديوي على معجزة النبي موسى. وهذا من شطحات المبالغات التي يلجأ إليها الشعراء طمعاً في جوائز أرفع وإعجاب أشد:

لاسمـاعيـل آيـة فلق بـرّ وآيـة آي موسى فلق بحـرِ
ففلق البركان لمحض نفـع وفلق البحر كان لبعض ضر
فهل أبصرتـم من قبل ملكاً تطوع له العناصر طوع أسر[2]

وعلى هذا النسق أشار الشدياق في مدائح اخرى الى غير المظاهر السابقة هي من صميم موضوعات شعر النهضة مثل العناية بالمشروعات الاقتصادية كالإحياء الزراعي في مصر، وتنظيم مياه النيل للريّ، وتحرير العبيد، وإحياء اللغة العربية، وتكوين جمعيات ثقافية مثل جمعية المعارف التي أسسها محمد عارف باشا سنة 1868، وهي أول جمعية علمية ظهرت في مصر لنشر الثقافة بواسطة التأليف والطباعة والنشر. وقد كان الشدياق نفسه أحد أعضائها ووكيلاً لها بالآستانة وفيها وفي رئيسها قال:

ألم تـر أرباب المعـارف عـولت عليه ومنهم عارف شرف العرب
تحرّى غناء الناس في نظم لجنة تجدّد رسم العلم في سالف الحقب. . .
فلولا مسـاعيـه الحميـدة أوشكت مآثر أهل الفضل ترمس في الترب
غـذا الخلقَ طرًّا بـالعلوم فحبـذا غذاء به الأرواح تنمو بلا نحب[3]

وكما كانت مظاهر النهضة موضوع مدح كان التقاعس عنها موضوع هجاء. وفي هذا المجال نذكر قصيدته السابقة في هجاء تونس حيث نجده يطرح بأسلوب نقدي تهكّمي قضايا هي من صميم النهضة.

---

(1) ن م: 172/3. من السريع.
(2) كنز الرغائب: 203/3 من البحر الوافر.
(3) م ن: 164/3 من البحر الطويل. وعن هذه الجمعية وأعضائها وأهدافها انظر زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 414/4. والرافعي، عصر اسماعيل: 256/1-258

فقد صور الشدياق المرأة التونسية تصويراً يدعو إلى الشفقة والرثاء لما تلاقيه من هوان مصدره سيطرة الرجل عليها، وتحكمه في حريتها الشخصية يجبرها على ملازمة البيت والتحجب. والواضح ان الشدياق من خلال هذا الطرح لمشكلة المرأة التونسية خاصة والعربية عامة أنه يضع أيدينا على سر تأخر العرب والمسلمين بعد أن رأى من المرأة الاوروبية ما رأى من سفور واشتغال وغير ذلك من مظاهر تمدنها وتحررها دون أن ننسى مهاجمته لها كلما رآها تحيد عن جادة الخلق القويم. قال يصف وضع المرأة التونسية ساخراً ومشفقاً:

محبوسة في بيته ... مشتومة مزدجره
مأمورة محقورة ... كأنها مستأسره
لا تستطيع نظرة ... من دون حُجْب منكره
وما يراها أحد ... وإن يكن من سحره
وراءها هراوة ... تفلق رأس الصخره
والحبل من أمامها ... نيط برأس البكرة
فإن رأت ما لم يره ... أو خالفت ما أمره
طارت شظايا رأسها ... عنها مطير القبّره
من أجل هذا لن ترى ... في السوق إلا الذِّكره
سيقانهم مكشوفة ... سود عجاف شعره
أما لكم بصيرة ... كما لنا مبصِّره
تريكم البرقع ذا ... شين على ذات البُره[1]

ويعيّر التونسيين بعد ذلك بأنهم عديمو المفاخر، بعيدون عن أسباب التمدن. وكل ما في بلادهم من وسائل العيش والصنائع والتجارة هو من عمل الإفرنج واليهود لضعف في عزائمهم قعد بهم عن الجدّ وطلب العلى. وهو أمر لم تختص به تونس وحدها إذ كان ذلك الداء الوبيل متفشياً في جسد كل الأمة العربية والإسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقالاته في مناسبات عدة[2]. ولا شك في أن ما صوره في قصيدته هذه هو الاستعمار الاقتصادي بعينه، بداية مرحلة الاستعمار السياسي الذي ستقع في حبائله تونس وأغلب الأقطار العربية الأخرى:

---

(1) مجموع 1997:58. من مجزوء الرجز.
(2) انظر مثلاً كنز الرغائب: 149/3.

يا ليت شعري ما الذي جئتمْ به من مفخره
وما الذي ترونه وما لكم من معذره
لولا أناس فيكمُ من الفرنج الفجره
لما حسوتمْ مَرَقاً ولا أكلتمْ ثمره
ولا لبستمْ مِئْزراً يستر منكمْ أُدَرَه[1]
ولا ركبتمْ مركباً ولا رقمتْم تذكره
ولا بريتمْ قلما ولا حويتم محبره
ولا فرشتم حجرة ولاتخذتم قشره[2]
وكنتم مثل التي فرت لقاء قسوره[3]
نعم، ولولا فئة من اليهود أشِره
لما رأيتم خاتماً ولا نظمتم جوهره
غادرتمْ الدنيا لهم عجزاً فصرتمْ سُخره
يحقركمْ كل امرىء وما لكمْ من معذره

وكما هجا التونسيين اقتصادياً هجاهم بضعف وطنيتهم وانسلاب شخصيتهم العربية إذ وجدهم يتبجحون بأن تونس هي «ملك الكفرة» فقال:

أيزعمون أن هـذي الأرض ملك الكفره[4]
فما لهم من مطمع فيها ولا من أثره

وأيا كان المراد من هذا القول فإنه ـ إن صح ـ لا يردّده العرب من التونسيين، بل هو من تخرّصات المماليك والعملاء الذين كانوا يتحكمون في البلاد ولا يهمّهم مصيرها بقدر ما تهمهم مصالحهم الشخصية وهو ما حصل فعلاً، فكانوا بحق طلائع استعمار قبل الاستعمار. كما أنه ربما كان من نتائج تنافس الفرنسيين والايطاليين الذين كان كل منهم يزعم أن له الأولية في استعمار تونس وادعاء تبعيتها له.

ولكن الشدياق امام هذا الادعاء الغريب لا يترك الفرصة تمرّ دون أن يذكر

---

(1) الأدرة: الخصية (لسان العرب).

(2) قشرة: قماش البيت.

(3) قسورة: أسد. وفي البيت اقتباس من القرآن ﴿كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة﴾. الآية 51 من سورة المدثر.

(4) في الرائد التونسي (السنة 15 العدد 24، 24 سبتمبر 1874): أتزعمون.

التونسيين بأصلهم العربي، وبما قام به أجدادهم العرب الذين بلغوا قبل الكفرة في العصر الحديث شأوا بعيداً في الحضارة، فحكموا أمماً ذات بأس وسطوة، ومهروا في أنواع المعارف، واتقنوا الفنون حتى دوّنوا من التآليف العلمية ما دلّ على نبوغ وعبقرية فيقول:

ألـــم يكـــن مـــن قبلهمٍ   مـــــوحـــدون مهـــــره
دروا وســاســـوا أممـــــاً   عـــزيـــزة مقتـــــدره
وكـــل فـــن أتـــقـــنـــوا   ودوّنـــوا مـــبـــتـــكـــره[1]

ثم يدعو التونسيين في أسلوب تقريعي إلى اليقظة من غفلتهم وحماقتهم، وأن ينظروا إلى الأمم حولهم كيف تعيش في حضارة وتمدن ليقتبسوا منهما ما هم فقراء إليه كالاهتمام بنظافة مدينتهم، واعتماد نظام الشورى في الحكم، كل ذلك حتى تستقيم حياتهم ويشمل العمران بلادهم. وهذا هو مبعث الفخار لدى الامم لا ما سواه من التقاعس المؤدّي إلى الخراب والخذلان، والافتخار بطمع الأجانب في بلادهم:

يـــا غـــافـــلون انـــتـــبـــهـــوا   مـــن حـــمـــقـــة مـــوفّـــره
وكـــحّـــلوا أعـــيـــنـــكـــم   إنـــي أرى فـــيـــهـــا مَـــرَه[2]
ثـم انـــظروا مـــا حـــولـكـــم   بـــمـــقـــلـــة مـــعـــتـــبـــره
تـلقـــوا الـــورى جـــمـــيـــعـــهـــم   احـــســـن مـــنـــكـــم أهـــره[3]
لـهـم إلـــى نـــيـــل الـــفـــخـــا   ر هـــمـــة مـــبـــتـــدره
أمـــصـــارهـــم مـــكـــنـــوســـة   مـــرشـــوشـــة مـــنـــوّره
وعـــيـــشـــهـــم فـــي نـــعـــمـــة   ونـــضـــرة وحَـــبَـــره[4]
ورأيـــهـــم مـــا بـــيـــنـــهـــم   شـــورى خلت من غشمره[5]
كـــذاك بـــالـــعـــمـــران كـــ   ـــل أمـــة مـــفـــتـــخـــره

---

(1) في الرائد: موحدون التي وجدناها في المجموع غير مقروءة. وفي الرائد كذلك: من قبلكم بدل من قبلهم.

(2) مره، من الفعل مرهت عينه مرها: فسدت وابيضت بواطن أجفانها لترك الكحل فهو مَرِهٌ وأَمْرُه.

(3) أهرة: الهيئة والحال الحسنة.

(4) نظرة: كذا في الأصل. والصواب نضرة ومعناها النعمة. والحبرة: السرور وكل نعمة حسنة.

(5) غشمرة: من غشمر الرجل ركب رأسه في الحق أو الباطل فلا يبالي بما صنع. وغشمر فلاناً: ظلمه.

وبالخراب فخركم والتواني والوره[1]

وكان هذا الهجاء الحضاري دافعاً للتونسيين حتى يتأملوا أوضاعهم التي أصبحت سخرية الساخرين، ويعملوا على أن يكونوا بحق من أمم التمدن. فقال قائل منهم معبراً لا عن غضبه على الشدياق بل عن حسرته لما سمع أن قصيدته يحتجّ بها أحد المتفرنجين المتنكرين لبلادهم. وهو ما يثبت أن الصنف الذي صوره الشدياق كان موجوداً حقاً: «فألفيت مقاله وإن كان أذاني إلا أن فيه الإيقاظ بتلك اللحاظ ما لو استبصرنا إليه لبلغنا إلى الحد الذي نتمنّى الإشراف عليه، والله يعلم بعد ذلك ما أصابني من النكال غير أني كظمت غيظاً لم أجد لدفعه من محال، فيا ليت ما أصابني يصيب اليوم عامة أهالينا حتى نرى منهم الباعث الأقوى على المبادرة لتعاطي أسباب التقدم»[2].

وهكذا فإن الشدياق بخوضه في هذه الموضوعات النهضيّة يعتبر بقطع النظر عن القيمة الفنية لشعره من السابقين في طرحها، وبالرغم من أنه ضمن ذلك شعر المديح والهجاء متخذاً التمدن وسيلة من وسائلهما، فإنه قد مهد الطريق لغيره من شعراء النهضة ليسيروا على منواله في غير الفنّيْن اللّذين لم يستطع الانفلات من قيدهما بحكم الملابسات التي مرّ بها طوال حياته.

V ـ مكانته الشعرية

لقد اختلف الدارسون في تحديد منزلة الشدياق الشاعر. فمنهم من رفع منزلته حتى رأى أنه «شاعر عميق الغور واسع المدى تصويري الفن..»[3].

ومنهم من حط من تلك المنزلة من جهتين: من جهة مقارنته بمنزلته في النثر، ومن جهة مقارنته بشعراء عصره فقال: «وأما شعره فليس فيه ما في نثره من جمال الانطباع وحسن الاختراع غير أنه كان إذا رام قصيداً تناوله غثاً وسميناً يسرّك هزله ولا

---

(1) الوره: الحمق من وَرِهَ يَوْرَهُ (بكسر ففتح) فهو أوره.

(2) الرائد التونسي: ن م.

(3) داغر، مصادر...: 471/2.

يروعك جدّه. فهو في جبهة الطبقة الأولى من كتاب وقته وفي صدر الثانية من شعراء عصره»[1]

ويتوسط الرأيين السابقين رأي ثالث يقول: «أما شعره فأدنى رتبة من نثره وأقل جودة وأضعف ابتكاراً. فهو في نثره مجدّد، وفي النظم مقلّد، وفي كليهما بالنسبة إلى أهل عصره سابق مجيد...»[2].

والحقيقة أن شعر الشدياق الذي طالعناه له لا ينبىء عن شاعر عبقري مجيد، إذ لا تتوفر فيه العاطفة الجياشة، ولا الموسيقى الأخّاذة، ولا الروعة الفنية، وباختصار الموهبة والطبع. ونحن، وإن سجل فيه جوانب من حياته وعصره، لا نجد فيه قصيداً واحداً يردّده الناس اليوم على أنه من جيد الشعر الذي يعبر عن القضايا الخالدة في حياة الإنسان وهمومه ومطامحه.

وأشدّ ما يؤاخذ به من حيث هو ممثل لعصر النهضة أننا لم نجد له القصيدة التي تصوّر التقدم الأوروبي بالرغم من معايشته الطويلة له، بل إنه عندما نظم قصيدتين في نابليون الثالث مثلاً نظمها على المثال العربي القديم في المدح فجاءتا باهتتين لم يقبلهما الذوق الأوروبي مما يدلّ على أنه لم يتعمق أسرار الشعر الأوروبي، أو أن حسه الشعري العربي ظل طاغياً عليه حتى في أوروبا، أو أنه في افتراض ثالث ظل عبداً لمفهومه التكسبي في الشعر.

كما أنه، وهو من أبرز رواد النهضة العربية، لم يوظف شعره لتمثيل هذا المطمح الخطير عند العرب والمسلمين وقتئذ. فلم نجد له فيما اطلعنا عليه قصيداً واحداً خاصاً بالحرية والمساواة والعدل مثلاً، أو تصوير المخترعات الحديثة التي سجل منها الكثير في رحلته كشف المخبأ، أو تخليد حفر قناة السويس بعمق يدل على عظمة إرادة الإنسان وتحدّيه للعوائق الطبيعية مهما كانت جسامتها، أو غير ذلك من الموضوعات التي احتواها ما سمي في ذلك الوقت بالشعر العصري. وكلّ ما قام به هو أبيات مبثوثة في قصائده المدحية لا تشفي غلة حتى كدنا نقول إنه لولا المديح لما

---

(1) السندوبي: 115.

(2) الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي: 471.

كان ذكرها لسانه ولا جادت بها قريحته. والغريب أن تلك الأبيات هي التي كانت منطلقاً لشعراء النهضة من بعد. فاللغة العربية التي كانت مثلاً موضوع بيت واحد عند الشدياق أصبحت موضوع قصيدة كاملة عند حافظ إبراهيم. والأكثر من ذلك أننا نجده في أغلب مدائحه لا يشير الى تلك الموضوعات النهضية، ولا إلى شخصيات ممثليها وأدوارهم التي قاموا بها.

إنه لمن الغبن لشعر النهضة العربية أن الشدياق لم يستثمر قريحته الفياضة الغزيرة ولا مقدرته اللغوية ولا سهولة تناوله لموضوعه ولا سعة ثقافته العربية والأجنبية للتعبير بعمق عن أحاسيسه الذاتية وتصوير قضايا عصره ومجتمعه حسب ما قال:

كأني على ظهر البسيطة حامل ... لأعباء هذا الخلق فوق مناكبي
يلوع فؤادي ما يلوح لناظري ... من الظلم والعدوان من كل جانب[1]

إذن لقد توفّرت الفرص للشدياق في شتى تنقلاته ليكون بحق شاعر نهضة بأتم معنى الكلمة ولكنه لم يؤدّ ذلك كما يجب أن يكون الأداء وكما هو منتظر منه.

ومردّ ذلك فيما نرى أنه شغل نفسه بالمدح، وهو أكثر شعره وأضعفه في آن واحد. فقصر نفسه على التكسب الذي دفعه إلى مجاراة أنظمة الحكم في مختلف العواصم العربية الإسلامية، وبذلك أهان كرامته أمام كبراء عصره بتلك الطريقة المبتذلة من الاستجداء وقيّد قريحته، وسجن شاعريته في أقفاص من التقليد مثل البكاء على الأطلال، والنسيب، والمحسنات اللفظية، والتواريخ الشعرية، والاجترار في التعبير والتصوير رامياً إلى إرضاءالممدوح قبل إرضاء الشعر، فوقع دون المرتبة المرجوة من حيث هو ممثل للنهضة شاعراً وإن كان قد أدى ذلك بنجاح ناثراً.

وحتى ننصف الرجل لا بدّ أن نشير هنا إلى أن الشدياق قد تقدّم على شعراء النصف الأول من القرن التاسع عشر أمثال حسن العطار وعلي الدرويش وعلي الليثي في مصر، وبطرس كرامة وناصيف اليازجي في لبنان، وغيرهم لما توخّوه في أشعارهم من موضوعات تقليدية لا تعبر عن شعور صادق ولا إحساس شعري أصيل، ولما أثقلوا به أشعارهم من تصنيع بياني أضفى عليها الجمود والتحجّر، ولكنه في مقابل ذلك

---

(1) كنز الرغائب: 142/3. من الطويل.

تأخر عن آخرين خاصة أولئك الذين كان على رأسهم زعيم المدرسة الكلاسيكية الجديدة في الشعر ورائد انبعاث الشعر العربي في العصر الحديث نعني محمود سامي البارودي (1838-1904) الذي «اتيح له أن يبعث هذا الشعر على نحو تغير معه مفهوم الشعر وصورته وأغراضه. وذلك حين عاد بالشعر إلى التعبير عن الذات أو عن روح الجماعة التي ينتمي إليها الشاعر، فاتصل الشعر من جديد بالحياة السياسية واتصل بالنفس، واتصل بالطبيعة. وان كان هذا الاتصال قد عاد به الى صياغة قديمة ولكنها قوية واضحة. ثم أضفى على ذلك كله من نبوغه مما يبدّد معه الوهم الذي كان مستحكماً، وهو أن المتقدم لم يترك مستزاداً لمتأخر. وإذا البارودي يستجزل اللفظ ويحكم العبارة ويقتنص الصورة كما كان يفعل الجاهليون حيناً، أو يعذب ويرقّ كما كان يفعل المحدثون حيناً آخر»[1].

وختاماً لهذا الفصل نرى أن الشدياق، وإن لم يتفوق على غيره من شعراء النهضة وترك فراغاً ملحوظاً في ديوانه من هذه الناحية، فإنه قد فتح الباب لمن سيأتي بعده من ممثلي حركة البعث الشعري بما قدمه لهم من بذور تجديدية وآراء نقدية في ممارسة الشعر موضوعاً وأسلوباً حملها لهم من الغرب وعاناها تجربة. وهو ما سنراه في آرائه النظرية في الشعر، وبذلك كان الشدياق من السابقين الذين تفطنوا الى ضرورة تعصير الشعر العربي أو تحديثه كما نقول اليوم، وإن لم يعمل على ترسيخ ذلك في أشعاره بالقدرِ الذي يجب أن يكون.

---

(1) الكتاني، محمد. الصراع بين القديم والجديد: 255/1.

الفصل الرابع
الشدياق الرحالة

****

I ـ أسباب رحلة الشدياق

كانت أسباب الرحلة عند الشدياق مدعاة لاختلاف الباحثين حولها. فهي عند بعضهم هواية وراثية انحدرت إليه من أجداده الفينيقيين، وأسرته التي عرفت الحلّ والترحال عبر البلاد السورية[1]. وهي عند غيرهم ذاتية تعود إلى تعلق بالسفر شديد، وميل إليه منذ الصغر كما صوره في قوله: «هذا وقد كنت في عنفوان شبابي وجدة جلبابي وإزهار سني وازدهار ذهني لَهِجاً بالسفر والاغتراب والترحل عن الوطن والأصحاب إلى بلد ينضر فيه غرسي، وتطيب فيه نفسي، وأقتبس فيه من مصابيح العلم قبسا، وألقى إذ الدهر لي موحش خليلاً يصادقني مونساً[2].

على أن أهم سبب أوقد فيه جذوة السفر والارتحال، وجسّم تلك الدوافع الكامنة فيما نرى هو طاغوت رجال الدين الماروني الذي أجبره على الفرار بجلده الى مصر. ودليلنا على هذا سخطه على رجال الدين وهجوه للسفر وشكواه منه كما جاء في قوله: «ما كان أغناني عن مقاساة هذا الضر الأليم...»[3]، وقوله: «ألم يزل برأسك الدوار، وعلى لسانك هجو الأسفار.. الخ»[4].

ثم تحولت الأسباب، وقد فارق الأهل والوطن، إلى مهنية وعلمية حتى أصبح كما جاء على لسان بطل إحدى مقاماته: «ليس بصاحب أسفار بل حليف تطواف وأسفار»[5].

---

(1) عبود، صقر لبنان: 151. وحسن، محمد عبد الغني: 49.
(2) الواسطة: 3.
(3) الساق: 184.
(4) ن م: 214.
(5) ن م: 272.

ذلك أن سفره إلى مالطة كما بيناه في حينه إنما كان بدعوة من المبشرين الانكليز سنة 1834 لتعريب الكتب والتصحيح، والإشراف على طبعها، ثم أصبح إلى جانب ذلك مدرساً للعربية بمعاهدها. وأما سفره إلى انكلترا أولاً سنة 1848 فكان لترجمة الكتاب المقدس بدعوة من جمعية نشر المعارف المسيحيّة، ثم كانت سفراته إلى باريس وتونس والآستانة لأسباب مهنية بحت، لكنه لم يؤلف في كل سفراته هذه كتباً إذ اقتصر منها على مالطة في «الواسطة في معرفة احوال مالطة»، وانكلترا وباريس في «كشف المخبا عن تمدن أوروبا». وقد أعاد كل ذلك، مضيفاً إليه إقامته بمصر وزيارتيه الأوليين إلى تونس، في سيرة حياته الساق على الساق.

II ـ دوافع تأليف الشدياق لرحلته

يذكر الشدياق أن من بين الأسباب التي حملته على تأليف الواسطة في معرفة أحوال مالطة هو ذمّها وهجاؤها لما لحقه فيها من نكد وأتعاب نمّت على خيبة أمل فقال: «فألفيتها لا كما أملت، وكابدت منها ما لا يفي بما عنه ترحّلت. فعنّ لي أن أظهر ما بطن منها، وأكشف مخبأها لمن رغب فيها أو عنها. .»[1]. وأعاد ذكر هذا السبب وهو سبب ذاتي في كتابه الساق على الساق فقال:

«هذا وقد كان الفارياق ألّف في أحوال أهل الجزيرة كتاباً وعاب عليهم فيه بعض عادات ورسوم دينية ودنيوية مما تفرّدوا به على نصارى بلاده»[2].

وقد يكون من الأسباب كذلك تقليد الطهطاوي صاحب أول رحلة عربية إلى فرنسا في العصر الحديث، والاستدراك عليه. ونحن إذا لم نذكر هذا العامل رغم تجاوز الباحثين له لا ننصف البحث خاصة، ولا تطور فن الرحلة العربية عامة. لأن الشدياق قبل أن يصبح مؤلف رحلة كان بمصر، وإذا كان الشك يحوم حول اتصاله بالطهطاوي فإنه لا يحوم حول اطلاعه على رحلته تخليص الإبريز في تلخيص باريز، إن لم يكن قبل خروجه من مصر سنة 1834 فبعد استقراره بمالطة بقليل، ولا شك في أنه أعجب بعمل الطهطاوي الذي عبر فيه عن همومه الإصلاحية فحاكاه بكتابة

---

(1) الواسطة: 3. (2) الساق: 517.

«الواسطة»، كما حاكاه ثانية بكتابة كشف المخبا الذي أكمل فيه عمل الطهطاوي بوصف التقدم الانكليزي واستدراك ما فاته فيها من وصف باريس. وهو ما عبر عنه بقوله: «وقد حان الآن أن أشرع في وصف باريس وأهلها ولكن لما كان العالم الأديب رفاعة بك الطهطاوي قد ألف كتابه النفيس المسمى بتخليص الإبريز في تلخيص باريز وسبقني إلى هذا المعنى كان لا بد لي هنا من أن أستأذنه في ذكر ما أضرب عنه بالكلية أو أشار إليه إشارة فقط مما استغربته منه. ثم اجعل ذلك مقياساً للقارىء يقيس عليه باريس ولندرة»[1].

أما السبب الرئيس لتأليف الشدياق في هذا الفن فهو سبب حضاري نهضي كما هو شأن غالب الرحالين العرب في العصر الحديث بدءاً من الطهطاوي في الثلث الأول من القرن التاسع عشر إلى كل من جاء بعده. والدليل على ذلك تلك الإشارات والمقارنات الكثيرة التي وردت في الواسطة والكشف للإيحاء بما هو سبب تفوق الأوروبيّين وقوتهم وأصل في تمدنهم وتقدمهم. وله في ذلك أقوال كثيرة سواء في مقدمة الرحلتين أو في متنيهما. وهناك سبب آخر علّل به تأليف كشف المخبأ: هو أنه لما وجد كتاب الواسطة «لا يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً لكونه مقصوراً على وصف الجزيرة وهي من الصغر بحيث لا تمكن الواصف من أن يطيل فيها من القول مأثورهُ، أو يضيف إليه فوائد تاريخية خطيرة» قال: «عولت على أن أشفع تأليف الواسطة برحلة يعظم وقعها ويعمّ نفعها. ويعلم الله أني مع كثرة ما شاهدت في تلك البلاد من الغرائب وأدركت فيها من الرغائب كنت أبداً منغّص العيش مكدّره، كمن فقد وطره، ولزمته معسرة، لا يروقني نضار ولا نضرة ولا نعمة ولا مسرة، ولا طرب ولا لهو ولا حسن ولا زهو، لما أني كنت دائم التفكر في خلوّ بلادنا عمّا عندهم من التمدّن والبداعة والتفنن . . »[2].

على أن هناك سبباً آخر بالنسبة الى تأليف الكشف هو التعويض عما كان يحس به من ضيق بالحياة في لندن وخاصة بالعمل الذي كان يقوم به وقتئذ حتى قال حكاية عن نفسه: «فخطر بباله أن يؤلف كتاباً مفيداً لنفسه ولغيره تخفيفاً لكربه من

---

(1) كشف: 222. (2) الواسطة: 3-4.

مكاتيب التجار التي هي كالحلقة المفرغة أولها وآخرها سواء»[1].

ومن الأسباب أيضاً تشجيعه لأبناء الوطن على السفر وإغرائهم بالارتحال لمشاهدة الأمم الأخرى فيما بلغته من التقدم والرقي، فيكونون بما رأوا دعاة للنهضة، وحافزين للهمم على الاقتداء بمن شاهدوا وإنجاز ما عاينوا. وهو ما عبّر عنه في قوله: «فأما أنت يا سيدي الغني فالأولى بك أن تسافر من مدينتك العامرة حتى ترى بعينك ما لم تره في بلدك وتسمع بأذنيك ما لم تسمعه وتختبر أحوال غير قومك وعاداتهم وأطوارهم وتدري أخلاقهم ومذاهبهم وسياستهم. ثم تقابل بعد ذلك بين الحسن عندهم وغير الحسن عندنا» [2].

والشدياق لا يكتفي بهذه الدعوة التي سجلها في فصل من فصول الساق مما جعل هذا الفصل أشبه ما يكون بدروس في فوائد السياحة وآدابها، بل نراه يقدم نصائح ذات أهمية بالغة لمن ينتوي الاستفادة من سفره إلى أوروبا فيدعوه من خلال دعوته لذلك الغني أن يدوّن رحلته في كتاب على غرار ما فعل هو نفسه، فيقول: «وإذا رجعت بحمده تعالى إلى بلدك فاجتهد في أن تؤلف رحلة تشهرها بين أهل بلادك لينتفعوا بها، ولكن من دون قصد التكسب ببيعها»[3]. كل ذلك حتى يطّلع على اوروبا بالوصف والقلم من لم تسعفه المعاينة والمشاهدة بذلك.

وهكذا فإن الرحلات بهذا الهدف تصبح من نوع البعثات العلمية إلى أوروبا أي «وسيلة من وسائل النقل للحضارة الأوروبية أو نقل الفكر الأوروبي لأنها كتبت بأقلام مثقفين وقفوا على الحضارة الأوروبية، وعاينوا مظاهرها، ووصفوها للقارىء العربي ناقلين خلال ذلك جملة من أفكار الغرب وتياراته السياسية والاجتماعية. . .»[4].

وقد يكون من الأسباب أيضاً تصحيح أحكام سابقة بدا له خطؤها ومخالفتها للواقع عندما زار بلاد الغرب كما هو الحال لما وطئت قدماه أرض انكلترا وشاهد سهولها وغياضها ومزارعها فقال: «وكنت قبل حضوري إليها أحسبها كلها جبالاً لما

---

(1) كنش 166:16511أ.
(2) الساق: 521.
(3) الساق: 522.
(4) الكتاني: 199/1.

كنت أسمع من شدة بردها فإذا هي قاع صفصف»[1]، أو كما قال في الساق متهكّماً: «هذا الفارياق حين نوى السفر من الجزيرة الىٰ بلاد الانكليز كان بعض الناس يقول له إنك سائر الى بلاد لا تطلع عليها الشمس. وبعضهم يقول إلى أرض لا ينبت فيها القمح ولا البقول، ولا يُوجد فيها من المأكول إلا اللحوم والقلقاس وبعضهم يقول إني أخاف عليك أن تفقد فيها رئتك لعدم الهواء، وبعضهم يقول أمعاءك لعدم الأكل وبعضهم صدرك أو عضواً آخر غيره. فلما سار إليها وجد الشمس شمساً، والهواء هواءً، والماء ماء، والرجال رجالاً، والنساء نساء، والديار مأهولة، والمدن معمورة، والأرض محروثة أريضة كثيرة الصوى والأعلام، خضلة الغياض والرُّبُض والآجام ناضرة المروج، زاهية الحقول، غضة البقول. فلو أنه سمع لأولئك الناس لفاته رؤية ذلك أجمع . . . »[2].

ولعله ممّا يتصل بهذا السبب أنه أراد من رحلته أن تكون دليلاً سياحياً ومرشداً للمسافرين خاصة من العرب حتى لا يتيهوا في ديار الغربة ولا يتعرضوا إلى مضايقات كالتي تعرض إليها هو بسبب جهل هذه البلاد وأهلها ولغتها. وفي ذلك قال مشيراً إلى طرق التهرب من رجال القمارك الانكليز: «وهنا نصيحة أو شبه نصيحة لإخواني من المسافرين وهي أن من تصدّى منهم إلى فتح صندوقه أولاً يلقى المفتش في عرام نشاطه وظمائه إلى أن يجد عنده حاجة جديدة فيضبطها منه إظهارا لحذقه في صنعة التفتيش. فأما من يأتي آخر القوم فإنه يلقاه قد كلّ وضجر. فأول ما يفتح الصندوق ويتلمسه يطبقه. وربما اجتزأ عن ذلك بسؤال واحد يلقيه عليه كأن يقول له: هل عندك شيء يؤدى عليه مكس، ولا بد بالضرورة أن يكون الجواب بالسلب. غير أن جلّ الناس يحبون التقدم والتصدر في كل شيء. فتراهم يتزاحمون على فتح صناديقهم وأخراجهم وعيابهم كأنما هم في حلبة السباق. . . »[3].

وبالرغم من أهمية هذه الأسباب فقد تهيب الشدياق من التأليف عن الأوروبيين في هذا الفن لما بدا له من أن «شؤونهم متشعبة وأحوالهم مستغربة وأنحاءهم شتى،

---

(1) كشف: 80.

(2) الساق: 524-525.

(3) كشف المخبا: 216. والعياب (مفردها عيبة): أوعية من أدم ونحوه يكون فيها المتاع.

ومقاصدهم تستغرق وصفاً ونعتاً»[1]. وهو ما كاد يحمله على الانصراف عنه والزهد فيه إذ «أنّى لمثلي ـ كما قال ـ أن يدرك جميع ما عند أولئك الناس من الاختراع والإحداث والإبداع، إلا أن رغبتي في حب إخواني على الاقتداء بتلك المفاخر هي التي سهلت عليّ هذا الخطب وأطالت باعي القاصر»[2].

III ـ المصــــادر

من المعروف أن فن الرحلة هو من أكثر الفنون الأدبية تنوعاً في المصادر لمعالجته فنوناً وعلوماً عديدة تتطلب الاغتراف من ينابيع شتى تمت إلى واقع الحياة نفسها تارة، ومختلف الآثار الأدبية والفكرية تارة اخرى، وقد أتيح للشدياق أن يخوض كل تلك الينابيع سواء في رحلته عن مالطة، أو عن انكلترا وباريس. وهو ما أشار إليه في قوله لما عزم على تأليف كشف المخبأ: «فصرت أقيّد ما عنّ لي من الخواطر في وصفهم وسنح، وتارة أنقل من الكتب ما ليس فيه للفكر مسرح، وللطرف إليه مطمح»[3]. وتفصيل هذه الإشارة المجملة هو:

ـ المشاهدة: هذا المصدر هو من أبرز مصادر فن الرحلة نظراً إلى أنه فن تسجيلي أساساً. ولهذا نجد الشدياق يذكر كثيراً ما يدل على المعاينة كأن يقول: «وقد شاهدت أو رأيت. . . » الخ. على أنه في أحيان كثيرة لا يلجأ إلى هذا التنصيص لأن الوصف والتسجيل يغنيان عنه فهما مشاهدة في حد ذاتها.

ـ السماع: وهو مصدر دون الأول ذكراً لأن فن الرحلة كما قلنا هو معاينة ولا يعتمد على السماع إلا فيما استحال مشاهدته، كمثل قوله: «وأخبرني ثقة بأن الحيات في جزيرة كريد لا اسم لها»[4]. وقد يكون السماع احتجاجاً وتأكيداً للمشاهد عينه.

ـ الآثار الكتابية: من الطبيعي أن لا يقتصر الرحالة على مشاهدَاته، فلا بد له من أن يعتمد ـ خاصة في عصرنا ـ على الكتب والمنشورات إذا تعلق الأمر

---

(1) الواسطة (المقدمة): 4.
(2) ن م.
(3) الواسطة (المقدمة): 4.
(4) ن م: 31.

بإحصائيات وتواريخ ومعلومات لا تفصح عنها المشاهدة. وقد ذكر لنا الشدياق جملة منها يمكن توزيعها على ما يلي:

ـ الرحلات: رأينا سابقاً أن الشدياق ذكر لنا في الكشف رحلة الطهطاوي تخليص الإبريز، ونشير هنا إلى أنه ذكر آخر الساق رحلة محمد بن عمر التونسي بتحقيق المستشرق الفرنسي بِرّون Perron، على أنه ذكر لنا أنه طالع عدداً آخر من الرحلات لكنه لم يعين لنا أسماءها، وإنما اقتصر على القول في خصوصها: «وفي باريس عدة مواضع لا نظير لها في الدنيا بأسرها فإن ابتدرتني لتقطع علي كلامي بأن تقول: وهل رأيت الدنيا كلها حتى تحكم بذلك؟ قلت: إني لم أر الدنيا بل رأيت محاريث عقول أهل الدنيا أعني أقلام المؤلفين ممن طوّفوا وساحوا في مناكبها فكلّهم حكم لهذه المواضع بالأحسنية والأفضلية»[1]. ونشير كذلك إلى أنه ـ كما ذكر في الساق ـ قد اطّلع على كتاب رحلة إلى أمريكا لشاتوبريان وفيه رحلاته الأخرى إلى إيطاليا والشرق وغيرهما. وقد اشتملت طبعته الثانية لسنة 1829 التي اطلع عليها الشدياق على بحث في فن الرحلة عموماً وفي جهود العرب في هذا الفن بالذات.

ـ الشعر: ذكر منه الشدياق في الواسطة عشرين بيتاً لشعراء مختلفين منها أربعة أبيات من الشعر المالطي، وذكر لنفسه عشرين بيتاً أخرى. أما في كشف المخبا فالعدد أوفر من ذلك بكثير ويصل إلى حد القصائد الطويلة.

ـ الكتب العربية: ورد منها في الواسطة: القاموس والصحاح وباب الإعراب عن لغة الأعراب لجرمانوس فرحات، والجمع والبيان في أخبار القيروان، وشرح درة الغواص، وسر الفصاحة للإمام الخفاجي، والمزهر ولب اللباب للسيوطي، وعروس الأفراح للشيخ بهاء الدين، والأشموني، وشرح لامية العرب للزمخشري، وبدائع البدائع لعلي بن ظافر، وشرح الشافية، وحياة الحيوان للدميري، وشرح رسالة ابن زيدون لسلطان المتأدبين ابن نباتة كما قال، وشرح لامية العجم للصفدي، والمغني لابن هشام... الخ، وأما في الكشف فقد ورد منها صحيح البخاري، وتاريخ مصر

---

(1) كشف: 238.

لعبد اللطيف البغدادي، وشرح شواهد التحفة الوردية لعبد القادر بن عمر البغدادي، والمصباح المنير للفيومي . . وغيرها كثير.

ـ الكتب الأجنبية: ذكر منها في الواسطة مختصر مكلف Micallef في تاريخ مالطة، وآخر في النحو المالطي . . الخ. وجاء منها في الكشف: أبجدية الأوقات لبلاس، والمخترعات العجيبة، ومعجم الجغرافية، والمرشد لباريس تأليف غالياني المطبوع سنة 1844، وكتاب تعليقات ومسائل، وتاريخ بلاد الانكليز، وكتاب فولتير عن جان دارك، ومجموعة اخرى يكتفي بالإشارة إليها بقوله: قال بعض، أو ومن كتاب آخر، أو وجدت في بعض التواريخ، أو وفي محفوظي الخ.

ـ الصحف: اعتمد الشدياق على الصحف كثيراً خاصة في ذكر الإحصائيات والأخبار السياسية والاجتماعية. وهو يشير إليها بمثل قوله: «فقد قرأت في كثير من صحف الأخبار»[1]،أو يذكر بعضها مثلاً: ونقلت من جرنال التيمس[2]، أو ذكر صاحب الجرنال المسمى بأخبار العالم[3] . . . . الخ.

وقد انجر عن كثرة هذه المصادر وتنوعها ذكر مجموعة هامة من الأعلام العربية والأعجمية. وكلها يدل على الجهد الذي بذله الشدياق في تأليف رحلته، وعلى سعة ثقافته العربية والإفرنجية، وعلى عديد علاقاته برجالات عصره من عرب، وأتراك، وإفرنج.

وما يحمد للشدياق هو أنه أمام وفرة هذه المصادر ووثاقة الكثير منها لم يتصاغر حيالها، بل نقدها وناقشها وحققها كُلّمَا بدت له ضعيفة الحجة، واهية الدليل، غريبة الحدوث والتصديق اعتماداً على ملكته النقدية، وما تتصف به من شك علميّ. كل ذلك بالرغم من قوله عن الفوائد والمعلومات التي ساقها في كشف المخبا أنه «استخرجها من عدة كتب يعتمد عليها»[4].

وانطلاقاً من هذا المنهج النقدي نلفي الشدياق يقول مثلاً: «لا معنى لقول

---

(1) كشف المخبا: 79.
(2) ن م: 95.
(3) ن م: 128.
(4) كنش 166:16511أ ـ ب.

المؤلف»أو «قلت»[1] أو هو «مظنه للإنكار» عند ذكره أن منارة الإسكندرية يرى ضوؤها من مسافة مائة ميل فيما قيل[2]، وأحياناً أخرى يفنّد الرأي الكاذب بأن يورد الصحيح منه مثلما قال معترضاً على من ادّعى تربية دود القز بمالطة: «قلت وقد علم بالتجربة أن دود القز لا يعيش في هذه الجزيرة»[3] أو يكتفي بالقول: «ومن أوهامهم أيضاً ـ أي الإنكليز ـ الاعتقاد بظهور الميت عند قبره»[4]،أو يعتمد على حدسه اللغوي فيفند مثلاً من رأى أن اللغة المالطية هي من اللغة الفينيقية لاشتراكهما في كلمتي بير، وصيد فيقول: «قلت: دليله هذا أوهى من بيت العنكبوت فإن البير والصيد ينطق بهما في لغتهم كما في لغتنا سواء، ما عدا موافقتهما في تصريف الأفعال والأسماء، وفي الضمائر وغير ذلك من أساليب الكلام». ثم يقول: «ومن الغريب أن المؤلف لا يعرف الفينيقية ولا العربية ولا المالطية، وإن كانت لغته، ويتعرض للحكم والاستدلال فكيف يحكم على الشيء وهو يجهله؟ وكيف يقول أولاً إن لغة المسلمين بقيت في أهل مالطة لشدة الالتحام الذي كان بين الفريقين، ثم يقول الآن إنها فينيقية لمجرد وجود كلمتين فيها. وإنما حمله على هذا بغضته وبغضة أهل بلاده للعرب وتبرئة أنفسهم أنهم ليسوا منهم بل من الفينيقيين»[5].

كما أنه يعارض أرسطو في آرائه التي لا تبدو له صواباً مثلما جاء في قوله: «وفي كتاب منسوب إلى أرسطو أن أهل البلاد الحارة يعمّرون أكثر من أهل البلاد الباردة لأن الحرارة الطبيعية يتأتى حفظها في الأولى أكثر من الثانية، ولا أرى قوله مطابقاً للواقع إلا أن يحمل قوله البلاد الباردة على معنى المفرطة في البرودة، والبلاد الحارة على معنى المعتدلة في الحرارة»[6].

ونقد كذلك فولتير رغم اعتماده عليه كثيراً عندما اعتبر قسّيسي انكلترا «أكثر حشمة وعفة من قسّيسي فرنسا، وأخصّ أسباب ذلك هو كونهم يتربّون في اكسفورد وكمبريدج بعيدين عن فساد المدن الكبيرة». فيرد عليه الشدياق بقوله: «قلت لعله حين كتب ذلك كان إكليروس فرنسا على غير ما نراهم في هذا العصر فإنهم الآن قدوة

---

(1) الواسطة: 9.
(2) كشف: 87.
(3) الواسطة: 7.
(4) كشف: 131.
(5) الواسطة: 10.
(6) كشف: 91.

في الفضائل والمحامد، وكذا يوجه قوله بعيدين عن الفساد فإن هاتين المدينتين الآن فيهما من البغايا ما يكفي أهلهما وغيرهم معهم. ولو قال إن أخص أسباب ذلك هو كون قسيسي الانكليز يباح لهم الزواج لكان أولى»[1].

وكذلك فعل مع الطهطاوي إذ عزا خطأه إلى السهو عندما اعتبر أن «أهل باريس يقطعون من البيض بخمسة آلاف فرنك». ويعلق على ذلك بقول: «والظاهر أنه أراد خمسة ملايين. كيف لا؟ وقد قال إنهم يخلطونه في نحو ثلاثمائة صنف من الطعام»[2].

وفي أحيان أخرى نراه يستدرك على المؤرخين إهمالهم أو نسيانهم فيتعجب مثلاً كيف أنهم لم يعدّوا سورالصين من عجائب الدنيا[3]. . . . الخ.

وإذا كان الشدياق قد نقد مصادره مثل هذا النقد، وهو نقد جزئي محدود فإنه كان من الأَوْلى أن لا يعتمد عليها بتلك الصورة التي رأيناها له إذ كثيراً ما نجده يقع في «خرافة من الخرافات التاريخية الكثيرة التي نقلها في كشف المخبا وفي الساق على الساق حول حضارة أوروبا، وأغلب ما يكون ذلك نقلاً عن قصاصات الصحف الانكليزية، ودوائر المعارف الشعبية، ولا سيما من غاليناني التي يبدو أنه كانه يتوسع في الاعتماد عليها»[4]. ولعله لم يكن يبالي بذلك في سبيل إبراز محاسن الحضارة الأوروبية ولو بطريق الإغراب والتهويل، والمبالغات.

VI ـ المضمون

لا شك أن القارىء قد تبين الآن أن موضوع رحلة الشدياق هو ذكر ملاحظاته وانطباعاته ووصفه للبلاد التي زارها أو أقام فيها. وهذا فهرس تحليليٌ لجزئيها:

1 ـ الواسطة في معرفة أحوال مالطة:

وهو الجزء الخاص بمالطة. اشتمل عدا المقدمة على سبعة فصول ذكر في

---

(1) كشف: 187.

(2) ن م: 230

(3) كشف المخبا: 87.

(4) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 1/252-253.

الأول منها وهو (فصل في تخطيط مالطة معرباً) ما يتعلق بموقع الجزيرة جغرافياً مع ذكر نبذة من تاريخها والدول التي تعاقبت عليها.

ويقدم للفصل الثاني (في هواء مالطة ومنازهها وغير ذلك) بقوله: «إنما قدمت هذا الفصل من كلامي لأهميته فإن العافية خير ما ملك الإنسان. وإن أرضاً لتأكل من نازلها لجديرة بأن لا يؤكل منها»[1]. وفي ذلك ما يدل على شقائه فيها وبها. وبعد أن يبحث في اشتقاق اسمها اعتماداً على القاموس والصحاح وغيرهما يذكر أنها «جديرة بأن تسمى مخزن الرياح»[2]. لكثرة رياحها التي يتوسع في ذكر أصنافها صيفاً وشتاء، كما يذكر الأمراض الناشئة عن مناخها الرطب مثل داء المفاصل الذي أصيب به هو نفسه في إقامته الأولى. ثم يعرج إلى وصف خصائص أرضها وحيواناتها وأصناف أشجارها وفواكهها وحدائقها. وبعد ذلك يلخص الرأي فيها فيقول: «والحاصل أن جزيرة مالطة لا تعجب من الإفرنج إلا القليل. وذلك لأنهم إذا جاؤوها لم يجدوا فيها شيئاً غريباً لا يوجد في بلادهم. فإن كل ما فيها إن هو إلّا نفاية ما عندهم. هذا وليس منهم من يرغب في علم اللغة المالطية إذ كانوا يعلمون أنها عربية فاسدة. وليس فيها من الصنائع والفنون ما يجهله أهل الرستاق منهم فضلاً عن المتمدنين. وإنما هي مجاز يجوزون منها إلى الشرق»[3].

ويختم هذا الفصل بالاشارة إلى أن العرب لا تعجبهم مالطة لأن أهلها جميعاً «يكرهون جنس العرب والمسلمين على الإطلاق». وقد زادت بغضتهم لهم لأن «الإفرنج ينسبونهم إلى العرب». ولهذا السبب كان العرب لا يقيمون بها ولو كانوا من طرابلس أو تونس. «فما بها أحد منهما إلا عابر سبيل، بالرغم من قربها منهما. ثم يذكر بيتين يصور فيهما غربة العربي بها، ولا نخالها إلا غربته هو، وهما:

وأصعب ما يلقى الفتى في زمانه ... إذا حلّ نجم السعد في برج نحسه
إقامته في أرض من لا يودّه ... وصحبته مع غير أبناء جنسه[4]

---

(1) الواسطة: 11.

(2) ن م: 12.

(3-4) ن م: 17 والرستاق: فارسي معرب. ويقال له رسداق ورزداق أيضاً. وهو موضع فيه مزدرع وقرى، أو بيوت مجمعة.

وفي الفصل الثالث وهو (في فالتة قاعدة جزيرة مالطة) يتحدث الشدياق عن أسوارها وديارها، وطرقها القذرة، وكثرة كنائسها الحسنة. ومن ثَمّ ينقد الاستعمار الانكليزي فيقول: «وفي الحقيقة فإن الانكليز جعلوا مالطة خالية عن المنازه، والمثابات السارة أصلاً»[1]. وغاية ما لديهم من وسائل الترفيه الذهاب في القوارب في ليالي الصيف ليغتسلوا في البحر رجالاً ونساء، أو الاحتفال بالاعياد الكنائسية وهي كثيرة جداً، والكرنفال والتياترو. . الخ.

ولا يترك هذا الفصل إلا بعد أن يبحث في التعليم والمدارس والمكتبات والمطابع والمستشفيات، ويقدم عنها معلومات وإحصائيات تبرز اهتمام المالطيين بها وتقدّمهم على العرب فيها.

ثم يتعرض في القسم الأخير من هذا الفصل إلى سوق فالته وباعتها وشراتها الذين وجدهم أعظم الخلق اقتصاداً، كما يخصّ بالحديث مصانع مالطة ومصنوعاتها فيجد أنه «ليس في مالطة كلها مصانع للساعات أو الزجاج أو الأدوات الحربية والأقمشة وغيرها. فأشهر الصنائع عندهم النجارة والخياطة والسكافة والحدادة والنساجة والصياغة»[2]. وكل هذه لا تبلغ في الجودة والاتقان نظائرها في انكلترا وفرنسا « إلا أن عمل المالطية وثيق متين »[3].

ثم يختم حديثه بذكر أوباش مالطة وأوغادها وكثرة شحاذيها فيقول: «ومما يكره بمالطة كثرة الشحاذين وإلحافهم بالسؤال حتى إنهم يقرعون الأبواب وقت الغداء، ويجرون مع الماشي ولا يبرحون مستجدين حتى يفوزوا بشيء، وهم يرون أن حقاً على الموسرين أن يواسوهم بأموالهم وإذا أعطيت أحدهم مرة فكأنما قد دوّن ذلك عليك في الدستور فأينما يرك يلزمك»[4].

ويخصص الفصل الرابع للحديث عن (عادات المالطيين وأحوالهم وأخلاقهم وأطوارهم) فيذكر ما يتعلق منها باللباس، وما يمدح فيه ويذمّ عند الرجال والنساء، والأكل فيشير إلى قذارته، وإلى شحّهم، ومراقدهم، وعاداتهم في الزواج التي

---

(1) الواسطة: 22.
(2) الواسطة: 29.
(3) ن.م
(4) ن م: 29.

تميزت بمعاشرة الرجل المرأة قبله مدة طويلة، ولو كانت ثلاث سنين فأكثر. وينتهز الفرصة للحديث عن الفجّار والبغايا اللائي يقول عنهن: «ويتردّدن على الكنائس كثيراً. وليس منهن من تريد أن تموت في الذنوب كما هي عبارتهن، وحين يأتين الفاحشة يغطين وجوه صور القديسين التي في حجرهن أو يقلبنها تأدّباً وتورعاً»[1].

ويتحدث بعد ذلك عن عاداتهم في آداب الجنائز، وخلقهم وأخلاقهم مفيضاً في الحديث عن طباعهم مثل الفضول والتلهّي بالإسفاف في القول والفعل، والتفاخر، والتعقب للزلّات، والاغتياب، وشكواهم من الانكليز بالرغم من أنهم أنشؤوا فيها جملة مصالح ومعالم لم تكن للمالطيين في حسبان، وكراهيتهم للغرباء خاصة من العرب، وحب التكاثر في كل شيء حتى قال فيهم: «ولا شيء يعجبهم في الدنيا مثل بلادهم، ولا تزال تسمعهم يتبجّحون بها وبأحوالها وإذا سألت أحداً منهم عنها أجابك بلسان ذلق عما كانت عليه من الغبطة والسعادة وآلت إليه من سوء الحظ وهم في محبتها كاليهود في محبة صهيون»[2].

وإذا انتقل الى الفصل الخامس وهو (فصل في الانكليز وحكومتهم بمالطة) نجده يشير إلى أهمية موقع مالطة عند الانكليز فيقول: «لما كانت هذه الصخرة البحرية عزيزة على الانكليز لموقعها في بحر الروم كما لا يخفى كان لهم في حكومتهم بها من التساهل والتسامح ما ليس في بلادهم. ويمكن أن يقال أن الحكم هنا مالطي، وإن يكن الحاكم انكليزيا، فإن القضاة، وفقهاء الشرع، وكتاب الصكوك، والمتوظفين في الدواوين، وشرطة الديوان جميعهم مالطيون، وليس على الناس مكس ولا ضريبة، ولا يدفع مكس في الكمرك إلا على الحنطة والمسكرات والبهائم، وهو قليل جداً»[3].

ويتكلم في هذا الفصل عن القوانين الانكليزية واختلافها في مالطة عن انكلترا ذاكراً أوجه فساد بعضها في نظره، كما يتكلم عن أخلاق الانكليز المتميزة بالصلف والكبر وسوء أدبهم. من ذلك «أنهم يجعلون في أعناقهم شريطة فيها زجاجة فكلما

---

(1) ن م: 38-39.
(2) ن م: 41.
(3) ن م: 44-45.

لمحوا امرأة فزعوا الى الزجاجة ليستثبتوها بها. وفي ليالي الرقص عندهم ترقص بنت الرجل منهم مع عدة زيرة وهو ناظر الى ذلك بعين شكرى من الابتهاج ولاسيما حين يخاصرونها»[1]. أما نساؤهم «فإنهن هنا بمعزل عن الحسن والجمال وأكثرهن فُقم وشُوَّه... ولا فضيلة لهن إلا في كونهم يحسنّ القراءة والكتابة ويؤسس العلم في أولادهن على صغر. فإن الولد لا يبلغ هنا خمس سنين إلا ويكون قادراً على القراءة»[2].

ويختم هذا الفصل بكراهية المالطيين للانكليز الذين ليسوا خيرة أهل بلادهم وما ذلك إلا لصلفهم وعتوّهم، وإذا كان هناك رضا من المتوظفين عنهم فهو عن أصحاب السياسة لا عن الانكليز، وذلك لإحساسهم بتسلّطهم على وطنهم.

وفي (فصل في موسيقى أهل مالطة وغيرهم) يتناول الكاتب تعريف الموسيقى عند الفلاسفة بالرغم من أدعائه بأنه متطفل على هذا الميدان. ثم يذكر الفوارق الموسيقية بين العرب والافرنج في الألحان والآلات ذاكراً طيّ ذلك بعض الاستنتاجات سنرى بعضها في المظاهر الثقافية من هذه الدراسة. ويتخلص بعدَها إلى وصف غناء المالطيين فيقول: «أما أهل مالطة فإنهم في الغناء مذبذبون كما في غيره أيضاً فلا هم كالإفرنج ولا كالعرب. فأهل القرى منهم ليس لهم إلا أغان قليلة وإذا غنّوا مطّوا أصواتهم مطّا فاحشاً تنفر المسامع منه. فمضاهاتهم للإفرنج هي في اقتصارهم على الرصد، وللعرب في أنهم إذا اجتمع منهم طائفة للغناء لم يخرجوا أصواتهم إلا من مقام واحد. ويقوم أحدهم ينشد ويردّ عليه الباقي. أما الأعيان منهم فإنهم يتعلمون الألحان الطليانية»[3].

وفي آخر الفصل يتحدث عن غناء المغاربة ويقارنه بغناء المشارقة. ثم يقارن كل ذلك بالغناء الإيطالي والفرنسي. وكل هذا دل على حاسة فنية ممتازة، وثقافة موسيقية واسعة. كيف ولا وهو من المغرمين بالعزف على بعض آلاتها كما حدثنا عن ذلك في الساق سواء في لبنان أو مصر.

---

(1) ن م: 49.
(2) ن م: 49-50.
(3) الواسطة: 55.

ويكون الفصل الأخير للواسطة هو (فصل في لغة أهل مالطة) وإن كان قد مرت له أقوال فيها سواء في الفصل الأول، أو في ما وليه من الفصول. أما رأيه فيها فهي لغة فاسدة لاشتمالها على خليط من اللغات المالطية والعربية والايطالية والانكليزية. ولأمر ما نعتها في الساق بلغة البخر. وقد قال فيها في الواسطة ناعياً:

تبًّا لها لغة بغير قراءة وكتابة عين بلا إنسان
تتبلبل الألباب في تركيبها ويكل عنها كل حدّ لسان
أذنابها ورؤوسها عربية فسدت وأوسطها من الطلياني[1]

وهكذا يكون هذا الفصل بحثاً في علم اللغة المقارن، وهو ما يبعده عن فن الرحلة وخصائصه. وبه تنتهي رحلة (الواسطة في معرفة أحوال مالطة)[2]

2 ـ كشف المخبأ عن تمدّن أوروبا:

هذا هو الجزء الثاني من رحلة الشدياق وقد خص به انكلترا وباريس وبعض المدن التي مر بها في طريقه إليهما. وإذا كان الواسطة قد بني على فصول مضبوطة. فهذا الكتاب لا يشتمل على فصول، ولا على عناوين إلا ما ورد في قوله بعد رحلته الى انكلترا: وصف باريس، أو الكلام على لندن، أو فصل في الستي. وسنقترح على القارىء فهرسا تفصيلياً مع شيء من التحليل لمراحل هذه الرحلة التي جاءت أطول بكثير من الرحلة الأولى.

1 ـ سفر الشدياق من مالطة يوم 2 أيلول/سبتمبر 1848، ووصفه المدن والقرى الأوروبية التي مرّ بها في ايطاليا وفرنسا وانكلترا إلى حين وصوله إلى قرية بارلي حيث كان يقيم الدكتور لي الذي كلف بالعمل معه في ترجمة التوراة. وكانت مدة السفر ثمانية وعشرين يوماً (الصفحات: 67-73).

2 ـ يتوقف الشدياق هنا عن وصف رحلته ليقول: «ثم قبل الشروع في الترجمة

---

(1) ن م: 57.

(2) يحسن الرجوع، لمزيد الإطلاع على كتاب الواسطة في معرفة أحوال مالطة، إلى الدراسة التي نشرها بيار كاكيا في مجلة الفلكلور المالطي بالإنكليزية (أنظر فهرس المراجع الأجنبيّة).

وفي ذكر شيء من أحوالي ينبغي هنا أن أقدم كلاماً في أحوال انكلترا على وجه الاختصار»[1]. تماما كما فعل في بداية رحلته الأولى عندما عرب شيئاً عن تاريخ مالطة. فيذكر أصل تسميتها، وولاياتها، ومساحتها، وعدد سكانها، والولادات، والوفيات، والقضاة، والقسيسين، والأطباء، والجراحين، والمدرسين، والتلاميذ، والأدباء، والمؤلفين، والموسيقيين، والصناعيين، والمهندسين، والنساء، والرجال الخ...

وكل هذا نقله عن الكتب التاريخية والجغرافية والصحف وليس فيه من مفهوم الرحلة شيء سوى إعطاء صورة عن التقدم الانكليزي من خلال الإحصائيات الواردة فيها (الصفحات: (73-75).

3 ـ يستأنف وصف رحلته فيذكر إقامته مع الدكتور لي في قريته بارلي التي كانت من أنحس قرى الانكليز، شأن كل القرى الانكليزية التي «لا تليط بقلب الغريب» لفقر فلاحيها ولانعدام وسائل العيش ومواضع اللهو فيها حتى قال مقارناً بينها وبين لندرة «ومن قدم إلى لندرة ورأى فيها تلك الحوانيت العظيمة، والاشغال الجمة، والغنى، والثروة، حكم على جميع الانكليز بأنهم أغنياء سعداء. ولكن هيهات فإن أهل القرى هنا كأهل القرى في الشام، بل هم أشد قشفاً. وكثيراً ما نقرأ حكايات تدل على بؤسهم، وقشف معيشتهم مما لا يقع في بلاد أخرى»[2].

وينتقل إثر ذلك إلى إعطاء معلومات دقيقة عن انكلترا من حيث طبيعة الأرض، وخصوبتها وطرق فلاحيها في الزراعة، وحيواناتها، وزهورها، وفواكهها، وبناؤها. ولا يكون دور الشدياق هنا دور المؤرخ ولا العالم الاقتصادي ولا الجغرافي فقط بل يكون أيضاً العالم الاثنولوجي فيدرس خلق الانكليز رجالاً ونساء، وما يمتازون به لوناً وقامة، ويستطرد من ذلك في الحديث عن الجمال والحسن، وما يكره ويحمد في نسائهم ونساء الإفرنج عامة.

ثم يبحث في أخلاق الانكليز وطبقاتهم الاجتماعية، وأوهامهم، واعتقاداتهم،

---

(1) كشف: 73. (2) كشف: 75.

وكلامهم، وعاداتهم في الغناء، والطبخ، والزواج، والطلاق، وبيع الزوجات، والعيادات، والمآتم، والولائم، وطقوسهم الدينية، وطباعهم كالبلادة، والتهافت على الشهرة، والكبر، واشتهارهم بالكذب، والشحّ، والبخل، وعدم التزاور حتى قال فيهم: «ومن طبعهم أنهم لا يتزاورون، ولا يسهر بعضهم عند بعض، وكيف يسهرون وهم إنما يرقدون في الساعة التاسعة، ويقومون صباحاً في الساعة الرابعة كل ذلك حتى يأكلوا الفقع أعني البطاطس ويشربوا الفقاع وربما بقي الرجل سنين ولا يعرف جاره. وكذا أصل المدن»[1]. وهو ما يدل على ضعف الروابط الاجتماعية عندهم. كما أنه يصف آداب الزيارة لدى طبقة النبلاء فيصفها وصفاً مدققاً يختمه بقوله: «وفي الجملة فإن معاشرة هؤلاء الرؤوس تتعب الرأس والرِّجْل معاً، وتضيع كثيراً من الوقت والمال، وربما دعاك أحدهم إلى غداء فقام عليك ذلك الغداء بثمن عشرة أغذية»[2] وترد له هنا فقرات في عمر الحيوان، والخياطة، وعجائب الدنيا، وسكك الحديد، وينقد المستشرقين، كما يصف كمبريدج وأكسفورد، ثم يستطرد الى الانتحار، والرفق بالحيوان، وترتيب البوسطة، والكنائس. . . الخ. (الصفحات: (75-187).

4 ـ ذكر انتقال الشدياق مع الدكتور لي من قرية بارلي إلى برستول: وقد مهد لذلك بقوله: «وهنا فليفرح الوادّون وليكمد الشامتون فإن الدكتور لي عزم على التوجه الى برستول ليقضي فيها وظائفه الكنائسية مدة شهرين. . . ومن ثم وجب علي أن ألحق به ففصلت من تلك القرية المشؤومة إلى لندرة، ومنها إلى المدينة المذكورة»[3].

في هذا القسم نجد فقرات عن الدكتور لي ومعاملة زوجته له في بيته الى درجة أنها تحمل له مكنسة لضربه بالرغم من تديّنه وجلالة قدره، وتاريخ برستول وصفتها وكنائسها وطوائفها. ثم يذكر جولته في جبال والس والمدن التي مرّ بها (الصفحات: (187-198).

5 ـ العودة إلى بارلي: بعد انتهاء مدة إقامة الدكتور لي ببرستول، وهنا يموت له

---

(1) ن.م: 116. الفقاع: شراب من الحبوب والثمار ونحوها سمّي بذلك لما يرتفع في أعلاه من الزبد كالفقاقيع.

(2) ن.م: 160. (3) كشف: 187-188.

ابنه الصغير أسعد، فينتقل الى كمبريدج بعدما تدخل لدى الجمعية بلندرة لتنقله من القرية المشؤومة حتى يكون غير بعيد عن الدكتور لي (صفحة: 198).

6 ـ ثم يصف لنا مشاهداته في كمبريدج خاصة كبرياء التلامذة والعلماء، ويلتقي بجمع من المستشرقين. ثم يسافر إلى بعض المدن الانكليزية، فسكوتلاندا، ويذكر منها العاصمة إيدنبورغ، وليفربول التي يعتبرها من أعمر مدن انكلترا، ومنشستر أشهر مدينة في الدنيا بكثرة النسيج. ويستطرد هنا في الحديث عن تاريخ الغزل في العالم وصناعة الحرير، والتجارة والتلغراف. وينهي حديثه بذكر غلاسكو، ثم يعود إلى كمبريدج فينهي بها ترجمة التوراة، ويفاوض الجمعية التي اقترحت عليه البقاء بلندرة لمراجعة تصحيح الطبع على أن يفعل ذلك وهو في باريس ليتعلم هناك الفرنسية فتجيبه الى طلبه. ويختم هذا القسم بفائدة تتعلق بالتوراة مما يعزّ وجوده في غير هذا الكتاب (198-215).

7 ـ السفر إلى باريس يوم 6 كانون الأول/ديسمبر. وهنا يصف بولون والقمارق الفرنسية مع مقارنتها بنظيرتها الانكليزية فيستنتج أن بلاد الانكليز بلاد الحرية. وسببه أنهم كانوا في الزمن القديم متخلفين عن سائر الإفرنج فتساهلوا في استمالة جيرانهم. ويتخلص بعد ذلك إلى ذكر دور الأندلسيين في المدنية الأوروبية مع ذكر مظاهر المدنية الاسلامية والاختراعات مثل ساعة هرون الرشيد.

بعد هذا الاستطراد يستأنف وصف متحف بولون. ثم يذكر وصوله إلى باريس ليلاً. وكما فعل في وصف انكلترا عندما قدم لها بنبذة عن تاريخها أورد نبذة عن تاريخ فرنسا (215-225).

8 ـ وصف باريس: لم يضع الشدياق عنواناً لأي قسم من رحلته إلى أوروبا قبل هذا العنوان. وكأنه أراد أن يشعر القارىء بأنه انتقل من وصف انكلترا الى وصف باريس.

ويبدأ وصف باريس الذي استغرق خمساً وستين صفحة بالحديث عنها قديماً وحديثاً. ثم يقارنها بلندن ذاكراً وجوه الاتفاق والاختلاف. فعجائبها السبعة التي لا نظير لها في الدنيا بأسرها، فقصورها وكنائسها العظيمة، فمواسم الحظ والفرجة

كالكرنفال وعيد رأس السنة، فضواحيها وعن ذلك قال: «وفي الجملة فإن أيام باريس كلها مواسم وأعياد، وإن ليلها أبهج من نهارها. هذا وعلى قدر ما فيها من المحاسن الفائقة والإرنآء الشائقة فإن ضواحيها أبهى وأشهى[1]. ثم يذكر ملابس الباريسيين، فنساءهم وهم أفضل نساء الإفرنج، والمتنبئات وأخلاق الفرنسيين ونبغاءهم وحروبهم الصليبية والأمريكية خاصاً نابليون وجان دارك بالإشارة والتنويه.

يعود بعد ذلك إلى المقارنة بين أمن باريس وأمن لندن، فيجد أنه في باريس أحسن منه في لندن... ثم يسافر إلى لندن لمشاهدة معرضها، فيصف المعرض، والمرآة والمنطاد... ثم يذكر طلبه للجنسية الانكليزية. وهنا يتبسط في ذكر تردّده على لندن مستعرضاً جملة من قصائده في مدح نابليون الثالث ملك فرنسا وغيره.. ثم يخصص صفحات في معارضة كتاب ڤلستان لسعدي الشيرازي وقد رآه دون الشهرة التي حازها... يعود بعد ذلك الى ذكر تردّده إلى باريس ولندن. ثم يختم هذا الفصل معتذراً عن عدم الإطالة في وصف باريس بقوله: «وإنما لم أطل الكلام في وصف باريس لما تقدم آنفاً من أن الشيخ رفاعة بك ألف رحلته فيها، ولأن البلدة معروفة عند سكان البلاد الشرقية أكثر من لندرة» (225-290).

9 ـ الكلام على لندن أو لندرة: لم تكن هذه هي المرة الأولى التي يتعرض فيها الشدياق إلى لندن، إذ وردت له عنها أحاديث عرضية فيما سبق من الكتاب. أما هذه المرة فقد خصّها بفصل ذي ثمانية وستين صفحة لما استقرّ بها. ويبدأ فصله بنبذة عن تاريخها ومعالمها. فيذكر جسورها الواقعة على نهر التيمس وحوافلها والفرق بينها وبين حوافل باريس. والشركات، والجمعيات الخيرية، والشرطة، والمقاهي، والملاهي، والمسارح، والتمثيل، ومحال البانورما، والمواضع المشهورة مثل دار الاختبارات العلمية، ومجلس المشورة، ومجلس النواب، والمتاحف البريطانية (مثل متحف الخدمة المتحدة، ومتحف الخصائص الجيولوجية، ومتحف المرسلين، ومتحف مدرسة الجراحين، ومتحف صون... الخ) ـ والبنك ـ والكمرك ـ والمألك العام اي البوسطة ـ ونوادي لندن وكنائسها. ثم يعود إلى المباني العظيمة فيذكر بيت

---

(1) كشف: 250.

الهند. وهنا يورد معلومات عن الهند وتاريخها ولغتها وسكانها وأديانها. بعد ذلك يذكر اختراعات شتى كآلة البخار، والمدفع، والسفن البخارية. ثم يعود الى المباني العظيمة فيذكر منها بيت ضابط البلد في السيتي (منشن هاوس)، وكلدهال، وبرج لندن، وقصور الملك. ثم يستطرد في الحديث عن تاج الملكة، فالملك الانكليزي، فالعائلات المالكة، فغياض لندن، فأحوالها الخصوصية مثل المطاعم وبيوتها، وأعظم طرقاتها ونسائها، وليلة الأحد فيها، فشوارعها فأهلها فمأكولها، فمفروشها، فالجرائد، فالطباعة فالورق. . الخ. (290-358).

10 ـ فصل في السيتي: السيتي هو الاسم الذي يطلقه الانكليز على لندن القديمة، وهو مركز الأشغال العظيمة والمبايعات الجسيمة لأغنياء التجار الانكليز. وقد سكن فيه الشدياق لما أقام بلندن، وفيه ألف كذلك رحلته كشف المخبا عن تمدّن أوروبا. ولم يستغرق وصف هذا الحيّ إلا ثلاث صفحات من الكتاب لأن ما به من المباني مثل البوسطة، والبنك، والبورس، وديوان الضابط، ودار السكة، وغيرها قد سبق وصفه في وصف لندن، وغاية ما اهتم بوصفه فيه هو حركته التجارية النشيطة، والضجيج حتى نعته بأنه «المورد الوخيم».

ثم ختم وصفه له بهذه الكلمات وهي آخر رحلته: «وليس في هذا الخط كله ملهى ولا نزهة ولا شيء آخر يبسط النفس. فلن ترى فيه إلا وجوها كالحة، وزحام عواجل وحوافل ومحامل، وعجلات مقبلة ومدبرة، وطرقاً ضيقة وحلة، وجدراناً سوداء، ومسالك غاصة بالناس»(358-360).

ودارس رحلة الشدياق لا يمكنه بحال أن يكتفي بهذين الجزئين إذ لا بد له من العودة إلى كتابه الساق على الساق، ففيه يجد إكمالاً، أو توضيحاً، أو تفصيلاً لما نقص أو أبهم أو أجمل في الجزئين السابقين. على اننا نجد فيه ما يتعلق بغير البلاد التي وصفها فيهما، ونعني به وصف مصر وتونس اللتين أورد عنهما انطباعات وحقائق ذات أهمية للدارسين مما يعزّ وجوده عند غيره.

* * *

ويتبين لنا مما سبق أن الشدياق في رحلته قد أعطى القارىء العربي صورة عن

الحضارة الأوروبية من خلال معايشته لها وتعامله معها معجباً أو منكراً. ذلك أنه أعجب بل انبهر بأشياء وعدّها من مزاياها التي أوحى إلى أبناء العروبة بالاقتداء بها، كما أنه أنكر منها أشياء فحذرهم من الوقوع في فخاخها. وهكذا كانت رحلته عبارة عن دروس في الحضارة بعامة، والتمدن الأوروبي بخاصة. وهو في هذه الدروس محلّل سياسي مطلع على شؤون الحكم وأنظمته، وداع من دعاة الشورى أو الديمقراطية التي لمس جدواها ومردودها الإيجابي على الشعوب الأوروبية، خاصة عندما يقارنها بالحكم المطلق في البلاد الشرقية. ويشاهد ما جرّه عليها من انحطاط وويلات تألم منها الشدياق أيّ تألم.

على أن أهم جانب يجده الدارس في رحلة الشدياق هو وفرة الملاحظات الاجتماعية والوصف الدقيق للحياة اليومية والعادات والتقاليد حتى نعت الشدياق دون رواد النهضة العربية الحديثة الآخرين بأنه «هو الوحيد الذي أولى شيئاً من الانتباه للهيكل الاجتماعي للمجتمع الأوروبي. غير أنه هو أيضاً فعل ذلك من أجل هدف واحد وحيد: وصف أخلاق وعادات مختلف الجماعات الاجتماعية وإبراز أن لكلّ شعب بوجه عام تقاليد عامة وأخلاقاً يتميز بها الجميع، وأن لكل طبقه فضلاً عن ذلك تقاليدها وأخلاقها»[1].

وهكذا وصف لنا من خلال هذا المنظور الاجتماعي أشياء كثيرة مادحاً تارة، ناقداً تارة أخرى، مما أهّله بحق ليكون «مصلحاً اجتماعياً من أكبر المصلحين ولم يعرف مقامه في هذا الإصلاح حق المعرفة حتى يومنا هذا فلا تزال الظلمات تغطي على ضياء عقله الراجح وأفقه الواسع»[2].

كما أنه اعتنى بالنشاط الاقتصادي الأوروبي، فأكثر من الحديث عن التوريد والتصدير، والدخل والصرف، والبنوك، والشركات، والبورصة، والمعارض، والقمارك، وكثرة الإنتاج مبرزاً من خلال إحصائيات دقيقة أهمية كل ذلك ودوره في الثراء والتقدم. وكما أعجب بالأساليب التجارية الأوروبية وما يتعلق بها من معرفة،

(1) ليفين: 98.

(2) جبري ثلاث رحلات. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. مج 34/ج 3:388.

أنكر عليهم أموراً سيأتي الحديث عنها في بابها من الكتاب الثالث.

ومن جهة أخرى فإن الرحلة الشدياقية هي شهادة صادقة على الثورة العلمية الصناعية الأوروبية أي على أهمية التقنية في التقدم. ومن هذه الزاوية تحدث عن الاكتشافات والاختراعات، وأثرها في التقدم الصناعي الأوروبي. من ذلك ما ذكره في وصف المصانع الحديدية في غلاسكو، ونرجح أنه، وإن كان الشدياق قد ترجمه عن بعض المؤلفين، أول وصف عربي للأفران الضخمة. وقد جاء فيه: «أما تجارته وأشغالها في الحديد فعظيمة إلى الغاية. وأما في إنشاء المراكب والآلات من الحديد فمن الطراز الأول. فإنك ترى حولها أتاتين عديدة لا تزال متأججة، حتى كأن ذلك القطر قطر جحيمي، وحتى يخيل للناظر (كذا) أن خاطر الإنسان يرتاح إلى النار والدخان وإلى طقطقة المطارق ارتياحه الى المكث في صقع من ايطاليا والى رؤية الرياض واستماع أصوات العيدان، وكأن هؤلاء الدخانيين لا يحسدون أحداً سواهم ممن يسكن في الريف المريع، ولا يبالون بما تقوله الشعراء من وصف المروج الناضرة والجداول المترقرقة وغير ذلك من مسارح النظر الأنيقة. فما قاله ملتون حكاية عن الشيطان حين هبط إلى دركات الجحيم واستسلم الى ما قدر عليه ورضي بما طرأ عليه هناك من شواغل حياته الجديدة، وهو كن يا شرّ لي خيراً. إنما هو صفة هؤلاء الناس لا تتعدّاهم، فإنهم يتبجّحون بكثرة مواقدهم وتكاثف دخانهم، وكأن المدينة حالة كونها تقيء بعُمَدٍ من النار ليلا، وبعمد من الدخان نهاراً تذكرة تذكّر الناسي بخروج بني إسرائيل من مصر»[1].

وكذلك كانت الرحلة الشدياقية مصدراً للحياة الثقافية الأوروبية التي وصف لنا الشدياق مختلف أنواعها وأنشطتها من غناء ورقص وتمثيل وكتب ومكتبات ومطابع وصحف ومتاحف وغير ذلك، كما أنه اهتم بالتعليم شديد الاهتمام، فعدّد المدارس والكليات والتلاميذ والمدرسين والمتعلمين والأميين موحياً بأهمية هذا العامل في التحضر الاوروبي. وناعياً في نفس الوقت غلبة الامية والجهل على المجتمعات العربية.

---

(1) كشف: 213-214.

وبعد هذا فنحن نشير إلى أننا تجنبنا التحليل المسهب في هذه المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها قصداً لأننا استعرضنا جوانب منها في الفهرس السابق، كما أننا خصصنا لها فصولاً في الكتاب الثالث من هذه الدراسة، لكننا لا نودّ أن نغضّ الطرف عن أن الشدياق، فضلاً عن كل ما سبق من تحليلاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، قد كان دارساً للطباع والأخلاق، ومحلّلاً للنفسيات حتى ليمكن القول بأنه كان بهذه الخصيصة فيه عالماً نفسياً ينفذ إلى دواخل النفس البشرية ليبرز لنا خصائصها بجلاء. وكل هذا ينم على خبرة بالنفوس التي عاشرها ابتداء من عِلْيَة القوم إلى حثالتهم، فكانت ملاحظاته فيهم وعنهم دقيقة غنية بالإشارات والاستنتاجات والمقارنات بين مختلف الطبقات والبيئات.

ولا يفهم قارىء رحلة الشدياق كما يتبادر الى الذهن من العنوان أنها خاصة بمالطة وأوروبا، فهي إلى جانب ذلك دراسة للمجتمع العربي الإسلامي سواء بما ورد فيها سن مقارنات بينها وبين تلك الشعوب الغربية،أو بمـا كشفـعن تقدم هذه الشعوب إيحاء منه بواجب اقتداء العرب بها، ولهذا السبب نراه يشير إلى التمدّن العربي في عهود متأخرة أيام هارون الرشيد وإلى المدنية الأندلسية التي أخذ الغرب منها مدنيته الحاضرة.

وهكذا نرى أن رحلة الشدياق تبدو غزيرة المعلومات والفوائد، هامة لعلم الأنثروبولوجيا ودارسي المجتمعات الغربية والعربية في القرن التاسع عشر بالرغم ما فيها مما يعدّ اليوم من الأشياء البسيطة التافهة لتجاوزه زمانياً بحكم التقدّم الحاصل في العالم اليوم، وبالرغم من الطابع السياحي البارز في الاحصائيات والاسترسال في وصف المعالم استرسال وصف مسافر في قاطرة أو حافلة على غرار ما يقوم به الصحفيون عادة. وإذا عرفنا أن الشدياق قد كتب كل ذلك لمجتمع متأخر عن أوروبا بقرون، ويجهل عنها تقريباً كل شيء، أدركنا القيمة الحضارية التي أداها الشدياق للعرب خصوصاً بكتابته لرحلته، وبطريقته فيها مما جعلها معرضاً ثقافياً فيه الجغرافية والتاريخ واللغة والقانون والدين والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغير ذلك، حتى كانت بحق صورة وافية عن حضارة الغرب، وشهادة صريحة عن تقدمها وأمراضها، وبياناً عن موقف العربي من تلك الحضارة التي رأى فيها من المتناقضات

ما جعله يعتقد أن الشرق شرق والغرب غرب كما جاء في قوله: «ومعلوم أن محل العرب مباين لمحلّ العجم فكأن أحد الفريقين إذا جاوز محلّه فقد ظلم. . .»[1]. كل ذلك بالرغم من الدعوة إلى الاقتباس منها وتقليدها.

V ـ منهج الرحلة الشدياقية

يختلف منهج الشدياق في رحلته باختلاف جزئيها. فقد رأينا أنه قسم الواسطة إلى فصول وهو ما يشير إلى أنه لم يؤلفه حسب المنهج الزماني الشبيه باليوميات أو المذكرات كما عرفت الرحلة عند العرب القدامى، بل هو ألفه حسب الموضوعات حتى لكأنه كان يؤلف كتاباً مدرسياً أو علمياً بناء على مواضيع محدّدة من قبل اقتفى فيها على ما يظهر طريقة الطهطاوي في تخليص الإبريز، وطريقة الغربيين في المذكرات واليوميات والرحلات التي ازدهرت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر وقبله كما هو معروف. وهذا ما يضعف فيه مفهوم الرحلة ليصبح دراسة بالمعنى العلمي للكلمة لولا ما فيه من إشارات الى الارتحال ووصف للمشاهدات.

وقد تخلى عن هذه الطريقة في الجزء الثاني، أي في كشف المخبا، حيث بناه على أساس زماني أي كرونولوجي، فجاء على نحو الرحلات العربية القديمة. وفي ذلك قال: «إني جعلت هذه الرحلة مرتبة على الأوقات»[2]. وهذا واضح من أول الرحلة إذ وجدناه يذكر يوم السفر والساعة والشهر. والواقع أن هذا المنهج قد عبر عنه في كتاب الساق حيث قال دفاعاً عن طريقته في الاستطراد خلافاً لمنهج المبشرين في مالطة: «على أني لست أزعم أني أول كاتب في الدنيا نهج هذه الطريقة وأسعطها المتناعسين، إلا أني رأيت جميع المؤلفين في سهوة كتبي قد قيّدوا أنفسهم بسلسلة نفس من التأليف واحدة. لكنني لا أعلم الآن هل غيّروا أسلوبهم أو لا، إذ قد مضى علي بعد فراقهم أكثر من خمس سنين، فكأن العارف بحلقة واحدة من تلك السلسلة قد عرف سائر الحلق حتى إن كل واحد منهم يصدق عليه أن يسمى حلقياً بناء على أنه مشى وراء القوم وحذا حذوهم، فإذا قد تقرر ذلك فاعلم أني قد خرجت من السلسلة

---

(1) الواسطة: 3.

(2) كشف: 215.

فما أنا بحلقي . . وإنما أنا مستقبل لما استحسنت. آخذ بناصية ما استظرفت، رافض مكلّف العادة »[1]

ومهما كان السبب فإن الطريقة الجديدة التي تبنّاها في الكشف دلت على أن فن الرحلة عند الشدياق قد تطور من جزء إلى آخر، وإن كان هذا التطور لم يرض المستشرق الفرنسي بيريس الذي قال: «وإذا اتفق لنا أن قرأنا باهتمام كتاب أحمد فارس عن مالطة حيث نجد بعض صفاتنا في تنظيم عرض الملاحظات فإن كتابه عن انكلترا وفرنسا يختلف كل الاختلاف عن ذاك من هذه الناحية، فالملاحظات فيه مبعثرة هنا وهناك في غير ترتيب ولا نظام، والحديث فيه يتصل ويتوالى، ولا يقف عند فقرة جديدة بحيث لا يتاح لك أن تتنفس الصعداء فتفهم ما تطالع»[2].

وقد التزم أول كل حديث عن مالطة وانكلترا وباريس بذكر معلومات جغرافية وتاريخية موجزة حتى يكون القارىء العربي على بينة بما سيذكره له من أحوالها وعاداتها ومعالمها وعظمائها مما شاهده بنفسه أو نقله عن غيره من الرّحالين والكتاب.

وقد رأيناه يحشر ما ينقله في صلب رحلته حشراً. ففي الكشف مثلاً يتوقف عن وصف المشاهد أحياناً ليترجم لنا ما يجده عن البلد الموصوف، ثم يستأنف رحلته. وهكذا دواليك حتى إن القارىء ليتساءل ماذا يبقى من هذا الجزء لو حذفنا المنقول المترجم؟

كما رأيناه يتحدث عن الموضوع الواحد في اكثر من موطن، وهو ما يوقع الكتاب في التكرار والتشتت للقضية الواحدة. ولنأخذ مثلاً على ذلك نجده في الواسطة يتكلم عن اللغة المالطية في آخر الفصل الأول. ثم يخصص لها آخر الكتاب فصلاً على حدة. وليس له من شفيع في ذلك حسب ما نرى إلّا الترجمة التي فرضت عليه نقل فقرة بكاملها عن أحد الكتب التاريخية. ثم تبين له أن ما نقله غير كاف، فعاد إلى نفس الموضوع آخر الكتاب.

وهو أحياناً أخرى يخلّ بالمنهج الذي التزمه ويجحف بفصول كتابه فقد افتقدنا

---

(1) الساق: 167-168.

(2) عبود، صقر لبنان: 153.

في الكشف فصلاً عن اللغة الانكليزية على غرار ما فعل في آخر الواسطة مع اللغة المالطية بالرغم من وعده به في قوله: «أما كلام الانكليـز فإنه لما كان مورده اصطلاح اللغة وعرف التخاطب رأيت من الواجب أن اذكره بالتفصيل في فصل على حدة أجعله خاتمة لهذا الكتاب ـ إن شاء الله تعالى»[1]. ولسنا ندري السبب الذي حذف به هذا الفصل. هل هو النسيان، أو العجلة لطبع الكتاب، أو غير ذلك؟

ومن المآخذ المنهجية كذلك أننا نرى الشدياق في الواسطة يقارن بين مالطة وانكلترا وفرنسا والحال أنه لم يزر هاتين إلا بعد الأولى. وهـذا من الخلل في البناء لأنه لا ينسجم مع السير التاريخي، كما سيضطر إلى تكرار ذلك في مواطن أخرى من الجزء الثاني، ولعل كل ذلك ناشىء عن التنقيح الذي أدخله على الجزء الأول بعد إقامته في انكلترا وباريس.

ومما يحسن أن يقال هنا هو أنه بقدر ما أسهب وكرر في بعض المواطن نجده لا يتوسع في ذكر بعض الإشارات وتعليلها مثل الصراع الذي يدور كل سنة بين الطلبة في اكسفورد وكمبريدج وأهاليهما[2]، كما أننا نجده يصمت أحياناً عن الأحداث العظام مثل الثورة الفرنسية، أو يمرّ مرًّا سـريعاً على بعض النـظم الأوروبية كـالجمهوريـة ومجلسي النواب والشورى[3] بالرغم من أهميتها البالغة للنهضة العربية في نفس الوقت الذي يتحدث فيه بإسهاب عن الأطعمة والأشربة والشوارع والغسالات الجميـلات ودور الخنا والمراقص والمقاهي، حتى لتكاد رحلته تتحول الى تقارير سيـاحية في شتى المجالات على غرار بعض الكتب السياحية التي تمتلىء بها واجهات المكتبات اليوم.

وخاتمة ما نذكره من هذه المآخذ ما يتعلق بعنواني الجزئين. فإذا كان عنوان الأول هو الواسطة في معرفة أحوال مالطة دقيقاً، فإن عنوان الجزء الثاني هو كشف المخبأ عن فنون أوروبا لم يكن كذلك. لأن الشدياق لم يصف من أوروبا إلاّ انكلترا وباريس. فالعنوان إذن لا يدل على المحتوى إلا إذا اعتبرنا أن التمدن الأوروبي لا

---

(1) كشف: 140.

(2) كشف: 198.

(3) كشف: 313.

يظهر جلياً في ذلك العصر إلا في انكلترا وباريس، ولعله من هذا المنطلق أوجز الحديث عن مالطة «إذ جميع ما فيها إن هو إلا مختصر من بلدان أوروبا»[1] على حد قوله. أو هو من باب دلالة الجزء على الكل.

VI ـ الخصائص الأسلوبية

لا شك أن أسلوب الشدياق رحّالة يختلف عنه مؤلّفاً مدرسياً أو لغوياً وغير ذلك. فإذا كان في هذه الحالات عالماً، فهو في رحلته أديب امتزجت في أسلوبه الذات بالموضوع، والانفعال بالعلم. ويتجلى ذلك على سبيل المثال في تلك الفقرات التي وصف فيها ضمن حقائق علمية واحصائيات مختلفة مواقف ذاتية مثل غربته في أوروبا، وموت ابنه، وحسرته على تأخر بلاده، وسخطه الشديد على الغرب لما وجده فيه من لا أخلاقية وعادات خالفت ما عرف عنه قومه في الشرق.

إن هذا الجانب العلمي في أسلوب الشدياق هو الذي أملى عليه الموضوعية كما في قوله: «وليكن معلوماً عند القارىء والسامع والداري أني في كلّ ما وصفت به الانكليز والفرنسيس وغيرهم من أهل أوروبا لم يمل بي هوى ولا غرض بغضاً أو حباً إذ ليس لي حذل مع أحد منهم ولا ضلع، ولا انحراف ولا ميل ولا ضر ولا نفع، وإنما رويت عنهم ما رويت، وحكيت ما حكيت بحسب ما ظهر لي أنه الصواب فلا ينبغي أن يحمل قولي على ضغن أو إغضاب. وأعوذ بالله من أن أبخس الناس أشياءهم فأتعمّد القول فيما شانهم وساءهم. إلا أنه لا ينكر أن الإنسان محلّ النقص والمعيب، وأنه قلّ من ينظر الى نفسه بعين المصيب. وكذا كنت أقول للانكليز فلم يكن أحد منهم ينكر قولي، أو ينسبه إلي التعجيز»[2].

وكان من جراء ذلك صريحاً لا يداري ولا يجامل، جريئاً على النقد، غير هيّاب من قول الحق، قال يخاطب رجلاً انكليزياً أنكر عليه تعيير الانكليز بأكل الأرنب مُنْتِناً:

(1) الواسطة: 24.

(2) الواسطة: 5.

«ما دمتم أنتم تأكلون المنتن ولا تشمئزون منه فلست بمنفك عن أن أذكره، وهـذا كتحشّمكم من أن تذكروا في كتبكم ضخم أرداف المرأة مع أن نساءكم النحيفات يعظمن عجائزهن بما لا مزيد عليه من الحشايا والمرافد، مما لو فعلته الفواجر عندنا لخجلن. فأنتم حييون من الاسم ووقحون على الفعل. إن هذا لغـريب. فضحك هو وزوجته»[1].

ومن أبرز ميزات الشدياق في رحلته اعتماده على مبدأ المقارنة. ولا يخفى أن هذا المبدأ من خلال مظهره الجدلي يفضي بنا الى الدراسة الدقيقة لأنماط الشعوب وخصائصها تبعاً لبيئاتها ولغاتها وعاداتها التي اكتسبتها عبر القرون حتى صارت خصيصة من خصائصها بها تختلف عن بعضها بعضاً وتنماز.

وقد تمثلت المقارنة عند الشدياق في شكل علاقات تقابلية خلافية آنا واتفاقية تفاضلية آناً آخر، سواء بين البلاد الأوروبية نفسها وعلى الأخص بين مالطة وانكلترا وفرنسا، أو بين أوروبا والبلاد العربية. وذلك لإبراز المحاسن والعيوب والمؤثرات الداخلية والخارجية لدى هذه الشعوب جميعاً.

فمن مقارنات النوع الأول، أي التقابلية الخلافية تلك المقارنـة بين الانكليز وسائر الافرنج في حلق اللحى الذي استنكره واستعظمه بقوله: «ومن منكر عاداتهم التي لا يمكن أن يحولوا عنها مع علمهم بأن جميع الافرنج خالفوهم فيها حلقهم لحاهم وشواربهم حتى إن عساكرهم لم تتحلّ بالشوارب إلا في الحرب الأخيرة. فليت شعري كيف يرى وجه الجندي محفوفاً منتوفاً كـوجه المـرأة. ثم ليت شعري أيّ حسن للشاب أكثر من الشوارب؟ وأي حلية وكمال للشيخ أكثر من اللحية؟ وإذا حسن للشاب حلق شواربه فلم لا يحسن حلق حاجبيه؟ لعمري إن الشيخ بلا لحية وشوارب أشبه بالقرد منه بالإنسان، والشاب بلا شوارب أشبه بالأنثى والخنثى منه بالرجل. فإنها من علامات الرجولية ومما خلقه الله في الوجه من المحاسن الطبيعية، وإن يكن من عذر للعامـة في حلق لحاهم فليس للقسيسين وغيرهم من أهل الكنسية من عذر أبداً. فإن رسل المسيح كانوا كلهم ملتحين. . »[2].

---

(1) الكشف: 182.

(2) كشف: 117-118.

ومن النوع الثاني، أي التفاضلية، نذكر مثلاً فضل الفرنسيين على الانكليز في وسائل النقل ذلك «ان الانكليز إذا عملوا شيئاً فإنما يراعون فيه وجه الكسب والمصلحة فقط. والفرنساوية يضيفون إلى ذلك راحة المسافرين ورونق المحل والتفاخر. فإن المحل الثاني في أرتال الانكليز لا يشتمل إلا على مقاعد من خشب إذا قعد عليها الإنسان بضع ساعات ألم غاية الألم..»[1].

وأما المقارنات التي تكون ما بين الشرق والغرب فهي كثيرة وعديدة، ولا غرو في ذلك فالرحلة كلها مبنية على هذه الجدلية. ونحن نذكر من الخلافية ما قاله فيما يتعلق بآداب الزيارة وهو: «وكما اختلفت عادتنا وعادتهم في المكاتبة والخطاب كذلك اختلفت في الزيارة واللقاء. فإنك إذا دخلت على أحد من أهل العربية احتفى بك غاية الاحتفاء، وإن لم يكن بينكما صلة أو معرفة، وعند الانصراف لا يزيد على أن يقول لك في أمان الله، وربما لم يقم لك. وإذا دخلت على إفرنجي أراك إنه مشغول عنك بما هو أهم من الزيارة، وسألك أن تسرع في عرض حاجتك. وعند انصرافك من عنده ينهض لك ويرافقك إلى الباب. وعند الفرنسيس لا بدّ من أن يكلمك هناك كلاماً يوجب وقوفكما ولو دقيقة إشارة إلى أنه لم يمل منك... الخ»[2]

ومن المقارنات الاتفاقية التفاضلية ما رآه عند الانكليز من ميل للشواء غير الناضج. قال مقارناً إياهم بما هو عند أهله في لبنان: «وإلى الآن هم يحبون هذا الشواء غير ناضج وربما قطر دمه في الصحفة ويستطيبونه على سائر ألوان الطعام، ولكن من رأى أهل جبل لبنان يقطعون الهبر من الضأن ويأكلونه نيئاً كفّ عن لوم الانكليز»[3].. الخ.

ومقارنات الشدياق لها خصائص: فهي تنبع غالباً من مواقف ذاتية لأنه يتخذ من نفسه بؤرة لإصدار الأحكام وإطلاقها.

وهي كذلك تطول وتتعدّد، وتتنوّع لتشمل ميادين عدة في الزراعة والبناء والمساكن واللباس والطعام والغناء... الخ. ثم هي مقارنات ظرفية في أغلبها أي أنها بليت اليوم أمام التطور الحاصل في حياة الشعوب خاصة في تلك المقارنة التي

---

(1) كشف: 103. (2) ن م: 142-143. (3) ن م: 115-116.

وصلت إلى أربعة عشر وجها في أن المصالح في باريس أحسن استتباباً وانتظاماً منها في لندرة بحيث «لا نعرف إلى أيّ حد يستطيع المؤرخ الاعتماد على هذه الصورة المقارنة الطريفة للمجتمعين الانكليزي والفرنسي في منتصف القرن التاسع عشر»[1]

ويستشف القارىء من هذه المقارنات كذلك ذكاء الشدياق وقدرته على الجدل والحجاج وتفطنه لدقائق الأشياء وفروقاتها وقوة ملاحظة اكتسبها من سفره الطويل والمعاشرة المديدة لمختلف الطبقات الاجتماعية والتردد إلى الدور والمحال والاختلاف إلى شتى المعالم والنوادي . . . وأخيراً لمطالعته مراجع كثيرة من كتب وصحف وغيرها. وكلّ هذا أسبغ على أسلوبه واقعية في التصوير حتى «تمكن بما تمتع به من ذكاء وقوة انتباه وملاحظة أن ينسخ صورة هذه الحياة نسخاً يكاد يماثل تمام المماثلة حياة البلدين (فرنسا وانكلترا) في كثير من دقائق التفصيلات فيها»[2].

ومن سمات أسلوبه الاستطراد، وهو أوضح وأكثر في الكشف منه في الواسطة بالرغم من تعهده بالمساواة بين اللفظ والمعنى في قوله مخاطباً القارىء: «وأعده وعد من يراعي قديم الصحبة ويحفظ أكيد القربة بأني أصف له باريس عند استقراري فيها أتم وصف من دون إسهاب ولا حذف فإني جعلت هذه الرحلة مرتبة على الأوقات وأخليتها من الاستطرادات . . »[3]

وهكذا ألفيناه لا يلتزمُ بهذا العهدَ إذ أورد بعده مباشرة قوله: «ولكن ينبغي قبل ذلك أن أفيده فائدة تتعلق بالتوراة مما يعزّ وجوده في غير هذا الكتاب»[4].

ويتأكد لنا جنوحه إلى الاستطراد عندما نراه يكثر منه اختياراً لا اضطراراً حتى لتبعد بنا استطراداته عن أجواء الرحلة لتقدم لنا فوائد ينقلها من الكتب والصحف هي من قبيل الثقافة العامة للقارىء أولاً، ودليل على الثقافة الموسوعية لصاحبها ثانياً، وفيها تقليد للمترسلين العرب الذين عرفوا بهذه الخاصية أمثال الجاحظ وغيره ثالثاً.

---

(1) عوض، الفكر المصري الحديث: 235/1.
(2) حسين، حسني محمود، أدب الرحلة: 90.
(3) كشف: 214-215.
(4) كشف: 215.

ومع أننا لسنا في حاجة إلى التدليل على هذه الخاصية عنده نظراً الى أن صفحات الكتاب بها ناطقة فإننا سنذكر شيئاً منها إفادة وإقناعاً. فما إن يتحدث عن معادن انكلترا مثلاً حتى يفيض في الحديث عن الذهب في العالم، ويقدم إحصائيات عن إنتاجه. ثم يعرج على اكتشاف أميركا التي ورد اسمها طيّ ذلك. وكذلك عند ذكر صناعة نسج الحرير، وقصة اختراع التلغراف، ومخترعه فرنكلين، وتاريخ نابليون وحروبه، وجان دارك، وقصة اكتشاف المنطاد.. ومشاهير القصار، وعادات البراهمة في إحراق نسائهم بعد موت بعولتهن، وصناعة الطبع والورق، وغير هذا كثير حتى تكاد تكون الصفحات التي تخلو من نادرة أو فائدة قليلة.. كل هذا بدون إشارة إلى الاستطراد، إلا ما قلّ كما في قوله: «فائدة يحسن استطرادها هنا وهي»[1]، أو يقول: «عود إلى ما كنا فيه»[2].. الخ.

وبالرغم من كل هذا الاستطراد الذي هو علامة الإسهاب والتفصيل فإننا نجده أحياناً يتخلى عن ذلك في سبيل الاختصار والتلميح. مثلما قال عند حديثه عن القصر الامبراطوري في باريس ناصحاً السائح العربي: «فإذا لم تقصد هذه الحديقة لتسرّح ناظرك في محاسنها فذلك دليل على فساد مزاجك»[3]. هو يذكر مثل هذا «دون أن يبين أثر محاسنها في نفسه»[4] ولا الأسباب التي جعلته يقول مثل هذا القول.

والقص هو أيضاً من الأسلوب الذي بدا أثره واضحاً في رحلة الشدياق، وقد أضفى ذلك عليها لذة ومتعة لما في الأسلوب القصصي من سرد وتشويق، واطراح للجفاف العلمي عند سوقه معلومات تاريخية وجغرافية وغيرها لولا إكثاره من الاحصائيات المملّة التي لا ندري مدى صحتها فضلاً عن كونها أصبحت اليوم عدا قيمتها التاريخية ليست ذات فائدة تذكر.

ولم يكتف الشدياق في أسلوبه بكل ما سبق إذ أشاع فيه روحاً من الفكاهة والسخر الناقد العابث. على أنه من المبالغة أن نعدّ مع حسني محمود حسين الرحلة

---

(1) الواسطة: 36.

(2) كشف: 163.

(3) كشف: 342.

(4) حسين، حسني: 96.

الشدياقية «مشبعة بروح صاحبها الفكهة العابثة»[1]، أو أنها تخلو «من كلّ عناصر السخرية والهجاء»[2] كما يرى لويس عوض.

وحتى نثبت للقارىء صحة ما ذهبنا إليه نذكر له ما قاله الشدياق عن سمك لا يوجد غيره للبيع في القرى الانكليزية: «وقد يضعونه في الثلج ليلاً ويعرضونه للبيع نهاراً فربما كان عمر السمكة بعد صيدها أطول من قبله، ولكن ربيب الثلج هذا لا وجود له إلاّ في المدن»[3]. وما قاله عمّن استضافه من الانكليز: «وبالجملة فإن الدعوة عندهم ضرب من الأسر، وقد أدبني أو أدب طربوشي أحد الوجوه في كمبريدج إلى أن أشرب الشاي معه، فقال: هل لك في أن تشرب الشاي معنا في إحدى الليالي ولكن بعد ثلاثة أسابيع؟ قلت: نعم حتى إذا سرت إليه لم أجد على المائدة غير الصنف المعتاد منه مع أني كنت أظن أن توقيت تلك المدة إنما كانت لجلبه من بعض البلاد»[4].

وأي سخرية أمضى من تلك السخرية التي وصف بها نساء الكبراء من الانكليز في ما يأخذن به أنفسهن من مجاملات وقت الزيارة. وهي سخرية تذكرنا بسخرية الجاحظ من قاضي البصرة محمد بن سوار في قصته مع الذباب. قال: «وعادة نساء الكبراء هنا عند السلام أول مرة أن لا يسلّمن باليد بل بإشارة من الرأس. وفي المرة الثانية بمس الأنامل فقط. وفي الثالثة بنصف الأصابع وهلمّ جرّا. وينبغي لمن أكرمه الله عزّ وجلّ بزيارة أحد هؤلاء الأمجاد والماجدات ألاّ يذهب إلاّ في وقت الزيارة المعلوم وهو بعد الضحى. وأن يكون مجمّلا باللباس الفاخر، نظيف الثياب، حالقاً شاربيه، مرجّلاً شعره، بارداً أظافيره، وماسحاً نعليه، ساتراً كفيه بجلد أبيض. فإن قولنا المرء بأصغريه، ولا تكلمك العباءة وإنما يكلمك صاحبها. ورب حر ثوبه خلق لا محل له من الإعراب عندهم»[5] إلى آخر هذه الصورة الحية عن الاستعلاء وتحكم

---

(1) ن م: 102.

(2) عوض: 228/2.

(3) كشف: 75.

(4) كشف: 177.

(5) انظر هذه الصورة كاملة في كشف المخبا: 159-160.

العادة في السلوك اليومي للإنسان الانكليزي[1].

وهو أحياناً أخرى يستعين بثقافته النحوية للتندر والتفكه. قال عن موت الملكة ماري لما استرجع الفرنسيون ميناء كالي سنة 1558: «فلما بلغها الخبر أظهرت من الحزن الشديد ما قيل إنه كان سبب موتها، وقالت أموت وفي قلبي اسم كالي مكتوباً. فكانت كالي عندها أخت حتى عند الفراء»[2].

وعلى المستوى التركيبي تظهر في أسلوب الشدياق السلاسة والمتانة معاً. فلا تعقيد ولا ابتذال ولا أوقار الصناعة البديعية عدا المقدمة. لقد صاغ تراكيبه في فقر مستقلة تطول وتقصر حسب أهمية الموضوع.

كما جاءت عبارته واضحة «رقيقة تأخذ بمجامع القلوب، لا يملّ القارىء من قراءتها»[3]، في لغة عصرية مرنة منطاعة للتعبير عن شؤون الحضارة الغربية في وقت كانت العربية تشكو القصور والضعف. وكل ذلك ينم على نزعة تجديدية وعلى إمكانات صحفية هائلة.

ومما يلاحظ أيضاً في أسلوبه التقريرية والخطابية إذ نجده ينقل الوقائع ويعرض الحقائق عرضاً يخلو من التحليل إلا في النادر مثلما فعل عندما تناول كبر الانكليز، والصدق، والكذب وأنواعه. ولا يعني هذا أن رحلته خلت من الجانب الفكري، فقد كان يلقي بخواطره هنا وهناك، لكنه ظل أقرب إلى صفة الأديب الوصاف والرحالة المتعجّل. يصف الظواهر أكثر مما يتعمق البواطن، وكان إلى جانب ذلك أيضاً مؤرخاً، وعالم اجتماع حتى ليكاد أسلوبه كما قال محمد عبد الغني حسن يشبه أسلوب ابن خلدون في المقدمة عندما يتحدث عن التمدّن وأخلاق العلماء[4].

ويحق لنا أن نقول في النهاية إن رحلة الشدياق كما كانت مصورة لحياته في

---

(1) لمزيد بيان عن فن السخرية عند الشدياق انظر مقال شفيق جبري: سخرية الشدياق. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. مج 34، ج 2. نيسان 1959. ص: 209-224.

(2) كشف: 71.

(3) زيدان مشاهير الشرق: 104/2.

(4) حسن. أحمد فارس الشدياق: 72.

أوروبا وتعامله مع حضارتها وعلاقاته بناسها وتقلباته في بيئاتها، كانت مصورة لخصائصه الكتابية باعتباره من رواد النهضة العربية الحديثة، ومن أبرز المترسلين في القرن التاسع عشر.

VII ـ مكانة الشدياق في فن الرحلة

المعروف أن فن الرحلة، أو أدب الرحلة كما يسمى أيضاً، فن عرفه العرب منذ القدم، وأكثروا منه إكثارهم للرحلات نفسها التي اختلفت عندهم باختلاف مقاصدها، وتنوعت بتنوّع أسبابها. فكانت سياسية ودينية واقتصادية وعلمية وسياحية.. الخ.

وكان فن الرحلة في أول أمره مرتبطاً بالكتب الجغرافية، ولم يستقلّ عنها إلا مع الفقيه أبو بكر محمد بن العربي الإشبيلي (1148/543-1076/468) الذي ألف لنا رحلة هي مفقودة اليوم بعنوان الرحلة أو ترتيب الرحلة[1]. ثم جاء بعده ابن جبير (1217/614-1145/540) «ليؤصِّل هذا الاتجاه في كتابة الرحلة بصياغة أدبية عالية، حتى ليمكن القول بأن كتب الرحلات تبدأ من هذا العهد برحلة ابن جبير، وتلاه فيما بعد بحوالي قرنين ابن بطوطة ليقدم في ظروف خاصة نمطاً جديداً من الرحلات يختلف عن سابقه ابن جبير في أنه نحا منحى الغرائب والخرافات في رحلته»[2].

وكان ان ازدهر فن الرحلة عند العرب بعد ذلك ازدهاراً دلت عليه رحلاتهم الكثيرة. غير أنه بداية من القرن الخامس عشر أخذ هذا الفن يمرّ بفترة من الركود الذي أصاب كلّ الحياة العربية.. ولكنه عاد إلى الازدهار مع بداية الثلث الثاني من القرن التاسع عشر بصدور رحلة الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

وكان الشدياق الشخصية العربية الثانية التي تعاطت هذا الفن في صيغته الجديدة، فألف لنا كما رأينا الواسطة في أحوال مالطة وكشف المخبا في فنون أوروبا، ثم تلاهما خير الدين باشا التونسي في «أقوم المسالك في معرفة أحوال

---

(1) حسين، حسني. أدب الرحلة: 13.

(2) ن.م: 13-14.

الممالك»، وأحمد زكي باشا في «السفر إلى المؤتمر» (1882)، وحسن توفيق في «الرحلة الى ألمانيا»، ومحمد بيرم الخامس في «صفوة الاعتبار في مستودع الأمصار»، ومحمد السنوسي في «الرحلة الحجازية» الخ. وهكذا توالى تأليف الرحلات خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين حتى أصبحت الرحلات فناً غزير الإنتاج، متنوّع الغايات والأهداف.

فما هي مكانة الشدياق في هذا الفن، وما هي الإضافة الجديدة التي حققها فيه؟

وللإجابة عن هذا السؤال نلاحظ أننا سندرس إضافة الشدياق بالقياس إلى إضافة الطهطاوي لأن فن الرحلة معهما اختلف عنه قبلهما لما أسبغا عليه من مفهومية جديدة كما قلنا، ثم لأنهما كانا متعاصرين، وكذلك لأن القارىء لهما لا يسعه إلا أن يلمس تشابهاً بينهما في الغرض والموضوع والمنهج مما يحمل على الجزم بأن الشدياق إنما تأثر بالطهطاوي، وأخيراً لأن من جاء بعدهما قد اقتفى خطاهما خاصة من رحّالي القرن التاسع عشر.

فقد أتيح للطهطاوي أن يتتلمذ للشيخ حسن العطار[1]، وأن يرى أثر الحملة الفرنسية على مصر، والمآثر الإصلاحية التي شرع في تحقيقها محمد علي باشا مصر. ثم أن يكون إمام البعثة العلمية الأولى إلى فرنسا، وهناك شاهد الحضارة الغربية عن كثب، ونهل من ينابيعها الثرة. كل هذه العوامل كانت له مصدراً من مصادر تفكيره الإصلاحي، وهو ما ضمنه العديد من مؤلفاته وخاصة رحلته الباريسية التي ألفها سنة 1831 أيام إقامته بباريس وطبعها سنة 1834.

وكذلك كان الأمر عند الشدياق فقد أتيح له أن يعيش غمار تلك الحركة الإصلاحية وذلك الانقلاب الحضاري بمصر فضلاً عما عاشه من ذلك في بلده لبنان الذي كان أسبق إلى الاتصال بالغرب من مصر.

وكان الدافع إلى كتابة الطهطاوي رحلته هو التشجيع الدي لقيه من شيخه حسن

---

(1) العطار: انظر ترجمته في تراجم الأعلام.

العطار وفي ذلك قال: «فلما رسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه، أشار علي بعض الأقارب والمحبين لا سيما شيخنا العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار والاطلاع على غرائب الآثار، أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة والأشياء العجيبة»[1]. وليس وراء هذه الرغبة من الشيخ الذي كان «مهتماً بالرحلات وقد رحل إلى الشام والحجاز وبلاد الروم وتزوج في ألبانيا، كما كان مهتماً بكتب الجغرافيين العرب»[2] إلا أن يكون ما يقيده تلميذه الطهطاوي «نافعاً في كشف القناع عن محيّا هذه البقاع التي يقال فيها أنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدي به الى السفر إليها طلاب الأسفار..»، وكذلك «حث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت شائع والحق أحق أن يتبع»[3].

وهكذا فبهذه النصيحة التي آلت إلى تأليف تخليص الإبريز في تلخيص باريز دخل الطهطاوي التاريخ من بابه الواسع ليصبح رجل النهضة الأول بلا منازع، والمبتدع في فن الرحلة بما أعطاه من أبعاد حضارية جديدة تمثلت في «تسخير هذا الشكل الأدبي العريق عند العرب إلى خدمة أهداف سياسية وإصلاحية تنصهر في بوتقة حركة الإصلاح العامة التي عاشها العالم العربي الإسلامي طوال القرن الماضي»[4].

وإن لم يكن الدافع عند الشدياق نصيحة أستاذ أو أمير فإنه كان إحساساً ذاتياً بضرورة الإصلاح ثم تقليداً للطهطاوي. والقارىء لمقدمتي الرجلين يلمس تلك الحسرة التي أخذتهما أمام تقدم الغرب وتأخر الشرق. أما التقليد فإذا لم يعبر عنه الشدياق صراحة في المقدمة فإنه أشار إليه في الرحلة عن طريق ذكر اسم الطهطاوي.

وإذا انتقلنا إلى الموضوع وجدنا أن وصف التقدم الأوروبي هو المحور الذي تدور حوله اهتمامات الرجلين. على أن المكان قد اتفق واختلف عندهما.

---

(1) الطهطاوي. تخليص الإبريز (الأعمال الكاملة): 10/2.

(2) حجازي محمود. أصول الفكر العربي الحديث: 418.

(3) الطهطاوي. ن.م.

(4) المراكشي، محمد صالح. مفهوم الرحلة من خلال كتاب محمد بيرم الخامس صفوة الاعتبار. حوليات الجامعة التونسية عدد 17 سنة 1979:240.

فباريس هي القاسم المشترك بينهما. ومالطة وانكلترا هما ما أضافه الشدياق وفاق بهما نظيره. لكن التوسع والإفاضة في الحديث عند الطهطاوي في وصف باريس والثورة الفرنسية قابلهما إيجاز عند الشدياق خوفاً في ما يبدو ومن الوقوع في فخ الاجترار والتقليد. وعلى العكس من ذلك فإنه أسهب في وصف مالطة وانكلترا ليقينه بأنه بوصفهما إنما كان يضيف جديداً.

وكل من يطالع الرحلتين يدرك لتوّه أن عناصر موضوعهما تكاد تكون واحدة ليس في وصف باريس فقط بل حتى في وصف مالطة وانكلترا. فموضوعات مثل المناخ من برد وثلج وغمام، والمقاهي، والشوارع، والمنتزهات، والقصور، ودور المسرح والملاهي، وخلق الاوروبيين وأخلاقهم وطباعهم وعاداتهم وتقاليدهم في شتى تقلبات الحياة كالزواج والمآتم والأعياد وغيرها، ووصف وسائل النقل والصناعات والاختراعات ودور المعرفة من مدارس ومعاهد وكليات ومطابع وصحف ومكتبات، وتخصيص المرأة بجانب هام من الحديث سواء في البيت أو الشارع أو الوظائف التي تقوم بها، والاهتمام بالبحث في نظم الحكم وأنواعها وطرقها.. الخ. كل هذه موضوعات طرقها الطهطاوي والشدياق وصوّراها لمعاصريهما مع اختلاف في الطول أو القصر، والسطحية أو التعمق.

ليس هذا فقط فالأسلوب التقريري والاحصائيات والسرد التاريخي، وإن كان عند الشدياق أوسع، والاستطراد والأسلوب القصصي وتضمين الأشعار وغير ذلك هي من نقاط التشابه عند كليهما. «وليس معنى هذا أن روح هذين المفكرين روح واحدة فشتان ما بينهما. ففارس الشدياق مشتت التفاصيل والجزئيات كثير العناية بالسفاسف والثانويات على حين أن رفاعة الطهطاوي يركز دائماً على الجوهريات. وفارس الشدياق ناقص في العطف والإعجاب اللذين نلمسهما في ما كتب رفاعة الطهطاوي، وفارس الشدياق شديد الاهتمام بجمع الأرقام بينما يصف كل شيء من الظاهر. أما رفاعة الطهطاوي فينفذ إلى بواطن الأمور، ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار عن أحوال الانكليز والفرنسيين بوصف أنه أقام في انكلترا وفرنسا معاً. أما الطهطاوي فلم ير من أوروبا إلا جانبها الفرنسي»[1].

---

(1) عوض: 228/2.

ويفهم من هذا أن الطهطاوي كان أكثر إصابة من الشدياق. وسبب ذلك ـ فيما يتراءى لنا ـ هو اهتمام الشدياق بالحياة الاجتماعية الأوروبية اكثر من اهتمامه بالحياةالسياسية لأسباب سنراها في المظاهر السياسية للنهضة. ومن المعلوم أن الظاهرة السياسية في أوروبا هي التي ركز فيها المصلحون والدارسون نظريتهم الإصلاحية أكثر من غيرها. كيف لا وتلك الظاهرة كانت مشكلة المشاكل عند المسلمين منذ وفاة الرسول إلى يومنا هذا. وفي ذلك الدليل أيضاً على أن الجوانب الاجتماعية لا تهم دارسينا كما تهمّهم الحياة السياسية والأدبية. وهذا هو السبب الذي نعلل به اليوم ذلك السيل من الكتب التي تدرس رجال النهضة دون أن يكون للشدياق فيها حظ مساوٍ لهم.

ولا يعني كل هذا أن الشدياق لم تكن له إضافة في فن الرحلة إذ كان أول من وصف مالطة وانكلترا من الرحالين العرب. كما كانت له خصوصيته في وصف باريس وفي استدراكه على الطهطاوي، وفي تدعيمه لفن الرحلة بمفهومه النهضي والإصلاحي، وكذلك في ترقيته لأسلوب الرحلة بطلاوته وشفافيته، وتخليصه من الزخرف اللفظي الذي لم يستطع التخلص منه حتى الطهطاوي نفسه.

ومن إضافاته كذلك أثره في الرحالين العرب الذي كتبوا في هذا الفن بعده، إذ كان الشخصية الثانية بعد الطهطاوي التي تتعاطى فن الرحلة. وقد أثبتنا في غير هذا المكان أن خير الدين التونسي مثلاً قد جاءته فكرة تأليف رحلته «أقوم المسالك»، دون أن ننسى جملة من الأسباب الأساسية مثل إيمانه بجدوى هذا الفن في النهضة العربية الإسلامية التي كانت من شواغله الفكرية، وثورة علي بن غذاهم سنة 1864، وابتعاده عن الحكم، عقب قراءته رحلة الشدياق سنة 1863 التي كان قد بعث بها إليه ليطبعها له في نفس السنة بالمطبعة التونسية كما وعده بذلك لما التقيا بلندن سنة 1857[1].

وكذلك كان الشدياق لغير خير الدين قدوة ومصدراً. فكتابه كشف المخبأ مثلاً أوحى إلى عبدالله فكري (1834 — 1890) وزير المعارف في وزارة أحمد عرابي وأحد

---

(1) انظر دراستنا: من علاقات التأثير والتأثر بين المشرق والمغرب: أحمد فارس الشدياق وخير الدين التونسي. المجلة العربية للثقافة السنة السادسة، العدد الحادي عشر. سبتمبر 1986.

أساطين النهضة في مصر بكتابة رحلة كان قام بها سنة 1888 إلى استوكهولم لحضور مؤتمر المستشرقين بها، وتسميتها «إرشاد الألبّا إلى محاسن أوروبا» لكنه مات عنها فأتمها بعده ابنه أمين فكري (ت: 1899) ونشرها سنة 1892 [1]، كما كان الكشف مصدراً للرحالين التونسيين في القرن الماضي عندما ألّفوا عن باريس، وخاصة محمد السنوسي في رحلتيه الاستطلاعات الباريسية[2]، والرحلة الحجازية التي اعتمد فيها أيضاً على الواسطة في أحوال مالطة[3]، كما اعتمد عليه بيرم الخامس في كتابه صفوة الاعتبار خاصة عند ذكره للعادات الانكليزية في الجزء الخامس[4] وقد تأثر آخرون بمنهجه مثل محمد كرد علي في مرآة الغرب حيث قلده في مقارناته ومقابلاته[5].

وفي النهاية يمكننا القول بأن الشدياق وإن تخلف عن غيره من الرحالين وعن الطهطاوي بالخصوص في بعض الموضوعات كالسياسة مثلاً فإن له مزاياه التي لا تنكر في غيرها. ومن ثم فهو يتكامل معه ومع غيره من الرحالين، وبالتالي فلا يمكننا بحال أن ننسى هذه الحقيقة وهي أنه «إذا تنبهت العقول في نهضتنا فإنها لم تتنبه إلا بمثل هذه الأفكار التي اشتملت عليها كتب الرحلات والشدياق كان في مقدمة الذين نبهوا الناس في نهضتنا»[6].

---

(1) زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية: مج 2 ج 583/4 و 627.

(2) الشنوفي، علي. مقارنة بين تخليص الإبريز والاستطلاعات الباريسية. مجلة الفكر السنة 24 عدد 7 (أفريل 1977): 917.

(3) السنوسي، محمد. الرحلة الحجازية: 405/2.

(4) عبد السلام، أحمد. المؤرخون التونسيون (بالفرنسية): 402.

(5) جبري شفيق. ثلاث رحلات... مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 34 ج 391:3.

(6) جبري: ن م: 390.

الشدياق الكاتب القصصي

****

لا مندوحة لقارىء الشدياق عن اعتباره من كتاب النهضة الحديثة القلائل الذين وهبوا نزعة قصصية. وذلك واضح في كتابه الساق على الساق، ومقاماته، وبعض مقالاته، وحتى من رحلاته وأشعاره مما يدل على أن هذه النزعة أصيلة فيه. ولدراسة هذا الجانب في أدب الشدياق سنبوّب هذا الفصل حسب الأجناس التالية:

المقامة، والقصة القصيرة، والسيرة الذاتية.

I ـ الشدياق كاتب المقامة

نشير هنا أولاً إلى أن الشدياق كتب زيادة على مقامة «نطق السيط بالدرر واليواقيت» التي تنسب إليه في مدح الأمير بشير الشهابي، والمقامة الأنفية، والمقامة البخشيشية، أربع مقامات جعلها فصولاً من فصول كتابه الساق. ويعود سبب هذا التضمين الذي خالف به كتاب المقامة فيما نرى إلى أن الشدياق قد بنى كتابه الساق على اللغة. والمقامة هي نتاج طبيعي لتعليم اللغة كما هو معروف عن ابن دريد. ثم صارت نتاجاً أدبياً عند بديع الزمان ومن تلاه.

وأما دافع تعاطيه لفن المقامة رغم نفوره كما سنرى من السجع ميزة أسلوبها الأولى فيعود إلى إظهار براعته الكتابية مجاراة لذوق العصر. وفي هذا المعنى قال: «قد مضت عليّ برهة من الدهر من غير أن أتكلف السجع والتجنيس. وأحسبني نسيت ذلك فلا بد من أن أختبر قريحتي في هذا الفصل فإنه أولى به من غيره»[1].

---

(1) الساق: 141.

ولعل وراء ذلك أيضاً رغبته في إحياء اللغة العربية. فإذا كان فن المقامة من أهم الفنون التي حافظت على اللغة قديماً فإن في إحياء هذا الفن حديثاً إحياء للغة ذاتها. ومن المعروف أن كتابة المقامات كانت من أبرز الوسائل التي اعتمد عليها أدباء النهضة من ناصيف اليازجي في مجمع البحرين، والمويلحي في حديث عيسى ابن هشام الى غيرهما.

وأما لماذا كانت المقامات المضمنة في الساق أربعاً فلأنّه كان يشتمل على كتب أربعة أي بمعدل مقامة لكل كتاب على أن تكون الفصل الثالث عشر منه، وفي ذلك تلميح إلى كراهيته هذا الفن بدليل تشاؤمه من العدد نفسه في قوله: « الحمد لله قد تخلصت من إنشاء هذه المقامة ومن رقمها أيضاً فإنها كانت باهظة»[1].

وتبدأ مقامات الساق الأربع بذكر **الراوي** على النسق القديم كما في قوله: «حدس الهارس بن هثام قال»[2] قياساً على راوي الحريري في قوله: «حدث الحارث ابن همام قال». والواضح أن بين راوي الساق وهو المؤلف أي فارس الشدياق، وراوي المقامات وهو الهارس شبه في الاسم حتى ليتوحد الراوي في الاثنين ولا ينشز أحدهما عن الآخر. أما البطل فهو نفس بطل الساق أي الفارياق الذي يلتقي به الراوي في المقامة لقاء مباشراً إلى حد التصريح باسمه أحياناً وليس حسب الطريقة المقامية القديمة التي لا يكتشف فيها الراوي البطل إلا في الآخر، وبعد أن يكون قد رأى من أفعاله طوال فضاء المقامة ما أعجبه وبهره.

وأما **الموضوع** فقد اختلف عند الشدياق عما كان عليه عند غيره من المقاميين خاصة القدامى، إذ تحوّل من الكدية والاحتيال الى معالجة مواضيع أخرى واقعية حية «عصرية مأخوذة من الحياة، ومنتزعةً من المجتمع الذي عاش فيه الكاتب»[3].

وبيان ذلك أن **المقامة الأولى** التي يحترف بطلها الفارياق حرفة النساخة، وهي نفس حرفة الفارياق بطل الساق أيضاً في حداثته، تعالج قضية **الخير والشر** التي

---

(1) ن م.

(2) حدس يحدس (بالكسر): قال شيئاً برأيه.

(3) نجم، محمد يوسف. القصة في الأدب العربي: 250.

حيّرت الراوي الهارس بن هشام من مطالعته كتاب أبي رشد نهية بن حزم الذي «وازن فيه بين حالتي بؤس المرء ونعيمه وروحه وهمومه ومنافعه ومضاره وأحزانه ومساره منذ كونه طفلاً إلى أن يصير كهلاً ثم شيخاً قِحْلاً»[1]، إلا أنه ـ أي المؤلف أبا رشد نهية بن حزم، وفي هذا الاسم من التكنية عن الرشد والعقل وهو النهية والحزم ما فيه ـ «لما كان ذا عيشة راضية وسعادة وافية رجح طرف اللذات على غيرها واستقل شر الحياة بالنسبة إلى خيرها حتى إنه زعم أن اللذة تكون عن الفعل والتصور معاً بخلاف الألم فإن الفكر لا يقع منه موقعاً»[2]. ولا نرتاب في أن هذا الموضوع أي موضوع البؤس والنعيم، وبالتالي منشأ اللذة هل يكون عن الفعل أو الخيال؟ إنما هو الموضوع الذي شغل بال الشدياق في حداثته المتزامنة مع موقع هذه المقامة في بنية الساق على الساق.

وأمام عجز الراوي عن فهم هذه القضية الفلسفية الشائكة يتردّد إلى مطران (رمز الدين المسيحي) فمعلّم للصبيان (العلم) ففقيه (الدين الإسلامي)، فشاعر (الأدب)، فكاتب الأمير (السياسة). غير أنه لا يجد عند أيّ منهم جواباً مقنعاً مما يحمله على التهكم منهم جميعاً «لأن أهل المراتب والمناصب قد ذهبت صدارتهم بألبابهم، فلم يبق فيهم خير لقارع بابهم»[3]. وفي هذا تلميح إلى عجز معرفة العصر ووسائلها عن درك الحقيقة، ولا ينقذه من حيرته تلك إلا ذو حداثة هو الفارياق نفسه الذي يجيبه عن سؤاله بقوله:

أتيتني مستفتياً في أمر	يعلمه كلّ امرىء ذي حجر
الخير إنْ قابلته بالشر	في العمر كان قطرة من بحر
ألا ترى الأجرب كيف تسري	عدواه في جميع أهل المصر
وليس من ذي صحة ويسر	عدوى لمن داناه طول العمر

إلى أن يقول:

وما تكون لذة عن فكر	إذا تحقّقت ولا عن ذكر
وإنما ذا هوس قد يجري	في خاطر المغفل المغترّ

---

(1) الساق: 142. والقحل: الشيخ الذي يبس جلده.

(2) الساق: 142.

(3) الساق: 144.

فهل تصوُّر الشفاء يبري ذا مرض أمرض منذ شهر
وهل لمن يبرد وقت القرّ دِفْءُ بتذكار أوانَ الحرّ
فليس دنيانا لأهل الخبر سوى بلاءٍ دائم وخُسر
يولد فيها العبد غير حرّ وهكذا يموت رغماً فَادْرِ.

ويستحسن الراوي الجواب فيقول له داعياً: «بورك في زمن جاد بمثلك، وهدى المستفيدين إلى رشدك وفضلك. وقبحاً لأهل الثرا، إذ لم يحلّوك أرفع الذرى»[1]. وفي هذا ملحظ إلى الوضع الاجتماعي الذي كان عليه البطل أي الفارياق، وكشف عن إحساسه بالغبن في عصره بالرغم من معارفه وسداد رأيه إذا قسناهما بما هو عند من سبق أن استفتاهم.

وفي **المقامة الثانية** ـ وعنوانها **في مقامة مقعدة** ـ يدور حوار بين الراوي، ومسلم، ونصراني، ويهودي، وإمّعة «ما له اعتقاد ولا جحود» حول **الزواج**، وخاصة في **إباحة الطلاق وحظره**. وهي تعتبر كأنها تمهيد لزواج الفارياق الذي سيتم في فصل تال. وبعد أن يدلي كل طرف برأيه يمرّ عليهم الفارياق فيسألونه الرأي الأسدّ فيبتدر على ارتجال:

مسألة الزواج كانت ثم لا تزال طول الدهر أمراً معضلا
إن يكن الطلاق يوما حلّلا للزوج أيّان ابتغاه فعلا
فليس عندي رشد أن تحظلا زوجته عنه ولا أن تُعْضَلا
إن لم يُصِيبَا للوفاق سُبُلا فدعهما فليفعلا ما اعتدلا
أيان شاءا طلّقا وانفصلا[2]

فالمقامة هي استعراض لآراء الأديان الثلاثة وغيرها من المتساهلين في الطلاق. وقد دارت محاورتها في حانوت مسلم بمصر، فجاء مكانها متساوقاً مع مكان إقامة الفارياق في سياق الساق.

وأما **المقامة الثالثة** ـ وهي **في مقامة مقيمة** ـ فقد كتبها لتسرّ العزب والمتزوج

---

(1) الساق: 144-145.
(2) ن م: 276.

معاً[1]. وتوقيتها كان عندما رجع الفارياق إلى بيروت بعد زيارته إلى الجبل حيث أهله. وهذا يعني أن الفارياق كان بعيداً عن زوجته التي تركها في مالطة.

وموضوعها يدور حول **الخلافات الزوجية** الكثيرة الحدوث. ولعله من هنا جاءت تسميتها بالمقامة المقيمة. فقد خرج الراوي غضبان من زوجته التي وصفها بأنها «امرأة خرّاجة ولاّجة هيّاجة نبّاجة... تجاوب ولا سؤال، وتبارز ولا قتال»[2] ليرى هل لها نظير، أو أنه وحده الذي ابتلي بمثلها. لكنه، وهو في الطريق، يرى سرباً من النساء بينهن الهيفاء، والبدين، والغراء الزهراء ضرة حور العين، ومهندة العينين فتاقت نفسه إلى وصالهن، وتبلبل باله بجمالهن حتى نسي ما لقي من زوجته، ويأخذ في استدراجهن والتغزل بهن، فتجيبه كل واحدة منهن بما قاله فيها زوجها شعراً لا يخلو من مجون. ويعلم بعد تلك الأجوبة أن كلّ الرجال أشقياء بنسائهم وليس هو وحده.

ثم يخطر له أن يقابل أزواجهن الشعراء الذين جمع بينهم ما يلاقونه من زوجاتهم، فيسمع لاثنين «نطقاً عن الهوى ولم يتحريا الصدق الذي ينبغي لمن حدث وروى»[3]. وهنا يظهر الفارياق يهرول في السوق فيخبره بما جرى له في البيت ومع النساء وعند الشعراء. ويطلب منه أن يفيده الجواب بغير مراء. فيجيبه جواباً يصور فيه الطاقة الجنسية لدى المرأة والرجل من الصبا إلى الشيخوخة فيقول الراوي: «فصدعني بالحق أيّ صدع وعلمت أنه غير ذي ضلع. فملت إلى موادعة زوجتي، وتسكين هَوَجي ونوجتي. فأتيت منزلي فوجدتها دَائبة في عملي. فأكببت على عناقها معانقة المشتاق، وأنبأتها بما قاله الشاعران والفارياق. فقالت: جزاه الله عنّي خيراً، ولا أراه في غربته ضيراً. ثم أقمنا على الوفاق، وتعاهدنا على حفظ الرفاق»[4].

ولا يختلف موضوع **المقامة الرابعة** عن الثانية والثالثة فهي **توازن بين حياة الأعزب والمتزوج** وأيهما أحسن. وفيها لا نرى الفارياق حاضراً وإنما نجده يبعث برسالة شعرية يفضل فيها الحياة الثانية على الأولى كما جاء في بعض أبياتها:

---

(1) الساق: 474.
(2) ن م: 475.
(3) ن م: 482.
(4) ن م: 483.

بـل مـن تـزوج يـومـه خـيـر لـه مـن أمسـه
إذ كـان فـي حـال الـتـعـزّ ب مـوحـشـا مـن أنـسـه
لـكـن بـشـرط نـفـوره عن ريبـة في حدسـه. . . الخ[1]

فيقول الراوي: «لله درّه ما أفصله لأمور النساء ناظماً وناثراً، وما أحوجنا إلى استفتائه فيهن غائباً وحاضراً. . »[2]

وقد جاء ذكر هذه المقامة في الساق بعد تصوير حياة الفارياق في قرية فلاحية بانكلترا كان شكا منها كثيراً. فكأن المقامة تعبر آنئذ عن سعادته بالحياة الزوجية. فلولا الزوجة ما كان يطيب له أن يقيم في تلك القرية المشؤومة كما نعتها.

وهكذا فإن المقامات الأربع جاءت ضمن فصول الكتاب في أوانها وليست «في مظهر الفصول الغريبة المنفصلة عن بقية التأليف»[3]. فهي مرتبطة أشدّ الإرتباط بالتوقيت الزماني والمكاني والموضوعي بما سبقها ووليها من الفصول، وليس لها من مخالفة لسير الكتاب إلا الشكل المقامي. هذا فضلاً عن اتحاد فصول المقامات مع بقية فصول الكتاب في البطل. ثم هي تعبر عن موقف الكاتب في ظروف معينة من قضايا بدرت له في أحيانها. وكل ما فيها من آراء إنما هو من عند الشدياق الذي كان يتكلم على لسان شخصياته فيقلب القضية الواحدة على مختلف أوجهها من شخصية إلى أخرى، فالهارس يمثل من الشدياق الجانب المتعامل مع شؤون الحياة المباشر لوقائعها، لكنه مثل سائر شخصيات المقامات يتوقف عن تفسير ما يحدث أمامه وكأنه الحيرة والعجز، فيقتصر دوره على النقل والإخبار والتسجيل لما يأتي به الفارياق وهو الجانب الآخر من شخصية الشدياق أي العقل المفكر والذهن الوقاد القادر على تفسير محركات تلك الوقائع واستكناه أسبابها.

وأما **المقامة الأنفية** فراويها وبطلها هو الآنف بن المستأنف. ويبدؤها بذكر السفر وفوائده. ثم يصف باريس وجمال غياضها ونسائها وغير ذلك. لكنه ينقبض من رائحة كريهة، فيستغرب من انقباضه باريسي يأتيه من الغد بآخر ليدلّاه على مصدر

---

(1) الساق: 602.

(2) ن م.

(3) عبد السلام، أحمد. استكشاف السبل: 158.

تلك الرائحة. فإذا هو مقر جريدة برجيس باريس حيث يعمل سليمان الحرايري أو الظربان كما سمي في المقامة. ومن المعروف أن هذا الحيوان يتقي مطارديه بنتونته. وفي ذلك تلميح إلى الحرايري ونتونة كلامه. فموضوع المقامة إذن هو هجاء سليمان الحرايري ونقده علمياً ولغوياً وقد حدد ذلك في مسائل ثلاث هي:

1 - إن الحرايري أنكر كون الحريري قد نص على وجوب وصل الثلاثمائة والستمائة مع أنه قد صرح بذلك في آخر كتابه درة الغواص.

2 - إن الحرايري نسب تعليل الوصل والفصل إلى الشدياق. والحال أن الشدياق استشهد بهذا الكلام من كتاب المطالع النصرية للمطابع المصرية للشيخ نصر.

3 - إن الحرايري جزم بأن جميع علماء العربية مجمعون على عدم جواز الاستشهاد بالحديث إذ أكثره مروي بالمعنى... على أن المسألة خلافية غير مجمع عليها بل الذين لا يجوّزون الاستشهاد بالحديث هم العدد الأقل...

وليس بإمكاننا الآن أن ندرس فنيّاً هذه المقامة التي تصنف في عداد المقامات العلمية لأن العدد 85 الذي نشرت به بقيتها مفقود في مجموعة «الجوائب» التونسية.

وتصوّر **المقامة البخشيشية** مدى استشراء عادة البخشيش السيئة في المجتمعات المشرقية خاصة في الآستانة عاصمة الخلافة العثمانية. والظاهر أن الشدياق قد عانى منها الكثير حتى ألهمته هذه المقامة الاجتماعية النقدية.

وراوية هذه المقامة لا يحمل اسماً معيناً كعادة المقامات سوى أنه أحد السواح الأجانب. يقول الشدياق: «حدّث أحد السواح الأجانب قال: قد طالعت في بعض الصحف الجامعة للأخبار. ممّا يحدث في الأمصار والأقطار. أن في بعض الممالك ملكاً يقال له البخشيش، مجدّ كميش، أنيس بشيش، لا يقطع أمر دون أمره، ولا ينفذ رأي دون خبره. وإذا شاء أن يصيّر الحق باطلاً فعل، أو الباطل حقاً أمكنه العمل. فلا مردّ لحكمه، ولا معارض لرسمه، وحيثما سرحت النظر ألفيته أمامك، ومهما تقصد من المآرب كان لا بدّ لك من أن تتخذه إمامك.. فإن هو إلا ملك روحاني، وسلطان علوي ليس من النوع الإنساني..»[1].

---

(1) كنز الرغائب: 70/1.

ويتعجب السائح من هذا الملك وقدرته العجيبة في تصريف الأمور خاصة أنه لم يكن لهم في بلادهم مثله مع ما بلغوه من الرقي والتمدن فيقول: «فكيف اختصت تلك البلاد بهذه المزية ففضلت بها جميع البرية. مع أن بلادنا بحمد الله تعالى بلاد عمران وتمدّن وحضارة وتفنّن. وقد اخترعنا في هذه السنين من الآلات والأدوات ما لم يكن يخطر ببال أحد ممّن فات حتى كدنا أن نخترع آلة توصل إلى أفواهنا الطعام والشراب، وأن تكتب عنا الكتاب لكيلا تتعب أيدينا اللطيفة من الحركة العنيفة. وكدنا أن نرى بلا عينين، ونسمع بلا أذنين، وأن تخضع لنا الريح والبحر، ببواخر مواخر وأي مخر. فإما أن تكون تلك الصحف كاذبة أو أن الحقائق لم تزل عنا غائبة»[1].

ولا يملك السائح ـ الراوي أمام وفرة هذه المناقب وغرابتها إلا أن يكلف نفسه البحث عنه، لكن دون جدوى، في موسوعة ضمت أسماء الملوك الغابرين والحاضرين، والعلماء، والصالحين، والخيّرين. فيلجأ إلى السفر الذي يوقفه على عادة البخشيش مع سائر الطبقات الاجتماعية التي اضطر إلى مخالطتها مثل صاحب الزورق الذي سيوصله الى البرّ، والحمال وبائع الأحذية، وكل دكان دخله ومكان ارتاده فيصاب بالخيبة من هذا الملك الغريب ويقول: «ألا قاتل الله الإخباريين وما جاؤوا به من الإفك المبين. ما الذي حملهم على هذا التهكم السخيف. والمجاز الكثيف. فهو الذي أتى بي إلى هذه الديار ليغبنني كل مهذار ثرثار، ويتقاضاني البخشيش كلّ ذي شنار. فما هذه الدار وما هذا العار؟»[2].

ولا يكتفي الشدياق بما جرى للسائح من مضايقات البخشيش. فيلاقيه بموسر من معارفه بتلك البلاد ما إن يعلم سبب حزن السائح حتى يقص عليه ما سبّب له البخشيش هو أيضاً من احتياج بعد أن كان صاحب رياش. ذلك أن العادات الاجتماعية اقتضت بسبب سكناه في محلة جديدة أن تهادي زوجته جيرانها الجدد طوال الثلاثة عشر يوماً الأولى من سكناهما. فمن العروس إلى مولود جديد، إلى ختان غلام، إلى ختم ابن الجيران للقرآن، إلى نجاح آخر، إلى امرأة ذهبت إلى الحمام بعد النفاس، إلى أخرى خضبت بالحناء، إلى قدوم أحد الجيران من الحج، إلى

---

(1) ن م: 71.
(2) ن م: 74.

مسافر عاد بعد يأس من رجوعه، إلى آخر أتم بناء مسكن له، إلى مكافأة الخادم.. الخ. ثم تعود به زوجته إلى الدور الأول. وهنا يتخاصم معها فتتهمه بالشحّ. وتدعو له بالويل والثبور، حتى اضطرّ إلى الفرار من المنزل والاستتار عنها.

وتنتقل بنا مشاهد المقامة من متابعة صور البخشيش وطرقه وعاداته في الشارع مع السائح، وفي المنازل والبيوت مع الموسر، إلى صور أخرى منه جرت للموسر نفسه في أجهزة الدولة ومع موظفيها. وفي هذا إشارة إلى أن هذه العادة بل الرذيلة قد عمّت جميع مسالك البلاد ومواطنها، وكلّ أهاليها وزوارها. فيذكر الموسر أنه رصدت له جائزة لقاء خدمة لأحد الأمراء ـ وكأنها تجربة الشدياق نفسه ـ، فلا يجد سبيلاً إلى استخلاصها إلا بعد تردّد طويل ومماطلة أطول من عونِ رئيس الديوان ووكيل الصراف. وهنا يقول للسائح متألماً. «فانظر بالله إلى هذه الأحوال، وإلى هذا الفساد والاختلال، أفيسوغ في البلاد المتمدنة لوكيل صراف ذي بال أن يقول ما عندنا مال، أو أن يتوارى عن طالب الحق ويظل بين الناس معروفاً بالصدق. وما ذلك إلاّ لأجل البخشيش الذي صار في هذا العصر قوام المعيش»[1].

ولا يملك السائح إلاّ أن يتأسّى أمام غرابة ما سمع فيقول مقارناً على عادة الشدياق في المقارنة بين عادات الشرق والغرب: «نحمد الله على فقد هذه العادة من بلادنا. فهي غير معروفة عندنا ولا عند أجدادنا. ولو كان شيء منها معروفاً، لكانت كتاب الأخبار تقبحها. فكان كلّ امرىء عنها مظلوفاً. وهذا هو الفرق بيننا وبين سائر الأمم غير المتمدنة والتي بقيت على الطريقة القديمة المستهجنة وهو أنا نسعى في إزالة ما عندنا من الشر والفساد، وفي إصلاح حال العباد. فإذا رأينا من يتعمّد أذى الناس شنّعنا عليه في الصحف المنشورة والأخبار المأثورة، حتى يسلم الخلق من ضيره، ويكون عبرة لغيره. ولعمري لولا تلك الصحف لتمادى الناس في الشنار ولجّوا في الاستهتار. فكنت تجد القويّ يأكل الضعيف والغني يسترط الفقير، وما كان لحرمة المظلوم من مجير..»[2].

---

(1) ن م: 80.

(2) ن م: 80-81. وظلفه عن الأمر: منعه.

وكما هو واضح فنحن هنا أمام تنويه بدَور الصحف في الإصلاح وردّ المظالم ونقد المفاسد والرذائل. وكأنما الشدياق، وهو صاحب صحيفة، يشير من طرف خفيّ إلى دور صحيفتـه في التقويم والتهـذيب، وأنه لا منـدوحة لمعـاصريـه عن شـرائهـا والاحتفال كل الاحتفال بها.

ولكن ما هي العلة في عادة البخشيش هذه؟

يقول الشدياق على لسان السائح: «إن شرور المتمدنين المترفين أكثر من شرور الهمج الخشنين الظلفين لأن الهمج لا يوثرون البخشيش ديناً ولا يتخذونه لكل أرب أربوناً. فهذه الطريقة المستعملة هنا نصفها من التمدّن ونصفها من عدم التـدين»[1]. وهنا وجه المفارقة فالبخشيش لا وجود له في البلاد الأوروبية المتمدّنة، بينما هـو أو نصفه على الأقل يتـولد في البـلاد الشرقيـة عن التمدن نفسه. فما العلّة يـا ترى؟ إن الشدياق يصمت عن ذلك ويكتفي بإضافة سبب نقص التديّن لا أكثر ولا أقل.

وفي الأخيـر يختم المقامـة في أسلوب وعظي مبـاشـر بـدعـوة «كـل مؤمن صحيـح الإيمان أن يسعى إلى إزالة الظلم والعدوان سواء كان بعمله وطبه أو بلسانه أو بقلبه». وكأنه يلمح الى ذلك الحديث النبوي المعـروف الذي رواه مسلم في صحيحـه «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». ثم يتفارق الصديقان على لعن الظالمين بعد أن يتوادعا على المحبة والصدق.

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أنه ورد في هذه المقامة نقد كثير للتجار وعاداتهم في التحيّـل، وترفيـع الأسعار واستغـلال الشراة، وإشـارات أخرى إلى عـادات الأتـراك ومقارنتها بما هو عند غيرهم في سائر البلدان. وكل هذا يجعل من هذه المقامة ذات مضمون اجتماعي صارخ يشير بقوة إلى التحولات الاجتماعية والأخلاقية في عاصمة الخلافة الإسلامية. وهي تحولات أساسهـا التهافت على المـال، وانعدام الضميـر، وضعف الوازع الديني... الخ.

وإذا انتقلنا من التحليل الموضوعي للمقامة الشدياقية إلى خصائصها الفنية نرى

---

(1) ن م: 81.

أن الراوي هو الذي يمسح فضاء المقامة ويتحرك في أغلب أجزائها حتى ليكاد يكون هو البطل. أما الفارياق فهو الذي تنحلّ أزمة المقامة على يديه بما له من قول فصل، وسداد رأي، واطلاع واسع. ومع ذلك فدوره لا يظهر إلا في الآخر. وكأن كلّ ما يسبق من المقامة هو تمهيد لذلك الدور الضئيل حضوراً لكنه أساسي موضوعاً، بل إننا نجده أحياناً لا يظهر إلا ليقول قصيدة فيها الجواب الشافي، أو أنه لا يظهر أبداً، ويكتفي بإرسال رأيه في رسالة كما لوحظ في المقامة الرابعة. وهذا هو المعنى الحقيقي للبطولة التي يجسمها الفارياق فهي تكمن في أهمية الحركة لا في مجالها واتساعها.

ولا يختلف هذا البناء الفني في المقامات الأربع عنه في المقامة البخشيشية إلا في أن الراوي هو نفسه القائم بالأحداث، ويشاركه في قسمها الثاني شخصية الموسر الذي تولى بدل الراوي سرد ما وقع له في مشهدين حتى لنكاد نقول إن هذه المقامة تحتلّ حيّز ثلاث مقامات، وإن كانت كلها تخدم نفس الغرض والخاتمة.

ومن الخصائص أيضاً اشتمالها على عناصر قصصية. فالمقامة الأولى يمكن اعتبارها من المقامات المهتمة بتحليل النفسيات، «وتظهر براعة الشدياق في هذه المقامة في رسم شخصيات المطران والمعلم والشاعر والكاتب والفارياق بلمسات سريعة تضع أمام القارىء صورة واضحة لكل منهم كما تظهر في سخريته اللاذعة منها»[1].

وفي المقامة الثالثة نجد المشاهد التمثيلية المعبرة عن الخوالج النفسية والفكرية من خلال استعراض ما فيها من آراء، كما نجدها حافلة بالسرد والحركة والتصوير والتشويق لذلك اعتبرت من «أروع مقاماته، والعنصر القصصي فيها واضح قوي»[2].

وأما المقامتان الثانية والرابعة فهما لا تبلغان ما بلغته السابقتان في الإثارة والحيوية والتحليل. ولعله لهذا السبب اعتبرت الرابعة بأنها «بحث في الزواج والعزوبية»[3]. وهو حكم يصدق كثيراً على الثانية كذلك.

---

(1) نجم. القصة. . . : 248. (2) ن م. (3) ن م: 249.

وإذا انتقلنا الى البخشيشية وجدناها تحتوي هي أيضاً على عناصر قصصية واضحة. فمن المشاهد إلى التمثيل والتحليل لنفسيات عديدة طغى عليها حب المال حتى أراقت ماء الوجه والكرامة بالتذلّل واللجاجة والتحيّل والكذب والخداع. . . الخ.

والواقع أن هذه المقامة تذكرنا بالمقامة المضيرية لبديع الزمان الهمذاني إذ نجد في تنقل المشاهد والأحداث عند التاجر في المضيرية، وعند السائح ثم الموسر في البخشيشية شبهاً كبيراً، بل نجد في لعن أبي الفتح الاسكندري للمضيرة اتفاقاً مع لعن السائح للبخشيش. وكذلك في قيام كليهما حول موضوع واحد هو المضيرة في المضيرية، والبخشيش في البخشيشية. كما نجد ذلك الشبه في خلوّهما من الشعر آخر المقامة خلافاً لنسج الطريقة المقامية القديمة، وكذلك في اتحاد دَوري الراوي والبطل في كليهما.

وكان السجع - وهو الخاصية الأولى لفن المقامة - غير ملتزم في كل الحالات في المقامة الشدياقية. ومن ثم كان خفيف الوقع على الأذن، جمله قصيرة، إلا في ما ندر، نابضة يتخللها الترادف والزخرف البديعي، لكن في غير إكثار مملّ حتى لا يكاد كلّ ذلك يلحظ فيها، خاصة في البخشيشية. ولهذا السبب قيل إن الشدياق «كان أقلّ براعة وحذقاً في تصميم المقامة، وفي استخدام فنون البديع والبيان»[1] من الهمذاني والحريري، وما ذلك إلا لأنه كان يكره هذه الزخارف على أنه أشاع في مقاماته بدل ذلك روحه الفكهة «ومزجها بنزعته المجونية، ومن هنا وصف بأنه كان مبتدعاً في أسلوب المقامات الساخرة ومتفرداً به»[2].

على أن أعظم ميزة امتاز بها الشدياق في مقاماته دون مقاميي عصره تتجسّم في إخضاعها لروح العصر وللموضوعات الاجتماعية والنهضية في أدب القرن التاسع عشر، والعدول بها عن طور التقليد كما فعل ناصيف اليازجي الذي كان دون الشدياق

---

(1) خلف الله. أحمد فارس: 171.

(2) عوض. تاريخ الفكر المصري: 215/2.

نضجاً في مجمع البحرين إلى طور آخر فيه من التجديد ما يعدّ تطويراً لفن المقامة العربية. وهكذا «كانت طرافة الشدياق أوضح خصوصاً في نقده الديني والاجتماعي ومحاولته تحطيم شكل المقامة»[1]. ولكن ألا يصح القول أن الشدياق بهذا التحطيم يكون قد جنى على فن المقامة وجعله يقترب شيئاً فشيئاً من فن القصة القصيرة ليذوب فيها ذوباناً. ولعلّ هذا ما جعله ينزع إلى الكتابة في هذا الفن كما سنرى فيما يلي.

II ـ الشدياق كاتب القصة القصيرة

لم يكتب الشدياق القصة القصيرة على غرار ما نراه اليوم لدى قصاصينا كما قد يتبادر إلى ذهن القارىء. وكلّ ما قام به في هذا الميدان تمثل في المظاهر الثلاثة التالية:

1 ـ ترجمة وتلخيص بعض القصص الأجنبية نذكر منها حكاية بوكاتشيو الإيطالي صاحب كتاب الديكاميرون، وهي الحكاية التاسعة من اليوم السابع ذات العنوان «**قطاف الإجاص**». وموضوعها هو ذلك الموضوع المحبب إلى الشدياق وهو خيانة المرأة لزوجها مهما أوتي من الجاه والغنى، واستغلال جمالها وقوة فهمها وذكائها للتحيّل عليه إلى حدّ ارتكاب الخيانة أمام عينيه دون خوف من بأسه وانتقامه[2].

كما نذكر حكاية أخرى نقلها من رحلة أحد السواح الانكليز كان قد حدثه بها في رحلته سلطان من أحفاد جنكيز خان هو رئيس لإحدى القبائل في أطراف الصين. وموضوعها يدور حول التضحيات والأهوال التي يلاقيها العاشقان الفاران بحبهما من القيود الاجتماعية والعوائق العائلية، ولكنهما وقد أشرفا على قطف ثمار هذا الحب العارم يفجع العاشق بافتراس حيوان لحبيبته. وكأن القصة هي تعبير عن ذوق ذلك العصر وتفكيره في أنه لا سبيل إلى معاندة القضاء والقدر[3].. الخ.

---

(1) المرزوقي، رياض تطور المقامة في الأدب العربي ضمن كتاب: قضايا الأدب العربي (تونس. مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والاجتماعية 1978): 311.

(2) كنز الرغائب: 1/27-34، وانظر بوكاتشيو. الديكاميرون (بالفرنسية): 481.

(3) انظر هذه القصة في نفس المصدر: 34-37.

ومن حكاياته كذلك التي ترجمها عن «بعض جرنالات نيويورك بأميركا حكاية مضحكة عن واحد من الزنج المعتوقين قال: إني من الأشياء الممنوع جلبها لكنني ذو عقل وحرية. كذا قال مستر لنكولن وكذا طبع في الجرنال بأحرف كبيرة»[1]. ولكنه في بحثه عن حريته يقع في أوهام من حقيقة فهمه لها، كما يتعرض إلى احتقار كبير لذلك الفهم الساذج، فيعود إلى بلاده بالجنوب قانعاً بعيشه ومصيره وهو يردّد: «يا لك من حرية جلبت عليّ حزن يعقوب وصبر أيوب».

والطريقة الغالبة على هذا النوع من القصص من خلال النماذج الثلاثة هي التلخيص والسرد الحكائي، ولا شك في أن النزعة الصحفية واسترضاء القارىء بتقديم مثل هذا النوع من القصص الغرامي المغالي في الأحداث واضحان كلّ الوضوح. كما يمكن أن نستشف منها إحساس الشدياق بدور الفن القصصي في النهضة الأدبية العربية، وبافتقار الأدب العربي إلى هذا الفن في أصوله الحديثة.

2 ـ الفصول التي نشرها بالجوائب بعنوان «جمل أدبية». وهي في الحقيقة مقالات يبدؤها بهذه الجملة: «من الناس من. .» أو بقوله: «من. .» دُون ذكر (من الناس). وقد قدم فيها للقارىء بعض النماذج البشرية ورسمها بأسلوب حيّ رشيق كما قال محمد يوسف نجم[2]، وقال أيضاً: إن «هذه النماذج تعدّ خطوة نحو خلق الشخصيات القصصية الحية»[3].

وهذه القصص هي في الحقيقة أشبه ما تكون بالأمثال خاصة عندما يختم بعضها بمثل هذه العبارات: «فهذا مثل العالم الذي يقصد بعلمه نفع نفسه وضر غيره. والله يهدي من يشاء»[4] أو بمثل قوله في أخرى: «فهذه صفة العالم المعجب بنفسه سواء كان علمه مقصوراً على فن واحد أو فنون متعددة. فخير منه الجاهل المتواضع والغرّ الموادع . والله يهدي من يشاء»[5].

ويغلب على هذه النماذج تحليل النفس البشرية واستبطانها والتعمق فيها من

(1) ن م: 67-70.
(2) نجم. القصة في الأدب العربي الحديث: 246-247.
(3) ن م: 247.
(4) كنز الرغائب: 208/1.
(5) ن م: 234.

حيث طبائعها وسلوكها. يصوّرها تصويراً ناقداً هادفاً به إلى التوعية والإصلاح خاصة عندما يختمها بالجمل الدعائية كالهداية ووجوب الاعتبار والاتعاظ.. . الخ.

3 ـ أما المظهر الثالث ـ وهو الأهم ـ فيتمثل في فصول قصصية من كتابه الساق على الساق، هذه الفصول التي عدّها محمد يوسف نجم قصصاً بحق في قوله: «وفي الساق فصول يكاد يكون كلّ واحد منها نواة طيبة لأقصوصة فنية، منها «في انتكاسة خافية وعمامة واقية» (الكتاب الأول ـ الفصل الثاني) وفي «شرور وطنبور» (ك 1 ف4)، و«في طعام والتهام» (كـ 1 فـ6)، و«في حمار نهاق وسفر وإخفاق» (ك 1 ف 7) و «في إغضاب شوافن وإنشاب براثن» (ك 1 ف 10)، و «في قصة قسيس» (ك 1 ف 15)[1]» . ويمكننا أن نضيف إلى هذه المجموعة «في طبيب» (ك 2 ـ ف 10)،و «في دائرة هذا الكون ومركز هذا الكتاب » (ك 2ـ ف 19)، و «في العشق والزواج» (ك 3 ف 2)، و «في الأحلام» (ك 3 ف 8)، و «في الحلم الثاني» (ك 3 ف 9)، و «في الحلم الثالث (ك 3 ف 10). ويطول بنا التعداد لو حاولنا إحصاء كل القصص في كتاب الساق حتى ليمكن القول بأن أغلب الفصول هي قصص قصيرة. وقد أشار إلى ذلك بعض النقاد من أنه «لا بدّ من القول أن كتاب الساق على الساق هو مجموعة قصص»[2]. ثم ينعت القصة الشدياقية بأنها «أكثر من قصة قصيرة وأقل من قصة طويلة»[3]. ولا شك أن في هذا النعت توسعة في إطلاق المصطلح كان الشدياق هو السبب فيه لأنه لم يلتزم حال كتابته للساق بالقواعد الفنية المعروفة في كتابة القصص، وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يكن يفكر فيما يبدو في القصة القصيرة بشروطها وفنياتها المعروفة.

وإذا تناولنا القصص المذكورة وجدنا منها ما هو من قصص الحادثة، وأخرى قصص الشخصية. ومنها ما هو رمزي، ومنها ما هو هزلي ساخر مثل التي صور فيها الأمير حيدر الشهابي أو بعير بيعر كما سماه، والمطران التتونجي. . الخ. وإذا تناولناها من حيث الموضوع وجدناها اجتماعية آناً، دينية آناً آخر، وأدبية ثالثاً. . الخ.

ومن الملاحظ أن ليس كل ما يرد في هذه القصص أو الفصول على الأصح هو

---

(1) نجم.ن م: 246.

(2) داية، جان. مجلة فكر: 195.

(3) ن م: 202.

من جوهر القصة، إذ نجد فيها ملاحق لغوية، وتفسيرية، ووعظية، وغير ذلك. وهذا يعني أنه لا بد للحصول على القصة من تشذيب الفصل أحياناً وإخراجه إخراجاً جديداً متكاملاً. وكل هذا يلزّنا الى القول مع محمد يوسف نجم بأن هذه الفصول «تعد بحق فصولاً قصصية لولا ما فيها من الصنعة اللغوية والاستطراد الذي يفسد السرد ويذهب بوحدة التأثير»[1].

ولمزيد من الإقناع نأخذ مثلاً الفصل العاشر من الكتاب الثاني. فهذا الفصل ذو العنوان «في طبيب»[2] هو قصة مكتملة الشروط تقريباً تناولت بالنقد الصارخ والخفي أطباء ذاك الزمان، وكل زمان، في معالجة مرضاهم «بالخرص والتخمين، فما يهتدون إلى العلة والمعلول إلا بعد أن تبلغ الروح الحلقوم فيجربون مرة دواء ومرة أخرى غيره».

ويرسم لنا الشدياق شخصية هذا الطبيب الأجنبي، وهو طبيب أحد أمراء مصر، رسماً بديعاً قوامه السخر الخفيّ والنقد والتحليل النفسي من خلال حركاته وأقواله المعبرة عن الجهل والتظاهر الكاذب فيقول: «ثم ما عتم الخادم أن جاء به وهو أشدّ مني مرضاً ونحولاً. فالظاهر أنه لم يكن له شغل حتى يخرجه من داره. فلما أن دخل جسّ نبضي ونظر إلى لساني. ثم زوّى ما بين حاجبيه وأطرق إلى الأرض وهو يهمس أي يحدث نفسه. ثم رفع رأسه وقال لخادمي: هات الطست. قلت: ما تريد أن تفعل وأنا صاحب جثتي أفلا تشاوني؟ قال: إنه الفصد أو الرمس. قلت: هداك الله يا شيخ. إنها أكلة برغل مع اللحم مما تسميه الناس كبيبة. قال: أنا أعرف ذلك أنا أعرف، إنكم يا أهل الشام كلكم تموتون بهذه الكبة. فقد شيعت بها حين كنت في بلادكم أكثر من مئة جنازة. نعم هي الكبة. قلت: في عجانك إن شاء الله. قال: لا تدخل الكبة في عجيني مطلقاً. فالتفتُّ إلى الأمير وضحكت، فظهر لي أنه هو أيضاً لم يفهم. وفي الاختصار فإنه ما زال هو والأمير يخطئان رأيي حتى استسلمت للهلكة ومددت يدي. فأعمل فيها مبضعه إعمال السكين في بطيخة فخرج الدم متبعقاً حتى دخل في عينيه، فأطلق يدي وذهب ليغسل وجهه. ثم جاء بعد هنيهة وقد غُشِيَ

---

(1) نجم: ن م: 246.

(2) الساق: 258-261.

عليّ فتداركني خادمي بماء الزهر وغيره، والأمير ناظر إلى دخان تبغه، والطبيب يُسَارّهُ. فلما أفقت ربط يدي وخرج مع الأمير وقالا: احترز لنفسك فإنا نعودك عن قريب. فقلت: لا أعادكما الله».

وبعد أن يتردد عليه ثلاثة أيام ويأتيه في كل منها بعلاج جديد هو كاره له حتّى كاد يسفره عن هذه الدنيا، يطرد المريض طبيبه، وتكون الخاتمة على هذا النحو: «ثم لم يلبث أن بعث إلي برقعة الحساب، وتقاضاني فيه خمسمائة قرش. فإنه زعم أن عنده ناساً في الريف من الفلاحين يجمعون له تلك الأعشاب مع أنها مما ينبت على حيطان ديار القاهرة. وما كفاه ذلك حتى توعّدني بأني إذا تأخرت عن قضائه كما تأخرت عن الفصد الثاني يرفع القضية إلى ديوان قنصله فنقدته المبلغ المذكور بتمامه. وقلت: لا بارك الله في الساعة التي أرتنا وجوه العجم وأدبارهم».

ففي هذه الخاتمة تلميح بليغ يتمثل في سيطرة الأجانب على مهنة الطب في البلاد العربية بالرغم من جهلهم الفاضح، وفي ابتزازهم لأموال الناس باطلاً، وفي الامتيازات التي يحظى بها الأجانب حتى كاد يشكوه لقنصليته، ولولا دفعه ما طلب لأصبحت القضية بين دولتين لا بين طبيب ومريض.

وقد نجح الشدياق في حبك قصته والتمهيد للحظة التنوير هذه كما نجح في حمل القارىء على التفكير في الموضوع بجدية حتى لا يكون عرضة هو نفسه يوماً ما لما تعرض له هذا المريض، وكذلك نجح في إثارة ضحك القارىء، وفي النقمة على هذا الطبيب الانتهازي، وكم هي معبرة عن السخط والغيظ تلك الجملة الأخيرة: «لا بارك الله في الساعة التي أرتنا وجوه العجم وأدبارهم» والتي توجز الواقع السياسي والعلمي في البلاد العربية أبلغ إيجاز.

وأخيراً وبناء على هذه القصة ومثيلات لها في فصول أخرى من الكتاب نتجاسر على القول بأن الشدياق هو كاتب قصة قصيرة وأنه «اقترب إلى أحدث الأساليب في يومنا هذا»[1] أو كاد. ولا شك في أن الأدب العربي كان سيغنم أكثر لو قصد الشدياق

(1) داية. مجلة فكر: 202.

إلى معالجة هذا الفن قصداً، ولكن يظهر أنه لو لم تكن هناك دواع خاصة أدّت إلى كتابة الساق لما كان للأدب العربي هذه النماذج التي أصبحت لنا مصدر درس واعتزاز بأنها أبرز محاولات قصصية في أوائل عصر النهضة العربية ومن أولها كذلك.

III ـ الشدياق كاتب السيرة الذاتية والرواية

1 ـ الساق على الساق والجنس الأدبي:

يعتبر كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق من أبرز إسهامات الشدياق في الفن القصصي. وهو بشكله الذي وصل إلينا سيرة ذاتية، ولكن يمكن اعتباره لما اشتمل عليه من عناصر قصصية من جنس الرواية، فكيف تأتّى هذا المزج بين الجنسين؟

أما إنه سيرة ذاتية فهذا واضح كل الوضوح من وعي الشدياق بأنه إنما كان يكتب سيرة ذاتية حقاً، ويتجلّى ذلك من سياق الكتاب ومن الإشارات التي وردت في عديد المواطن منه، وعلى الخصوص في قوله عنه من حيث هو راو لسيرة بطله الفارياق: «أنا العبد الحقير كاتب سيرته»[1]. كما يوحي عنوانه، الساق على الساق فيما هو الفارياق، بأنه ترجمة لحياة الفارياق وتعريف بمختلف المراحل التي مرّ بها من وقت ولادته إلى ما قبل مغادرته لأوروبا بقليل.

وأما إنه رواية فلأن هذا الفن لا يتنافى مع نهج السيرة الذاتية خاصة مع إسباغ اسم خاص على البطل هو الفارياق، واستعمال ضمير الغائب مما يوحي بالتغاير بين البطل والمؤلف، وظهور المؤلف بموقف الراوي المتجرّد. وقد طبق هذا المنهج قبل الشدياق كثيرون إذْ أتاحت لهم كتابة سيرهم الذاتية على الأسلوب الروائي التحرّر من قيود الوثائق وجفاف الارتباط بالواقع الجامد، ورتابة التسلسل التاريخي، فوجدوا المجال فسيحاً للتعبير عن كل ما يعنّ لهم بحريّة وانطلاق.

وقد أدرك بعض النقاد هذا المزج بين السيرة الذاتية والرواية في الساق على

(1) الساق: 474.

الساق نذكر منهم مارون عبود الذي قال: «لا أعلم لماذا يعجبني هذا الرجل؟ فإذا قرأت فارياقه أنكرت أن يكون سيرة حياة، فهو عندي قصة رائعة لا بل أروع القصص، وهل نكتب غير قصتنا حين نكتب قصة غيرنا؟ ماذا كان يقصد حين جرّد من نفسه شخصاً سماه الفارياق فكتب قصته بلسانه؟ أيّ فنّ أراد؟ وأيّ إحساس أحسّ حتى فعل هذا؟»[1].

وقد يعترض على هذه النظرة بما في الساق من فصول تبدو مستقلة شكلاً ومضموناً عن اللحمة الروائية مثل المقامات أو الاستطرادات اللغوية، ولكن إذا علمنا أن هذه الاستطرادات قصد إليها الشدياق قصداً، وأن تلك المقامات هي من صميم السيرة الذاتية والأحداث الروائية لكن بشكل مغاير للشكل العام، فإننا لا يمكن أن نعد كلّ ذلك خارجاً عن التصميم العام للرواية.

وهكذا يتضح لنا أن الساق إنما هو سيرة ذاتية ورواية في آن واحد. وإن كان أقرب إلى الجنس الأول وبهذا عرف لدى الدارسين، فلا يضيره أن يعدّ من الجنس الثاني أيضاً. فلم لا نُعِدّه إذن، وباختصار، من جنس الرواية الذاتية؟

2 ـ بنية الساق:

ينبني كتاب الساق على تنبيه من المؤلف، وفاتحة للكتاب جاءت في قصيد طويل عويص، وعلى كتب أربعة بكلّ منها عشرون فصلاً تتفاوت طولاً وقصراً، الثالث عشر منها هو مقامة كنا حللنا جميعها فيما مضى. وقد أضاف إليها مجموعة من القصائد المتنوعة الأغراض أي أن إدراجها في الكتاب يُعدّ تكملة وتوضيحاً لأحداث مرت في حياته، كما أضاف إلى كل ذلك فصلاً نقدياً تعقب فيه أغلاط المستشرقين وأخطاءهم في تحقيق الكتب العربية وطرق تدريسهم للعربية في معاهد باريس وكلياتها.

وفيما يتعلق بمضمون الساق يحدّد لنا الشدياق في الفصل الأول من الكتاب الأول الموضوع الرئيس لكتابه فيقول بأنه «موضوع على قصّ أخباره (أي الفارياق)

---

(1) عبود، صقر لبنان: 129.

وعلم أحواله»، لكنه استثنى من ذلك «التغيير الذي عرض له عن جهد المعيشة وسوء الحال ومقاساة الأسفار ومخالطة الأجانب والاحتكال. وعلى الخصوص من تلفيع الشيب. والمجاوزة من حدّ الشباب إلى سن الكهولة»[1]. وتمتد هذه الفترة من ولادة الفارياق الى سنة 1855 تاريخ طبع الساق، وبهذا تكون سيرة الفارياق ناقصة لانها تناولت نصف قرن من حياة بطلها لا كل حياته التي ستكون بقيتها محور جزء ثان لم يؤلف حسب ما نعرف .

وإذا تجاوزنا الموضوع فإننا نجد الشدياق ينص على أنه قد صاغ كل ذلك في مظهرين يصح أن نعتبرهما من جوهر موضوعات الكتاب لتواتر كلماتهما وما اشتق منهما في كل فصوله: وهما اللغة والمرأة اللذان أشار إليهما في قوله: «إن جميع ما أودعته في هذا الكتاب فإنما هو مبني على أمرين: أحدهما إبراز غرائب اللغة ونوادرها فيندرج تحت جنس الغريب نوع المترادف والمتجانس وقد ضمنت منهما هنا أشهر ما تلزم معرفته وأهم ما تمسّ الحاجة إليه عن نمط بديع. ولو ذكر على أسلوب كتب اللغة مقتضباً على العلائق لجاء مملاً. وقد راعيت سرده مرة على ترتيب حروف المعجم ومرة نسقته بفقر مسجعة وعبارات مرصّعة. . والأمر الثاني ذكر محامد النساء ومذامّهن. فمن هذه المحامد ترقّي المرأة في الدراية والمعارف بحسب اختلاف الأحوال عليها كما يظهر مما أثرت عن الفارياقية. . . ومن تلك المحامد أيضاً حركات النساء الشائقة وضروب محاسنهن المتنوعة التي لم يتصوّر منها شيء إلا وذكرته في هذا الكتاب، لا بل قد أودعته أيضاً معظم خواطرهن وأفكارهن وكل ما اختص بهن»[2].

ولكنه لا يمضي كثيراً في تتبع مذام النساء إذ هو يخشى غضبهن عليه فيقول: «ولولا أني خشيت غيظ الحسان عليّ لكنت ذكرت كثيراً من مكايدهن وحيلهن ومحالهن. لكني إنما قصدت بتأليفه التقرب إليهن وترضّيهن به. . »[3]. ومن هنا فهو يخشى بالإكثار من المذامّ أن ينصرفن عن كتابه، بل هو يدعوهن إلى الاحتفال به

(1) الساق: 83 واحتكل عليه الأمر: أشكل والتبس ويقال أيضاً: احتكل فلان: تعلم العجمية بعد العربية.
(2) الساق: 65-67.
(3) ن م: 81.

وقراءته ليستفدن بما ضمنه فيه. قال: «فإذا قدر الله بلوغ هذا الخبر المطرب سماع إحدى سيداتي هؤلاء الجميلات، وسرّت به وفرحت ورقصت ومرحت، رجوت منها وأنا باسط يد الضراعة أن تبلغه أيضاً مسامع جارتها. وأملت من هذه أيضاً أن تطالع به صاحبتها حتى لا يمضي أسبوع واحد إلّا ويكون خبر الكاتب قد ذاع في المدينة كلها. وكفاني ذلك جزاء على تعبي الذي تكلفته من أجلهن»[1].

على أنه لا ينبغي أن نغفل مفهوماً آخر انبنى عليه الساق بالرغم من أن مؤلفه لم يذكره مع اللغة والمرأة. ونعني به التعريض برجال الدين وفضح زيفهم وتسلطهم على أتباعهم.

ولا يسع المرء بعد هذا إلا أن يتساءل لماذا بنى الشدياق سيرته على هذه الموضوعات التي هي بعيدة عن فن السيرة الذاتية.

وللجواب عن ذلك لا بد أن نضع في الاعتبار ملابسات أخرى عدا دواعي تأليف سيرته الذاتية منها:

- إن وراء موضوع اللغة تكمن حادثة كيد المطران التونجي للشدياق لدى جمعية المعارف المسيحية لحرمانه من ترجمة الكتاب المقدّس، وكذلك جهل المستشرقين الذين حرموه من التدريس في المعاهد الانكليزية والفرنسية فأجبروه بذلك على البطالة واليأس من أوروبا بعد أن عدّها محط مناه وغاية حلمه. وما يؤيد هذا إدراجه آخر كتابه ذنباً له حيث انتقد فيه «أغلاط الرؤوس العظام الأساتيذ الكرام مدرسي اللغات العربية في مدارس باريس».

- وتكمن وراء اهتمامه بالمرأة حادثة خيانة زوجته التي هزته هزاً عنيفاً بصورة لا تضاهيها - كما يقول عماد الصلح - إلا حادثة أخيه أسعد. وقد رأينا أن البحث في خيانة المرأة قد تردّد على قلمه في مظان متعددة من الكتاب.

- كما يكمن وراء هذا الاهتمام بالمرأة عشقه الفريد لها حتى صارت ملهمته الأولى كما نصّ عليه في قوله: «ألا وليعلمن أني لو استطعت أن أكتب مديحهن

---

(1) نفس المصدر: 82.

بجميع أصابعي وأنطق به بكل من جوارحي، لما وفى ذلك بمحاسنهن، فكم لهن عليّ من الفضل حين بدون في أفخر الحلل ومسن بأحسن الحلي، ونظرن إليّ شافنات، حتى أبت إلى حفشي وأنا أتعثر بأفكاري وخواطري فما كادت يدي تصل إلى القلم إلا وقد تدفّقت عليه المعاني وساحت على القرطاس فأورثنني بين الناس ذكراً وفخراً، ورفعن قدري على قدر ذوي البطالة والفراغ . . »[1].

وكان هذا العشق كذلك هو الذي أدّاه إلى أن يفعل ما كان فعله صاحب القاموس في أنه لم يغادر وصفاً في النساء إلا ذكره فيه. وذلك بأن جمع «هذه اللآليء في مؤلف واحد منتسق لتكون أعلق بالذهن وأرسخ في الذكر»[2].

ـ وكان وراء اهتمامه بالقضية الدينية حادثة أخيه أسعد كما قلنا، وكذلك ما كاد يتعرض له هو من مصير مشابه لو لم يتداركه المبشر برد بتهريبه إلى مصر .

تلك هي أهم الموضوعات الرئيسة للكتاب ولو تمعنا فيه أكثر لوجدناه أغزر وأوفى وأشمل من مجرد هذه الموضوعات الثلاثة. فهو خليط ممتع من الأدب والفلسفة والعلوم والسياسة والاجتماع والتربية والأخلاق . . . الخ . هو دراسة لنفسية الإنسان رجلاً كان أو امرأة، وتعمق فكري للحياة والكون والخير والشر، ونقد جريء للسلوك والعيوب والمفاسد. هو باختصار معرض حياة وعلم وفن وتمثيل قوي لتعريف قديم في أن الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف.

إن كل هذه الموضوعات التي تبدو جلية للعيان في الكتاب حتى كادت تطغى على فنه الأصلي أي سيرة الفارياق يمكن أن ننظر إليها من موضوع آخر هو موضوع الحرية والإنسان، وكما يقول عماد الصلح «فهو في أي قالب كتب وأي موضوع عالج فليس له سوى هدف واحد هو حريته أي حرية الإنسان»[3].

وهكذا تكون الموضوعات التي يراها الناس دخيلة على الساق هي من صميمه. فهي تعبير متعدّد عن التمرد الذي لم يجد له متنفساً في الواقع إلا بالكتابة عنه وحسب

---

(1) الساق: 82.

(2) ن م: 81.

(3) الصلح: 171.

المنهج الذي بدا له أوفق من غيره في إسماع صوته المخنوق إلى مسامع الناس الذين لم يقدروا فيه عملاً ولا نبوغاً ولا رأياً ولا عقيدة.

ومهما قلنا عن موضوعات الساق غزارة وتنوعاً فإنه مرجع وثائقي دقيق لعصر مضى. وتنبؤ لعصر مشرق سيجيء... ثم هو بعد ذلك أصدق ممثل لصاحبه، فهو خلاصة كتبه وعصارتها، لما كان قبلها أو جاء بعدها. فلجميعها نجد حضورا فيه شكلاً أو مضموناً. اللغة والدين والنهضة والنقد والشعر والمقامة والمقالة والقصة والسيرة الذاتية والرحلة والترسل وأنواع البديع والمجون والتهكم والسخرية.. الخ. فلا غرابة إذن أن يحوز هذا الكتاب الشهرة التي لم يحزها أي كتاب آخر من كتب الشدياق. فأدب الشدياق قد جمع في هذا الكتاب، وبالمقابل فقد صور هذا الكتاب كل أدب الشدياق. ولأجل هذا تناقل الباحثون إعجابهم به لولا ما فيه من مجون وإحماض. ذلك «أن ما تضمنه الكتاب من إشارات تاريخية ومعلومات اجتماعية وثقافية ومواقف من القضايا المطروحة آنذاك في لبنان وخارجه تجعل منه طرفة لا شبيه لها في الأدب العربي القديم والحديث، ويسمو بصاحبها إلى مستوى كبار الأدباء في عصره»[1].

على أن الشدياق يعتبر أن ما ورد في كتابه من لغة وأحاديث عن المرأة كاف ليتبوّأ به مكانة رفيعة لدى القارىء. وفي ذلك قال: «ولعمري لو لم يكن من منافع لقبوله وإجرائه عند الأدباء وعندكم أنتم أيضاً (يقصد ناقديه) مجرى كتب الأدب سوى سرد ألفاظ كثيرة من المترادف لكفى. بل فيه من ذكر الجمال وأهله أدام الله عزّهن ما يوجب إعظامه وتقريظ مؤلفه حيّا، ثم تأبينه بعد مفارقته إياهن برغم أنفه»[2].

ونحن نكتفي بهذا القدر من التعريف بمحتوى الساق ومضمونه وإن كنا نحس بأننا لم نعطه حقه كاملاً لأن البحث في عدد من قضاياه الهامة سيمر بنا في الكتاب الثالث الخاص بمظاهر النهضة التي شغلت بال الشدياق من حيث هو ممثل رائد للنهضة العربية في القرن التاسع عشر.

---

(1) عبد النور، جبور. المعجم الأدبي: 494.

(2) الساق: 78-79.

3 ـ العناصر القصصية في الساق:

وصلنا أول هذه الفقرة إلى أن الساق هو من الجنس القصصي، سيرة ذاتية كان أو رواية، فإلى أيّ مدى يستجيب هذا المؤلف إلى شروط الجنس القصصي ؟

والحقيقة أن قارىء الساق لا يملك إلا أن يقرّ بوجود تلك الشروط، وإنْ بمستوى متفاوت عما نعرفه اليوم منها .

فإذا أخذنا **السرد** مثلاً وجدنا الساق يشتمل على حركية وتتابع من شأنهما أن يدخلا على الأفعال والأحداث تحوّلاً وتغيّراً عبر الزمان في شكل حلقات متجددة تدفع بقصصية كتاب الساق إلى التطور والتقدم.

ويشتمل الساق كذلك على عنصر **الوصف**، وهو، كما هو معروف لدى النقاد، لا يخص الأفعال والأحداث، وإنما الأشخاص والأشياء أيضاً فيسبغ عليها بوسائله البيانية كالتشبيه والاستعارة، والنحوية كالمتمّمات، والتوسعية كالنعت والتوكيد والحال والإضافة وغيرها ما يجعلها حية في ذهن القارىء حافلة بشتى الصور والانفعالات.

وإذا انتقلنا إلى العنصر القصصي الآخر وهو **الحوار** وجدنا الساق لا يحتاج إلى تأكيد لإثبات هذا العنصر فيه. فقد حفل بحوارات بين الشخوص تفاوتت طولاً وقصراً حسب ما يقتضيه الحال اتخذ منها المؤلف وسيلة لإبراز آرائه في مختلف شواغل الحياة وخاصة في أداء أفكاره في النهضة، وتصوير اهتماماته العاطفية والمادية التي صاغها في أسلوب جادّ تارة، هازل ساخر تارة أخرى.

وكانت شخوص الشدياق في الساق عديدة منها ما هو رئيس كالفارياق والفارياقية، ومنها ما هو ثانوي وهو كثير العدد وقد تعاونت هذه الشخصيات على تجسيم الأقوال والأفعال والأحداث لأداء ما قصده الكاتب من كتابته للساق.

وأبرز الشخصيات الرئيسة **هو الفارياق**، ويمثل الإنسان العربي المثقف الذي خرج من بيئته الشرقية المتخلفة إلى بيئة غربية متقدمة بالمفهوم المتداول. فهي تختلف عنها في كلّ شيء: اللغة والعادات، والنظم، والقوانين، والثقافة، وغير ذلك فعاش مع كل ذلك صراعاً حاداً هو صراع النهضة بمختلف أبعادها وملابساتها.

وتعيش معه زوجته **الفارياقية** ذلك الصراع لكن من وجهة نظرها النسائية فيكون الشدياق أول روائي عربي أدخل العنصر النسائي في الرواية، وسجّل لنا موقفها من حضارة الغرب ونسائه اللاتي اعترفت لهن الفارياقية بمزايا، وودّت لو أن المرأة العربية تتصف بها ، كما أنكرت عليهن صفات أخرى كالتفسخ الأخلاقي وغيره ممّا عملت جهدها على تحذير العربية منها ومن عواقبها الوخيمة عليها وعلى المجتمع الطامح الى النهضة والتقدم .

وهكذا تعاونت عناصر قصصية مختلفة على صبغ كتاب الساق بصبغة قصصية واضحة بالرغم ممّا تخلله في نظر بعض الباحثين من عيوب أوجزها لنا إحسان عباس في قوله بعد أن أظهر محاسنه وقيمته: «ولكن هذا كله غارق في غمار الاستطرادات والمترادفات اللغوية، وفي السخرية والمجون. وهما من أبرز خصائص الكتاب». وفي قوله: «. . ولكن غرامه باللغة وانقياده لطبيعة المقامة وإسرافه في التورية والتلميحات الجنسية، كل هذه تفسد عليه الاسترسال وتعرقل المتعة في السرد»[1]. على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن بعض هذه العيوب مثل الاستطراد والمجون والسخرية تعد اليوم في منظور النقد الحديث من عناصر أدبية النص الأدبي .

4 ـ الأسلوب :

لا شك أن البحث في أسلوب الساق هو بحث في عوامله أولاً، وفي طوابعه المتميزة التي جعلته فريداً بين الآثار الأدبية العربية كلها ثانياً.

من أول تلك العوامل ذلك **الفيض الفجائي** الذي رافق إبداع الساق حتى إن مدته كما قال الشدياق لم تتجاوز الثلاثة أشهر. وهو ما طبعه **بقوة الأداء والحماس والصراحة والتدفق** الذي انعكس على نوعية جملته ولغته التي أجاد التلاعب بها تلاعباً عجيباً فصبغ الأولى **بالرشاقة والقصر** أحياناً، والثانية **بالحيوية والتوهج والمتانة والجزالة** حتى لتروع القارىء بموسيقاها وأناقتها ونضارتها الدالة على **ذوق فني ممتاز** ورهافة إحساس لولا ما تعمّده فيها من تضمين الحوشي الغريب الذي لم ينل رضا

(1) عباس. فن السيرة: 141.

القارئين والنقاد بالرغم من أن الشدياق قد وظّف ذلك لغايات أسلوبية هي التأكيد والتقوية والتوسعة. . . الخ.

ومن عوامل أسلوبية الساق الحالة النفسية التي كان عليها الشدياق وقت إبداعه له في باريس. وهي حالة تميزت بالغضب والسخط والنقمة على الحياة والأحياء لما كان يعانيه من خصاصة وبؤس وحرمان بالرغم من مسعاه الطويل للحصول على عمل في باريس ومن قبل في إنكلترا. وكان لهذا الإحساس الحاقد إلى جانب ما جبل عليه من طبع ساخر دور كبير في صبغ أسلوب الساق بصبغة تهكمية صارخة حتى عُدّ الشدياق بهذا الكتاب من أبرز كتاب التهكم والسخرية في الأدب العربي.

ومع أن **التهكم** كان سمة الشدياق في أسلوبه إزاء كل ما لم يرض شعوره وتفكيره وذوقه فإن هناك من الشخصيات من نالت النصيب الأوفر من تهكمه مثل الأمير حيدر الشهابي الذي أصبح اسمه عنده بعير بيعر، والمطران اثناسيوس التتونجي الذي نعت كتابه باسم الحكاكة في الركاكة، والمطارنة الذين تحولوا في منظار تهكمه إلى حُمُر الدير وغير هؤلاء كثيرون، أما الموضوعات التي كانت موضوع تهكمه فعديدة هي أيضاً مثل التخلف، والعادات البالية في الشرق والغرب، وكذلك معاملة المرأة وسلوكها هي أيضاً، وغير ذلك من مظاهر الحياة التي لم يكن عنها راضياً.

فمن ألوان تهكمه نذكر هذه اللوحة التي صوّر بها حياة الرهبان في الأديرة من خلال ما لقيه الفارياق فيها من العنت في إحدى الليالي فقال: «ثم إنه لما حان وقت العشاء جاء ذلك الرويهب بصحفة من العدس المطبوخ بالزيت، وبثلاثة أصنج من ذلك الخبز وجعلها بين يدي الفارياق، فجلس للعشاء وتناول رغيفاً ودقّه بالآخر حتى انكسر. فلما التقم أول لقمة نشبت شظية من الخبز في سنّه وكادت تذهب بها. فجعل يسندها ويسدّ موضع الخلل منها بالعدس، ولم يكد يتم العشاء حتى اشتدت حرارة العدس في بدنه فجعل يحك بأظفاره، وببعض قَصَد الرغيف حتى تهشّم جلده. فساءه ذلك جداً وقال: لقد خلخلت هذه الكسرة سني فلأقلعنّ سنّا من أسنان هذا الدير. ثم إنه أعمل فكره في نظم بيتين في العدس تشفياً مما ناله منه جرياً على عادة الشعراء من أنهم يتشفون بعتابهم الدهر مما هم فيه من النحس والقهر والشقاوة والضر. فالتبست عليه لفظة فقام في طلب القاموس. فطرق باب جاره وكان من المتحمّسين في الدين.

فقال له: هل عندك يا سيدي القاموس؟ قال: ما عندنا بالدير جاموس بل ثيران فما حاجتك به الآن؟ فطرق باب آخر وكان أشد منه خشونة. فقال له: هل لك أن تعيرني القاموس ساعة؟ قال: اصبر علي إلى نصف الليل فإن الكابوس لا يأتيني إلا في هذا الوقت. فمضى إلى غيره وأعاد عليه السؤال فقال له: أي شيء هو هذا القاموس يا ماغوص؟ فرجع إلى صومعته وقال: لا بد من نظم البيتين وسأترك محلاً فارغاً للفظة فقال:

أكلت العدس في دير مساء فبت وبي أُكال لا يطاق
فلولا أنني أعملت ظفري لقال الناس..... الفارياق

فلما كان نصف الليل والفارياق نائم إذ بأحد الرهبان يقرع عليه الباب فظن أنه أتاه بالكتاب المطلوب. ففتح له وهو مستبشر بوجدان ضالته. فقال له الراهب: قم إلى الصلاة واقفل الباب واتبعني. فتذكر عند ذلك ما قاله له جاره من أن الكابوس لا يأتيه إلا في نصف الليل فقال في نفسه: لقد صدق الرجل فإن هذا الداعي أشد على النائم من الكابوس. قبحاً لها من ليلة شؤمى. لقد كاد الخبز يقلع سني والعدس منّاني بالحكة. وما كدت الآن أغفو حتى أتاني هذا القارع الأقرع النحس يدعوني إلى الصلاة. أكان أبي راهباً وأمي راهبة أم وجب علي الشكر والصلاة من أجل أكلة عدس ولكن سأصبر إلى الصباح؟»[1].

ففي هذه اللوحة القصصية يتهكم الشدياق من شظف حياة الرهبان وجهلهم وهَوْسِهِم الديني وقد استعمل لذلك التصغير (رويهب)، والإيقاع الصوتي (قاموس - ماغوص، القارع - الأقرع)، والمبالغة (ذلك الخبز - فجعل يسندها ويسد موضع الخلل منها بالعدس، تهشم جلده ، ليلة شؤمى)، والتصوير الكاريكاتوري (ثيران للدلالة على الرهبان)، والتجديف الديني (أكان أبي راهبة وأمي راهبة أم وجب علي الشكر والصلاة من أجل أكلة عدس). . . .

ومن تهكّمه ما صوّر به متعالماً في الإسكندرية قال فيه: «وأضرّ ما لاقيت فيها قيعرقيعار، قدم إليها من بعض البلاد الحميرية وتعرف بجماعة من النصارى فيها،

---

(1) الساق: 135-137.

فصار يدخل ديارهم ويسامرهم. فلما لم يجد عند أحدهم كتاباً أقام نفسه بينهم مقام العالم. فقال: إنه يعرف علم الفاعل والمفعول والجمل، واتخذ له كتباً بعضها من غير ابتداء، وبعضها بغير ختام، وبعضها مخروم أو ممحوّ. فكان إذا خاطبه أحد في شيء عمد إلى بعض هذه الكتب ففتحه ونظر فيه ثم يقول: نعم. إن هذا الشيء هو من الأشياء التي اختلف فيها العلماء، فإن بعض مشايخنا في الديار الحميرية يتهجّاه كذا، وبعضهم في الديار الشامية كذا. ولما يستقر رأيهم عليه فإذا استقر فلا بد من أن يخبروني به. . . . الخ. . .»[1]. فكلمات مثل قيعرقيعار، ولم يجد عندهم كتاباً، ومقام العالم، وعلم الفاعل والمفعول، وبعضها من غير ابتداء وبعضها بغير ختام وبعضها مخروم أو ممحوّ، ومن أن يخبروني به، كلها تحمل صبغة الاحتقار والتهكم.

ومن ألوان تهكمه كذلك ما وصف به منزلة المرأة العربية من خلال ما تقوم به لإرضاء زوجها من أعمال كلها إذلال لشخصيتها حتى لتكاد تتحول إلى مربية لطفل صغير، كثير الطلبات. وقد توصّل إلى كل ذلك بالترادف والتضاد وإطلاق الألفاظ اللغوية على غير ما وضعت له فقال: «فكم ليلة تبيت تداريه فيها وهو يملأ المكان غطيطاً، وجخيفاً ونخيطاً. فهي التي ترضعه وتفطمه، وترشّحه وتسرهده وترعاه وتتعهده، وتوقظه وترقده، وتلعّبه وتلهّيه، وتعلله وتراضيه، وتؤانسه وتسلّيه، وتجالسه وتمنّيه، وتنظفه وتمشطّه، وتمرّضه وتحوّطه، وتمشّيه وتحمله، وتستدرجه وتنقله، وتغسله وتلبسه، وتعطّره وتطوّسه، وتدفئه وتلبئه (ألبأه: أطعمه اللِّبا لأول اللبن)، وتدأدئه وتهدئه (الدأدأة: التحريك والتسكين. والإهداء: التسكين. . . الخ)[2].

ونحن نكتفي بهذه الأمثلة من ألوان التهكم في الساق لأن فصوله حفلت به كثيراً. وقد حقق به الشدياق الانتقام لنفسه من أعدائه وشفاءها مما حصرت به من ألوان القهر والظلم والحرمان. ولعله رمى به كذلك إلى تربية الإنسان وتطهير نفسه من أدران النقائص والرذائل، ودعوة العرب إلى ضرورة تغيير نمط عيشهم المتردّي لدرك مرحلة التقدم. وبهذا المعنى يكون التهكّم عند الشدياق من مظاهر تمرّد الإنسان على كل القوى والمعوقات المعطلة للتطهير والتحرّر والرقي وإرادة الحياة.

---

(1) الساق: 218-219.	(2) ن م: 480.

ولم يكن التهكم هو الإجراء الأسلوبي الوحيد الذي اعتمده الشدياق في كتابه الساق على الساق، ذلك أنه اتخذ أداة أسلوبية أخرى كان لها فيه حضور بارز جداً نعني ذلك الإجراء الذي أطلق عليه هو نفسه اسم **المجون**.

ويتمثل المجون في الساق في تلك الصور المفضوحة العارية، وقصص الخيانات الزوجية، والبغاء، والشذوذ الجنسي، والكلمات البذئية فدلّ بجميعها على ميوله الجنسية العارمة، وعلى ما في طبيعة الإنسان من غرائز جنسية طاغية، وانحراف في السلوك، وارتكاب للرذائل. كل ذلك والشدياق لا يتورع من التماجن حتى على نفسه، وزوجته، ورجال الدين، والأنبياء بلغة مباشرة حيناً، غير مباشرة حيناً آخر.

وكمثال للمجون في الساق نذكر ما قاله عندما أزمع وزوجته السفر من مصر الى مالطة. وكانت حديثة عهد بالزواج حتى خشيت على نفسها من البحر مما اضطره الى استشارة طبيب فقال: «فجيء بالطبيب فلما سمع كلامها ضحك وقال: إنكم يا نصارى الشرق تنذرون النذور للكنائس رجاء أن يمنّ عليكم صاحب الكنيسة بالحبل أو الشفاء من بعض الأمراض. واما نحن فننذر للبحر فإن النساء عندنا حين ييأسن من الحبل يقصدن ظهر هذا الولي، ويلتمسن بركته. فمنهن من ترجع حبلى بفذّ ومنهن من تضع توأمين ولا سيما اذا كان ربّان السفينة ذا رفق بالنساء يطعمهن ما يشتهين. فقال الفارياق في نفسه: اللهم اجعل ربان سفينتنا عنيفاً شرساً نكداً شكساً فظاً عسراً. فلما سمعت ذلك سكن روعها ومالت الى السفر»[1]. ثم يقول: «وقد لطف الله تعالى بأن ألقى القسوة في قلب الربان عليها، فكان إذا سمعها تئنّ من الألم يغضب ويزمجر ويتسخّط على النساء وسفرهن. غير أن بعض الخدمة وكان جميلاً حاول أن ينوب عنه فلم يتم له ذلك لقصر المسافة إذ كانت عبارة عن خمسة أيام. وهي في البر كافية لتصبّي خمس بنات وعشر نساء متزوجات وخمس عشرة أرملة»[2].

وكثيراً ما يمتزج المجون بالتهكم فيتعاونان على إبراز الغرض الأسلوبي إبرازاً أقوى في التصوير والإبلاغ والتأثير. نذكر من هذا القبيل ما حكاه عن القسيس الذي

---

(1) الساق: 424. (2) ن.م: 434.

أوكل إليه بعير بيعر، أي الأمير حيدر، شؤونه في قوله: «وكان هذا القسيس الصالح قد تمكن من حريمه تمكناً لا يباريه فيه النسيم. وألقى عصاه عند إحدى بناته. وكانت ذات وجه وسيم، ومنطق رخيم... إلى آخر القصة[1]. وما قاله عن امرأة كاثوليكية من مالطة أعجبت برجل من البروتستنت استخسرته فيهم فحاولت إغراءه حتى يدخل في مذهبها «إلى أن قالت له إن كنت تتبع طريقنا فإني أمكنك من نفسي ولا أمنع عنك شيئاً. ولكنه اعتذر لها بأعذار، ورجاها أن تكله في اعتقاده إلى نيته، فتأوهت المرأة عند ذلك، وأطرقت وهي تفكر وتحرك رأسها ثم قالت: لا بأس. إنا ليكفينا منك الظاهر كما أفادنيه قسيسي. ثم تعانقا وتعاشقا وجعل يتردّد عليها وعلى الكنيسة معاً»[2].

إن مثل هذه الصور الماجنة لكثيرة في الساق. ولا يملك المرء أمامها إلا أن يحتار من عددها ودرجة إباحيتها. وقد توقع الشدياق مثل هذه الحيرة، بل إنكار هذا المذهب عليه، فدافع عنه في شتى المواطن من كتابه محتجّاً بالعديد من الكتاب الذين ركبوا هذا المنهج الأسلوبي سواء كانوا في الشرق أو الغرب، فهل إن الشدياق بهذا المجون أراد الانتقام لنفسه من شكوك ساورته يوماً ما في وفاء زوجته له لما وجدها لدى عودته من سفر طويل صحبة فتى مالطي، والتظاهر بأنه ليس الوحيد المفجوع في عرضه؟ أو هو تعويض عن حرمان عاطفي عاشه في باريس وقت تأليف الساق بسبب سفر زوجته مع ابنهما عنه؟ أو هو لإبراز زيف الناس وريائهم خاصة رجال الدين عندما يتظاهرون بالطهر والفضيلة في حين أنهم يرتكبون الرذائل خفية؟ أو هو إدانة لحضارة الغرب خاصّة أن المجون قد ارتبط عنده بما ذكره عن الغرب أكثر مما ارتبط بالشرق؟ أو أن الشدياق قد هدف بهذا الأسلوب إلى نوع من التربية الجنسية تعتمد على الصراحة والواقعية ولو بما يخدش الحياء وهو ما ينادى به أنصار الأدب الإباحي؟

قد تكون الإجابة عن كل هذه التساؤلات مجتمعة هي الجواب الصحيح عن سرّ

---

(1) ن.م: 104-105.

(2) الساق: 230-231.

غرام الشدياق بالمجون. ولعل هناك دوافع وأبعادا أخرى لا تتضح لنا إلا عندما نتعمق البحث في قضية الحب والجنس في حياة الشدياق.

ومن المؤثرات البارزة في أسلوب الساق، وهو أمر طبيعي **الثقافة العربية** بروافدها العديدة الجاهلية والإسلامية، الشعرية والنثرية، الأدبية والعلمية والفلسفية، ويعود الفضل في ذلك إلى دراسته في الأزهر بمصر حيث اطلع على عيون التراث الإسلامي وعلومه واللغة العربية وآدابها. ويشهد على ذلك كثرة أسماء أعلام الفكر العربي الذين أوردهم في كتابه.

وتتجلى الروح الإسلامية ومؤثراتها عند الشدياق في محاكاة أسلوب القرآن والحديث والاقتباس منهما. فمن القرآن نذكر قوله: «ألم يقل لكم الحق كونوا يا عباد على الأرض إخواناً فإنكم من أب واحد وأم واحدة وإنكم جميعاً لميتون»[1]. ومن الحديث نذكر قوله: «إن كثيراً من الأطباء يداوون المعسرين مجاناً، فترى أحدهم يغادر طعامه وفراشه ويذهب إلى مريض محموم أو به جدري أو طاعون احتساباً لله إذ الناس كلهم عيال على الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»[2].

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الشعر العربي الذي أورد منه سواء بلفظه أو معناه عدداً كثيراً من الأبيات أو أنصافها. أما في النثر فإن الفقرات الطويلة أو القصيرة سواء من الكتب أو من حكم العرب وأمثالهم متناثرة بكثرة في جلّ فصول الكتاب نصاً وتلخيصاً.

ان هذا التشبع بالتراث العربي الأصيل جنح بالشدياق إلى التأثر بالأساليب الرائقة فأحيا بذلك، في عصر كثر فيه التكلف والتصنع والزخرف اللفظي والقصور المعنوي والتقليد للأساليب المتحجرة، أرقى ما عرفته العربية من الأساليب والبيان العربي المبين. وبعث فيها ما عرفته من الرونق والإيقاع والجزالة وغير ذلك من أساليب التوازن أو الازدواج وحتى السجع، لكن لا يذهب بنا الظن إلى أن الشدياق، وهو يسجع، يأتي بالمتكلف منه على غرار ما عرف عند مقلدي بديع الزمان ومعاصر

---

(1) الساق: 388. (2) ن.م: 210.

الشدياق ناصيف اليازجي صاحب مجمع البحرين. فقد كان سجع الشدياق سواء ما أتى به في مقاماته الأربع أو في سائر فصول الساق خفيفاً رشيقاً، قصير الجمل، بعيداً عن التكلف والتصنع، حتى لكأنه كان البديع في سجعه، بل إنه كان أكثر تحرراً منه. وكيف لا يكون كذلك وللشدياق معارضة صريحة للسجع وكراهية له في صورته المقامية إلى حدّ اعتباره بأنه «للمؤلف كالرجل من الخشب للماشي»[1]، وما إتيانه له إلا ليثبت أمام معاصريه قدرته الإنشائية.

وإذا كان للثقافة العربية الإسلامية مثل هذا التأثير في أسلوب الشدياق حتى كان في عصره من أكبر المنافحين عن العربية وجمال أسلوبها مما يجعله أبرز ممثل للكلاسيكية الجديدة وأروعه، فإن هناك ثقافة أخرى قد فعلت فعلها في أسلوبه. نعني هنا **الثقافة الأوروبية** التي عاشرها طويلاً في مالطة وانكلترا وفرنسا.

وقد دلّ على هذا التأثر ما تضمنه الساق من أعلام الأدب الأوروبي بل إنه نقل عن بعضهم مثل لامرتين وشاتوبريان بعض الفقرات[2]، وأشار إلى طرقهم في التأليف التي خالفهم فيها حيناً ووافقهم حيناً آخر. ومن الموضوعات التي تأثر فيها بهم نجد التهكم والمجون والخيانة الزوجية والنقد الديني. وهي الموضوعات التي عرف بها خاصة رابلي وسويفت وسترن وفولتير، بل إن ما أورده عن كراهيته للسجع كما سبق، وميله إلى الأسلوب المتحرر المنطلق، وثورته على القافية لمما يثبت تأثره بالآداب الأجنبية بلا مراء، وهو ما يفتح المجال واسعاً لدراسة الساق في ضوء **الأدب المقارن**. كما أننا لا نجد حرجاً في تطبيق **المثاقفة عليه**، وكذلك **التناصّ** لما ضمنه كتابه من نصوص عربية وأجنبية. ومن الواضح، ان مثل هذا البحث يفيدنا كثيراً في معرفة مجالات الإحياء والتجديد في أدب الشدياق وأدب عصر النهضة كله موضوعاً وشكلاً.

---

(1) ن. م: 123.

(2) الساق: 101-103. وانظر ما نقله عن شاتوبريان في كتاب: رحلات (بالفرنسية): 20، 33 و35. وكذلك: مذكرات ما وراء القبر (بالفرنسية): 235,221/1، وعن لامرتين انظر: مقدمة ديوان «تأملات شعرية» المعروفة بعنوان: «مقادير الشعر» (بالفرنسية): 413-416. وسنرى مزيد بيان عن مفهوم الشعر عند. الشدياق ولامرتين في الفصل السابع من الكتاب الثالث. . . .

5 ـ مكانة الساق في الأدب القصصي الحديث:

يتضح لنا من التحليل السابق أن الساق يمكن أن يندرج في الفن الروائي ونعني به صنف الروايات الحضارية التي جسّمت الصراع الحضاري بين الشرق والغرب في عصر النهضة. وبهذا الاعتبار يكون الشدياق أول كاتب عربي يكتب رواية بهذا المفهوم الحضاري لا ثاني اثنين بعد الطهطاوي في كتابه (تلخيص الإبريز) لأن الساق أقرب إلى القص الروائي منه نظراً إلى ظهور الفنية القصصية فيه، وإن كانت دون ما نفهمه اليوم من هذا المصطلح، أكثر من ظهورها في تخليص الإبريز الذي هو أقرب ما يكون إلى الرحلة. والغريب أن بعض الدارسين يعدّون التخليص رواية ولا يعدّون الساق كذلك[1]، وقصارى البعض الآخر أن ذكروه على أنه مرحلة من مراحل الاتجاه نحو القصة لما يحتويه من مقامات[2] تماماً مثل مجمع البحرين لناصيف اليازجي، وهذا تجنّ على الساق وهويته لأن المقامة لا تحتلّ منه إلا نسبة أربعة من ثمانين فصلاً.

وأما إذا اعتبرنا الساق سيرة ذاتية فإن نظرة النقاد إليه تختلف في أسبقيته إذ نلفي منهم من عدّه لاحقاً للطهطاوي كذلك مثل يحي إبراهيم عبد الدائم في كتابه الترجمة الذاتية في الأدب العربي حيث درسه لا بعد الطهطاوي فقط بل بعد كثيرين. ومنهم من عدّه متقدماً على كل كتاب السيرة في عصرنا الحديث وهو إحسان عباس الذي قال: «ولعل أول سيرة ذاتية ظهرت في العصر الحديث هي كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق للشيخ أحمد فارس الشدياق»[3]. وبهذا يكون الشدياق أول من كتب السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث وليس الطهطاوي لأن التخليص رحلة محدّدة بفترة زمانية قصيرة ويكاد يخلو مما حفل به الساق من عناصر قصصية .

وأما اعتبار الساق رواية ذاتية فلم يقل به أحد من الدارسين بالرغم من تفطن

---

(1) انظر الخطيب، حسام. سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية (دمشق 1974) والعاني، شجاع مسلم. الرواية العربية والحضارة الأوروبية. الموسوعة الميسرة. بغداد. دار الحرية. 1979. . . الخ .

(2) الجندي. أضواء. . . : 172.

(3) عباس. فن السيرة: 141.

مارون عبود إلى ما يشبه هذا التصنيف في قوله السابق ذكره عند حديثنا عن الجنس الأدبي للساق. وبالتالي فإن أحداً لم يدرسه من هذه الزاوية إلى حد الآن، وعسى أن يتاح لنا ذلك بما تجمع لدينا من آراء وخواطر حول هذا الموضوع.

VI ـ مكانة الشدياق القصصية:

والآن وبعد كل ما رأيناه كيف تبدو لنا مكانة الشدياق القصصية؟

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نذكر أن الانتاج القصص الشدياقي هو إنتاج محدود كمًّا فهو لا يتجاوز الساق على الساق وبعض المقامات، ومحاولاته القصصية المَوضوعة في بعض جمله الأدبية، وبعض القصص المترجمة التي اقتضت ترجمتها جريدة الجوائب. وأما كيفا فإن أغلب الباحثين قد أشاروا إلى أن الفن القصصي الشدياقي لم يكن مستوفياً للشروط الفنية كما عرفها عصره بل كما نعرفها اليوم خاصة إذا علمنا أنه عاشر هذا الفن في موطنه بأوروبا وخبر أصوله وتجاربه عن كثب. وهذا ما يجعل محاسبته عسيرة في هذا الميدان.

فمحمد يوسف نجم يقول: «أما الشدياق فهو في نظرنا أكبر موهبة أهدرت في مطلع نهضتنا الأدبية. فقد دلّ كتابه الساق على الساق على أن عقليته القصصية ناضجة إلى حد كبير، وإن لم يستغلها في هذا الفن. وكتابه هذا هو ترجمة لحياته كتب بأسلوب قصصي فني طريف، وفي بعض الفصول يرتفع النبض القصصي إلى منزلة الآثار العالمية، وأعتقد أنه كان بإمكان الشدياق لو لم تصرفه السياسة والصحافة عن الإبداع الأدبي أن يكتب القصة بشروطها النقدية الحديثة فيكون بذلك البداية الموفقة لهذا اللون من الأدب عندنا»[1].

ويتحسر مارون عبود على أن الشدياق كان من الممكن أن يبلغ القمة لو راعى في محاولاته القصصية الشروط الفنية في الإبداع القصصي فيقول: «يا ليته كتب قصة بمعناها المعروف اليوم لكان لنا أروع القصص»[2].

---

(1) نجم، القصة في الأدب العربي: 245-246.

(2) عبود، صقر لبنان: 133.

ويؤكد ناقد آخر هذا الاتجاه فيقول: «لو أنه مضى على الدرب لتقدم تاريخ النشأة القصصية في الأدب الحديث عشرات من السنين كان يكون لها شأن في سرعة التطور الذي بلغناه اليوم في القصة العربية»[1].

وأما شفيق جبري فيقول: «إلا أن الذي أعجب منه نفرة الشدياق عن الرواية، وقد اجتمعت له خصائصها وأسرارها، فالروايات في معظم الأحوال تشتمل على كثير من الوصف والتصوير اشتمالها على تحليل فكر من الأفكار أو مذهب من المذاهب. فهي لا تستغني عن الوصف ولا عن التصوير. . لقد وصف الشدياق في كتبه أموراً كثيرة وصوّر أموراً كثيرة. . وفي هذا الوصف كله ظهرت شخصيته وظهرت عبقريته فإن له قدرة على الوصف غريبة. فعينه شديدة البصر، وأنفه شديد الشم، وأذنه شديدة السمع، ولسانه شديد الذوق»[2].

ويرى غير هؤلاء «أن التقييم الكلي البعيد عن الجزئيات من شأنه أن يظهر أحمد فارس الشدياق أديباً متملكاً باللغة العربية تماماً بل وكاتباً قصصياً اقترب أسلوبه في القصة التي عرضناها (اي الكتاب الأول من الساق) إلى أحدث الأساليب التي تكتب بموجبها القصة باللغة العربية في يومنا هذا. ومن المؤكد أن الشدياق لو احترف كتابة القصة لكان أبدع أسلوباً قصصياً مثل إبداعه في اللغة العربية مفردات ومفردات. . »[3].

إن هذه الآراء وغيرها مما لم نذكره تشير جازمة إلى موهبة الشدياق القصصية، ولكنها تختلف في تعليل انصرافه عن الفن القصصي والزهد فيه بالرغم من ذلك. وهذه الصوارف تتمثل عند عبود في أن الشدياق «لو لم ينفق شطراً من حياته في شؤون أخرى لما قصر في الفن والأدب والفلسفة عن أعاظم رجال اليوم»[4]. بينما هي عند محمد يوسف نجم: السياسة والصحافة، وهو بهذا قد يكون وضع ما عناه عبود في

---

(1) حسن، محمد عبد الغني: 133.

(2) جبري، شفيق. نفرة إمامين عن الرواية والقصة. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: 557-558.

(3) دايه. مجلة فكر: 202.

(4) عبود، صقر. . : 129.

قوله السابق. ويحصر جان داية تلك الصوارف في أن «الشدياق مثل سائر رواد النهضة الذين كتبوا وترجموا القصص والروايات كانوا مفكرين ملتزمين يتوسلون كل لون أدبي من أجل هدفهم الأساسي الذي هو النهوض بالوطن قومياً واجتماعياً.. وهكذا فإن فارس الشدياق كان همّه الأول هو الواقع السياسي والاجتماعي المتردي بهاجس تغييره. ولأجل ذلك كتب قصته الساق على الساق، وللهدف نفسه كتب فيما بعد، ولما سمحت الظروف في السياسة والصحافة»[1].

إن كل هذه الصوارف التي يمكن حصرها في الصحافة والسياسة وهاجس النهضة لا تكفي وحدها لأن الشدياق قد كتب الساق ـ وهو أول عمل قصصي وأبرزه ـ قبل اشتغاله بالصحافة والسياسة، وكان بإمكانه أن يكتب ـ لو أراد ـ قصصاً قبل ذلك وحتى مع اشتغاله بالصحافة والسياسة فهو لم ينقطع عن الكتابة القصصية، إذ أحصينا له فيما سلف ما سماه هو «الجمل الأدبية» والقصص المترجمة، وحتى الموضوعة ذات الطابع السياسي، فاعتذار نجم بذينك الصارفين غير صحيح نسبياً، لأن الصحافة خاصة كانت على عكس ذلك تشجعه على ملء فراغ في الجوائب وتلبية ذوق القراء. أما اعتذار جان داية فلعله أقرب إلى الصواب لأن موضوع النهضة كان هو المسيطر على كل الكتاب والمفكرين في تلك الفترة. وهذا الموضوع تجسم عندهم في الإصلاح السياسي والاجتماعي أكثر من أي إصلاح. مع العلم بأن ذلك مما يضيق عنه في نظرهم القالب القصصي البحت إذ هو ليس أقدر استيعاباً من المقالة والرحلة مثلاً...

على أن كل هذا لا يمنعنا من البحث عن صوارف أخرى. وهي في نظرنا تعود إلى عاملين أساسيين هما: فني وذاتي.

أما الفني فيتمثل في الجوانب التالية:

ـ أن الشدياق كان مشغولاً باللغة ميدانه الأول والأخير حتى لقد ظل يواصل بحوثه اللغوية في جميع تقلبات حياته. ولم تثنه عنها لا صحافة ولا سياسة.

ـ أن الأشكال القصصية بمفهومها الأوروبي هي أشكال ما تزال غريبة عن

---

(1) داية: 194-195.

العرب. والشدياق نفسه لم يطلع عليها إلا أثناء إقامته بأوروبا. ولعله كان يخشى إن كتب على غرارها أن يَنْبُوَ عنها الذوق العربي. فالقارىء العربي للرواية والقصة القصيرة لم يوجد بعد. وللوصول إلى هذا الهدف لا بد من وقت ودربة على التذوق. ومن يدري فلعل تجربة الجزء الأول من سيرته الذي قوبل بالنقد والإعراض هي التي جعلته ينصرف لا عن الأشكال القصصية فقط بل حتى عن كتابة الجزء الثاني، كما أنه لم يُعِد طبع الجزء الأول في مطبعة الجوائب كما أعاد طبع كتبه الأخرى.

ـ ويتصل بالسبب السابق سبب آخر هو موقف الشدياق من الرواية الأوروبية القائم على الازدراء لِما تتّسم به من طول وثرثرة.

ـ وعلى العكس من ذلك فقد كان الشدياق مهتماً بفن الرحلة. وذلك لرحابة هذا الفن الآخذ من الأسلوب القصصي طرفاً في التعبير دون قيود فنية صارفة عن الأهداف النهضية، ولعراقته عند العرب ولشهرته كذلك في عصره، وقد كان أكثر الكتاب الأوروبيين على عهد الشدياق سواء كانوا كتاب رواية أو شعراء هم من الرحالين خاصة من أولئك الرومنسيين الذين كانوا يبحثون عن كلّ غريب ومدهش.

وأما العامل الذاتي فإن الشدياق لم يكن يرغب في أن يكون كاتباً قصصياً على ما يظهر، فلو تعلقت همته بذلك لكتب قصصاً وروايات بمفهومها الفني إذ لا شيء يمنع الموهبة والاختصاص من التفجر، ولكان بإمكانه عندئذ أن يؤثل الفن القصصي بطرقه الحديثة مبكراً في الأدب العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر، لا أن يظل هذا الفن ينتظر بدايات القرن العشرين. وقد يكون المسؤول عن ذلك هو أن الشدياق كان متأثراً في أول عهده بالكتابة بالطهطاوي صاحب أول رحلة عربية إلى فرنسة، ومن ثمة نسج على منواله. ونحن لا ندري ما سيكون موقف الشدياق الأدبي لو كان اهتمام الطهطاوي في الأول منصباً على الأشكال القصصية لا على فن الرحلة.

ومهما كانت قيمة هذه الصوارف في خفوت إشعاع الشدياق قصصياً، ومهما كان عدد إنتاجه في الجنس القصصي وقيمته فإن دوره التأسيسي فيه لا ينكر، خاصة في مجال القصة القصيرة، والسيرة الذاتية، أو الرواية الذاتية كما لاحظنا في الفقرة السابقة. وهذا ما يستدعي منا مراجعة للأحكام السابقة في تاريخ نشأة هذه الأشكال الأدبية عند العرب في العصر الحديث.

الفصـــل الســـادس
الشدياق كاتب المقالـــة

****

I ـ فن المقالة والأدب العربي

المقالة أو المقال اشتقاقاً هما مصدران ميميان من الفعل قال، ومن حيث المعنى هما مرادفان للمصدر قول، ويأتيان تجوّزا بمعنى الرأي والاعتقاد ليعبر بهما الكاتب أو المفكر عن موقفه الخاص من أطروحة ما، وبهذا المعنى وردا عنواناً لبعض المؤلفات في التراث العربي مثل: مقالات الاسلاميين للأشعري، وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. . . الخ.

أما حديثاً فهما مصطلحان يطلقان على فن من فنون القول، وتعريفه التعريف الجامع المانع يعسر التوصل إليه نظراً إلى التطور الذي حصل له من كاتب إلى آخر، ومن أدب إلى آخر، ومن عصر إلى آخر أيضاً.

ومهما كان تشعّب التعريفات المقترحة لهذا الفن فبإمكاننا أن نجد منها قاسماً مشتركاً هو: ان المقالة هي قطعة نثرية معتدلة الطول محدّدة الموضوع قوامها العفوية والسرعة والوضوح والتركيز، خالية مما عرف في البحث من صرامة التبويب والتنظيم والتعمق والتجريد، غايتها التعبير عن شخصية صاحبها ووجدانه من خلال تجربة من تجارب الحياة العديدة في أسلوب لا وعظ فيه ولا تعالم، ولا جدّ ولا وقار، وإنما في تهكم خفيّ وغضب هادىء يهدفان إلى التغيير والإصلاح[1].

---

(1) نحيل القارىء لمزيد الاطلاع على تعريفات فن المقالة إلى: محمود، زكي نجيب، جنة العبيط. نجم، محمد يوسف: فن المقالة. وضيف، شوقي. الأدب العربي المعاصر في مصر (دار المعارف بمصر ـ =

والراجح أن هذا الفن، بتعريفه السابق لم يكن للعرب به سابق عهد، وغاية ما كان لهم مما يشبهه ما عرف عندهم باسم الرسائل التي هي أشبه ما تكون بكتاب صغير، أو قطعة منه، محدّدة الموضوع مثل رسالتي الكتاب والشطرنج لعبد الحميد الكاتب، ورسالة الصحابة لابن المقفع، ورسائل الجاحظ الكثيرة مما نشر في مجلدين ضخمين بعنوان رسائل الجاحظ، ورسائل إخوان الصفا،ورسائل التوحيدي مثل رسالة السقيفة، ورسالة في الحياة.. الخ...

وواضح من الأمثلة السابقة أننا لم نَعْنِ بمصطلح الرسائل الرسائل الشخصية، ولا الديوانية، لأن الأولى تَمُتّ إلى الفن المعروف بفن المراسلات وهي أقرب الى فن المذكرات واليوميات. والثانية هي مكاتبات رسمية لا تلتقي بفن المقالة في شيء، إذ هي أقرب ما تكون إلى الوثائق التاريخية.

ويستفاد مما سبق أن فن المقالة ليس فناً عربياً، بل هو فن مستحدَث في الأدب العربي وفد إلينا في منتصف القرن التاسع عشر وفود الصحافة من الغرب. وبهذا «ارتبط تاريخ المقالة في أدبنا الحديث بتاريخ الصحافة ارتباطاً وثيقاً. فالمقالة بنوعيها الذاتي والموضوعي، لم تظهر في أدبنا أول ما ظهرت على أنها فن مستقل شأنها في فرنسا وانكلترا، بل نشأت في حضن الصحافة واستمدت منها نسمة الحياة منذ ظهورها، وخدمت أغراضها المختلفة وحملت الى قرائها آراء محرريها وكتابها»[1].

II ـ دوافع المقالة الشدياقية

تنقسم دوافع المقالة عند الشدياق إلى ما هو مشترك بينه وبين مقاليي عصره، وإلى ما هو خاص به وفي مجملها هي تعود إلى الدوافع التالية:

ـ اتصال الشدياق بالصحافة عن طريق الوقائع المصرية في مصر للعمل بها منذ شبابه الأول، وهناك عرف لأول مرة الفن المقالي الصحفي، ثم اتصل به أكثر عن

= 1961)، وقطب، سيد: النقد الأدبي، أصوله ومناهجه (القاهرة. دار الفكر العربي 1947)، والموسوعة الميسرة، وعبد النور: المعجم الأدبي... الخ.

(1) نجم. فن المقالة: 65.

طريق الصحافة الأجنبية في مالطة قراءة، وبقلة في بعض الصحف المالطية كتابة للطعن في عدوّه المطران التتونجي.

وهذه المرحلة رغم أهميتها التوجيهية لا تعتبر ذات بال في حياة الشدياق الكاتب المقالي.

- إحساس الشدياق منذ تجربته الأوروبية بدور المقالة في إبلاغ أفكار الكتاب إلى الجماهير أولاً، وفي التثقيف ثانياً خاصة بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي الذي كان يعيش أوضاعاً متأزمة وفي مسيس الحاجة إلى تلقي أفكار المصلحين النهضيّين. ومن المعروف أن المقالة من هذه الناحية هي أجدر الفنون التعبيرية لأداء هذه الوظيفة السامية بحكم ما تتصف به من إيجاز ورحابة صدر للتعبير عن كل الفنون والعلوم، ولتجدّدها المستمر مع كل عدد جديد يصدر من الصحيفة.

- إن إصداره جريدة الجوائب بالآستانة هو الذي محض جهوده لفن المقالة فهي متعطشة دوماً إلى الجديد من المقالات. ولا شك في أن وصف الشدياق بالمقالي إنما يصدق على هذه المرحلة دون سواها.

- ضيقه بالنقل والتعريب من اللغات الأجنبية جعله يقبل على كتابة المقالة باستمرار، وقد قال في ذلك: «إني أقول لك الحق ولا أكتمه وهو أني أكره الترجمة من كلام العجم فأكتب هذه الفصول تخلصاً من عذاب الترجمة»[1]، كما قال أيضاً: «قد طالما خطر ببالنا أن نسرد مقالة في أحوال النساء ولا سيما حين لا نرى في الجرنالات أخباراً مهمة كهذه المرة فإن معظم ما فيها تكرير لما تقدم ذكره وإذا هو حسن في أصله فترجمته إلى العربية تأتي غير حسنة....»[2].

فبتأثر من هذه الدوافع وغيرها انضافت صفة جديدة للشدياق وهو الشدياق المقالي. ونكاد نقول إنها من أهم صفاته وأبرزها كما سيتضح لنا من بقية هذا الفصل.

---

(1) كنز الرغائب: 100/1.

(2) ن.م: 122/1.

III ـ الشدياق ومصطلح المقالـة

إن الخوض في المصطلح المقالي عند الشدياق يعود الى استعمال الشدياق نفسه ثلاثة مصطلحات هي: مقالـة، وجملة أدبية، وجملة سياسية. وكـذلك إلى اقتصار الباحثين في مقالة الشـدياق على الثـاني والثـالث دون الأول حتى ليفهم القارىء ان الشدياق لم يستعمل سواهما، فما هي الحقيقة في ذلك؟

وللجواب عن ذلك علينا أن نستنطق المجالات التي استعمل فيهـا الشديـاق مصطلحاته الثلاثة:

1 ـ المقالة: هذا المصطلح ورد في مواطن عدة من كتابات الشدياق نذكر أول استعماله له فيما عثرنا عليه. وذلك عقب نشره فصلاً لغوياً في الجوائب بعنوان «نبذة في اللغة من كتابي الذي سميته سر الليال في القلب والإبدال. .» في قوله: «حيث قد طال الكلام في هذه المقالة ينبغي بأن نورد الحوادث الأجنبيـة هذه المـرة على وجه الاختصار. . . الخ»[1]. ونذكر له كذلك قولـه في مقالـة له بعنـوان «في الصنائـع»: «وهذا الأمر ذكرته على سبيل الاستطراد لا أنه موضـوع هذه المقـالة»[2]، وقـوله عن الصحفيين الأوروبيين: «ومن العـادة عند هؤلاء المنشئين أن كـل واحد منهم ينشىء مقالة أو أكثر على الأحوال الواقعة. . . الخ»[3].

فمن هذه الأمثلة الثلاثة يتبين لنا أن الشدياق قد استعمل مصطلح مقالة بكثرة، وأنه كان يعي ما تعنيه هـذه الكلمة في مفهـومها الاصـطلاحي الأوروبي من حيث وضعها للدلالة على فن أدبي معيّن له خصائصه وشروطه. . . . .

2 ـ الجملة الأدبية والسياسية: إن استعمال جملة بديلاً لمقـالة هـو استعمال شدياقي ولا شك، إذ لم يسبقه إليه أحد، بينما قلده فيه إلى حين من جاء بعده فلماذا استعمل الشدياق أحياناً بدل المقالة مصطلح الجملة؟ إن الجواب لا يتضح لدينا إلا

---

(1) الجوائب العدد 17-21 سبتمبر 1861.

(2) كنز: 150/1.

(3) ن. م: 160/1.

بالعودة إلى الدلالة اللغوية لهذه اللفظة خاصة إذا كان ذلك من عند الشدياق نفسه. ففي إحدى مقالاته اللغوية ورد لـه وهو يحلّل مادة (جَمَل) قوله: «جمل أي جمع، وجملة من الكلام طائفة منه فكأنك قلت جماعة»[1]. فالجملة اذن هي طائفة من الكلام وقطعة منه ولعل وراء استعمالها للدلالة على المقالة هو اشتراكها معها في خصائص تميزهما عن البحث والدراسة والكتاب.

وهنا يطرح علينا سؤال هو: ما الفرق بين الجملة والمقالة؟

الظاهر أن الشدياق أراد التفريق بين نوعين من المقالة عرفاً عند الغربيين هما: **المقالة الموضوعية والمقالة الذاتية**.

أما **الموضوعية** فهي التي خصها الشدياق بمصطلح **مقالة** بينما خصّ **الذاتية** بمصطلح جملة. والعلاقة بين الذاتية والجملة تتمثل في أن كلتيهما تأتيان في شكل نظرات وخواطر وجدانية. ومن هنا سماها بعض النقاد بالخاطرة[2]، أو المقالة التصويرية[3].

بقي علينا أن نشير الى أن استعمال مصطلح جملة قد يكون كذلك ناشئاً عن كونه عنواناً لركن قار في جريدته على غرار ما يفعل الكتاب في عصرنا الحاضر.

ومهما كان السبب يتبين لنا أن تعميم مصطلح جملة على عموم مقالة الشدياق كما توهم مارون عبود[4] هو تعميم مجانب للصواب بينما العكس صحيح، أي أن كل جملة مقالة وليست كل مقالة جملة. والدليل، إذا لم نقتنع بعد، أنه نعت بمقالة جملته الأدبية التي بناها على الأسلوب القرآني في الترصيع[5].

VI ـ تصنيف المقالة الشدياقية

إن تصنيف المقالة الشدياقية على الأساس الذي وضعه هو قد يوقعنا في مزالق

---

(1) ن. م 1/199-200. وقد أورد نفس التعريف في سر الليال: 576.

(2) قطب، سيد: النقد الأدبي: 105.

(3) ضيف، شوقي، في النقد الأدبي: 203.

(4) عبود، رواد النهضة: 200.

(5) كنز الرغائب: 1/234.

اصطلاحية أدناها التباين بين ما هو شدياقي خاص، وما هو أدبي عام. ولا شك في أن اعتماد منهج ما هو أدبي عام أجدى للبحث الأدبي وأسلم لما يتصف به من استمرارية وشمولية، خاصة إذا كان ما هو خاص سريع الزوال والاندثار مثلما هو حال مصطلح جملة الذي لم تبق له إلا الزيادة فقط.

وبعد هذه الإشارة المنهجية سنسعى إلى تصنيف المقالة الشدياقية على أساس نوعيها الكبيرين أي المقالة الذاتية، والمقالة الموضوعية كما هو معروف لدى النقاد والمقاليين تيسيراً للبحث والاستنتاج.

1 ـ المقالة الذاتية:

إن الشدياق مثلما لاحظنا سابقاً أطلق مصطلح جملة على مقالاته الذاتية وقد فرّعها إلى صنفين هما:

أ ـ **الجملة الأدبية**: سماها أدبية تمييزاً لها عن السياسية. وهي التي ضمنها خواطره وتأملاته في شؤون شتى مما تعجّ به الحياة. وقد صاغ كل ذلك في صور لنماذج بشرية نقد فيها السلوك والطباع وغير ذلك من المعايب التي لاحظها في من اعترضه منها في الحياة.

وهذه الجمل هي استبطان للذات البشرية وتحليل نفسي للإنسان في تناقضاته وأهوائه التي تتنازع داخله، فهي من هذه الوجهة يمكن اعتبارها من المقالة الذاتية التأملية. ففي جملته الثانية التي احتواها الجزء الأول من كتابه كنز الرغائب حلل الشدياق دور العلم في تكييف الطبيعة البشرية وأثره في سلوكها سلباً وإيجاباً، كما حلّل هدف الإنسان من طلب العلم والأبعاد التي يرمي إليها من وراء ذلك فقال:

«من الناس من يتعلم العلم وهو مجبول على صفات حميدة فيزداد هدى ورشداً وورعاً ودماثة أخلاق وحسن تصرف واستقامة طبع ونزاهة نفس وصفاء عقيدة وإخلاص مودة وسلامة نية وعفّة قلب ولسان وانبساط يد. فمثله كمثل الجوهر الشفاف إذا قابله شعاع الشمس، أو كمثل إناء من زجاج نظيف صاف إذا وضع فيه الماء لم يغير من طبعه شيئاً. فتراه دائماً مقبلاً على نفع الناس ساعياً في إصلاح شؤونهم

وتسنية أحوالهم، بَاذِلاً أقصى جهده في تسكين خواطرهم ولمّ شعثهم وتأليف متفرقهم وتسلية حزينهم وإرشاد غاويهم وتأييد ضعيفهم . . . الخ»[1].

أما الصنف الثاني من طالبي العلم فيصفه لنا الشدياق على هذا النحو: «ومنهم من يتعلمه وهو مجبول على بعض صفات ذميمة فيتهذب به بعض التهذب، ويتغير بعض التغير. فشأنه أن يبقى فيه علمه وشره كالقرنين المتكافئين. فمرة يقوى علمه على شرّه وذلك إذا تذكر ما مرّ به من قصص الصالحين وسيرة أهل السمت والخير فيؤثر الاقتداء بهم. ومرة يقوى شره على علمه إذ يطمس الله على قلبه فينسى ما قرأه وسمعه، ويتبع هواه فمثلـه كمثل الشمس في شهر الغيم تبدو مرة وتختفي أخرى. . . الخ»[2] .

وأمـا الصنف الثالث فهـو كما قـال: «ومنهم من يتعلمه وهـو على الأخـلاق الذميمة، فلا يزداد به إلا طيشاً وتَتَرُّعاً إلى الشَـرِّ واضطرابـاً في الرأي، وحـدة في الطبع، وشراسة في المعاملة، وتطاولاً على حقوق الناس، وتهافتاً على الطعن فيهم. فمثله كمثل شمعة موقدة معرضة لعواصف الرياح فلا تزال الرياح تعبث بها يمنة ويسرة حتى يتمنى الناظر إليها إطفاءها بالمرة»[3].

ويمكن ان تعدّ هذه الجمل من المقالات الذاتية الهادفة الى النقد الاجتماعي لما يكثر فيها من خطرات نقدية تمس العادات والتقاليد الاجتماعية فتصف رثاثتها وتنبه إلى بلاها وعوقها لمسيرة التقدم الاجتماعي مثل جملته التي حلّل فيها موقف الرجل من المرأة وغايته من التزوج بها[4]. والجملة التي حلل فيها نظرة الإنسان إلى العمل بين شبابه وشيخوخته[5]. . الخ، بل إن ابتداء هذه الجمل بعبارة من الناس « يدل على اتجاه هذه المقـالات الاجتماعي، وميلهـا الى النقد للمجتمـع وللناس الـذين تتألف منهم الجماعة الإنسانية الكبرى»[6].

---

(1) كنز الرغائب: 208/1.
(2) ن. م 209.
(3) ن. م.
(4) ن. م 220.
(5) ن. م: 224/1.
(6) حسن، محمد عبد الغني: 86.

ب ـ **الجملة السياسية**: هذا النوع من المقالات هو خواطر الشدياق وتأملاته في سياسيي عصره وسياستهم. وهي تأتي عادة في صورة تعليق على الأحداث السياسية التي تجدّ وقتئذ. وكان استعمال الشدياق لهذا المصطلح لأول مرة فيما توصلنا إليه بالعدد 96 من الجوائب بتاريخ 13 ماي 1863..

وقد جمع لنا سليم الشدياق في الجزء الثاني من كنز الرغائب عَدَداً من الجمل السياسية الخاصة بالحرب الفرنسية الألمانية. فدلّت هذه الجمل على خبرة الشدياق بالسياسة وسداد تعليقاته. فهي إذا شئنا دروس في علم السياسة وصور من العلاقات الدولية. وهي تحليل موضوعي للوقائع والأحداث ودَوافعها، وتصوير دقيق للشخصيات السياسية في ذلك العصر، وأبرز من أخضعه الشدياق لمبضع تشريحه هما بسمارك ونابليون الثالث فامتزجت عنده الحنكة السياسية بالخبرة النفسية والمعرفة الموسوعية. كل ذلك ليصل الى معرفة أدق بأسباب الحروب بين البشر والنزعات التي توجه السياسة العالمية وتتحكم في مصائر الشعوب والدول.

ففي تحليله لسياسة بسمارك مثلاً قال: : «إن سياسة بسمارك مبنية على أساسين راسخين وأصلين ثابتين: أحدهما ضم الجرمانيين جميعاً إلى راية واحدة. والثاني: تحطيم ما يمكن تحطيمه من الدول والانتفاع بما لم يمكن تحطيمه»[1].

وفي تحليله لدور الرئاسة في تغيير أخلاق من وليها. قال في أسلوب يذكرنا بتحليلات ابن خلدون. «كل من ولي رتبة عالية من مراتب الدول وباشر الأمور الخطيرة والمساعي الجليلة تتغير طباعُه من الدماثة إلى الصعوبة، ومن اللين إلى القسوة، ومن التساهل إلى التشدّد، ومن الحلم إلى النزق، ومن الصبر إلى القلق، وذلك لكثرة ما يرد عليه من المشاغل والمشاكل والمصاعب والمتاعب، ورؤية الملحّين الملحفين، ومجالسة المقترحين المبرمين. فدوام هذه المغايرة والخلاف لا بد من أن يؤثر في أخلاقه ويغيرها خلافاً لمن ألف من الحرف والمهن طريقة واحدة فإنه يَضْرَى بها ويمتزج بها طبعه،فلا تكاد تضره. فإذا رأيت ذا رتبة عالية ذا صبر

---

(1) كنز: 188/2.

وحلم، فإنه يكون من نوادر الزمان، أو فـاحكم عليه بـأنه لم يعط رتبتـه حقها من الاجتهاد والاهتمام فترد عليه فيها الأمور وهو غير مبال بها.

ومن النـاس من يريـد أن يجمع بين حقـوق الرتبـة وارضاء النـاس بالمـطل والتسويف إذ يظن أن الناس يرضوْن منه بالكلام بنـاء على أن كلام ذوي الـرئاسـة والمراتب والسياسة والمناصب يعادل أفعال غيرهم ممّن هم دونهم، ولا يكون في ذلك إخلال بحقوق الرتبة فتتوفر له في ذلك راحته وصفاء باله فإذا جاء الموعود مرة أخرى صرفه عنه بوعـد آخر. وهكذا إلى أن يحمله على اليأس فيستريح منه مع أن من حقوق الرتبة المبادرة إلى قضاء الأمور في أسرع وقت، ولكن لا عن تهوّر وتهافت. فما احتـاج منها إلى الإمهال والتأخير يؤخر، وما احتاج منها إلى الإبـرام أبرم في الحال فلا ينبغي أن يجعل الإسراع مكان الإمهال، ولا الإمهال مكان الإسراع وهنا الحكمة والحزم. كما أنه لا ينبغي تولية الرتب إلا للعارفين بها. ومن الحزم أيضاً أن يتدارك الإنسان ما فرط منه في تقصير القيام بحقوق المحقّين. فإذا صرفهم خائبين لطارىء طرأ عليه من تلك المشاغل والمشاكل أبلغهم عذره ووعدهم بأداء حقوقهم اليهم. وليس في ذلك شين عليه وإنما الشين في إضاعة الحقوق والإصرار على تبرئة نفسه ولهذا يسهل العذر لمن كلفوا برؤية مصالح العباد وإدارة أحوال البلاد عما يأتونه أحياناً من التقصير فيما يطلب منهم ويجب عليهم ولكن لا يعذرون على الإصـرار والمكابرة. . . الخ»[1].

وهكذا فإن الجملة السياسية عند الشدياق تتحول إلى دراسـة سلوكية أخـلاقية لأصناف الحكام، حتى ليكاد يبتعد فيها عن السياسة بمفهومها المبتذل أي من البحث في الأحداث والدسائس والحروب ليصبح باحثـاً في سياسـة السياسيين وتـدبيرهم وإرشادهم إلى أقوم السبل في التعامل مع شعوبهم.

2 ـ المقالة الموضوعية:

يقول تاريخ النقد الأدبي أن هذا النوع تأخر في الوجود عن المقالة الذاتية، بل

---

(1) كنز: 2/164-165 نقلاً عن الجوائب 15 شباط 1871.

هو عنده فرع منها وتطوّر عنها. وقد كان ذلك لما أدرك العلماء والكتاب أن الذاتية تضيق عن الموضوعات المجردة ذات الطابع العلمي فأوجدوا ما سمي بالمقالة الموضوعية أو ـ كما سماها بعضهم ـ التثقيفية[1] التي سرعان ما اكتسبت خصائص وشروطاً ميزتها عن الأولى.

ولا بد، قبل البحث في المقالة الموضوعية عند الشدياق، أن نستبعد تلك المقالات المترجمة عن اللغات الأجنبية لأن مزية الشدياق لا تتجلى فيها إلا من حيث كفاءته في الترجمة. وحتى نلفت نظر القارىء إلى هذا الصنف نذكره بأن الشدياق يبدؤه عادة بعبارة من العبارات الآتية: «وقال بعض العلماء، أو قال بعض الفلاسفة، أو قال بعض المحققين الخ» وأحياناً يورده غفلاً من هذا التقديم ولولا ما فيه من إشارات لحسبه القارىء من وضعه وهو ليس كذلك.

وكما لاحظنا سابقاً أن المقالة الذاتية هي صنفان نذكر هنا نفس الملاحظة بالنسبة إلى المقالة الموضوعية مع التنبيه على أن أصناف هذه الأخيرة هي أكثر عدداً. ونحن نورد منها ممّا وجدناه في الجزء الأول من كنز الرغائب ما يلي:

أ ـ **العلمية**: أدرك الشدياق منذ إقامته بأوروبا أن الغرب بنى حضارته على العلم. ولهذا عوّل، وقد أصبحت له جريدة، على أن يعرف العرب بتاريخ العلوم والحركة العلمية الأوروبية عسى أن يعملوا على تدارك هذا الخلل المشين وانطلاقاً من هذه الضرورة الحضارية كتب مقالات مبسطة تقدم معلومات عامة عن بعض الظواهر والمبادىء العلمية مثل: نبذة في الحديد، ونبذة في القمر، وفائدة طبية، وفي قوة الذاكرة، وفي الطبع، وفي صنعة الزجاج. الخ.... وبهذا النوع من المقالات مهّد الشدياق الطريق للمقالة العلمية الحقيقية التي ستبرز ساطعة في مجلة المقتطف وغيرها مع يعقوب صروف، وشبلي الشميل، وأحمد زكي، وإسماعيل مظهر، وغيرهم.

ب ـ **اللغوية**: يُعنى هذا الصنف بأصل اللغة العربية وخصائصها وتطورها ومقارنتها بلغات أخرى. وغاية الشدياق منها هي الفقه بأصول العربية ودقائقها وتجلية

---

(1) ضيف، شوقي. في النقد الأدبي: 203.

أسرارها واكتشاف مجاهلها لإجادة حسن استعمالها والإسهام في بقائها حية نامية وذلك بتطعيمها بالمستجدّ من الألفاظ والأساليب حتى تكون أداة مثلى في البناء الحضاري الجديد للأمة العربية ونهضتها المرتقبة. ومن هذا الصنف نجد: ملاحظة أدبية، وفي النجل، وتلك المقالات التي وردت بعنوان واحد هو. في فائدة لغوية، وكذلك في فوائد سر الليال وفي محاسن اللغة... الخ...

ونضيف أيضاً تلك السلسلة من المقالات التي كتبها بعنوان سلوان الشجي في الردّ على إبراهيم اليازجي والتي جمعت فيما بعد في كتاب بنفس العنوان، وكذلك مقالاته الأخرى التي ناقش فيها لغويي عصره وصحفييهم كالبستاني، والحرايري، وغيرهما. ويمكن أن نعتبر الشدياق رائد هذا الصنف من المقالة وذلك من خلال افتتاحية العدد الأول من الجوائب التي يمكن اعتبارها أول مقالة لغوية عربية ظهرت في عصرنا الحديث وقد اشتملت على فوائد لغوية تدعو إلى المحافظة على قواعد العربية والبحث عن طرق ترقيتها مثل النحت لاختراع المصطلحات الجديدة.

ج ـ **الاجتماعية**: وهي تهتم برصد الظواهر الاجتماعية وتحليلها لإبراز ما فيها من معايب تدعو إلى ضرورة التغيير والتحول إلى ما هو أحسن وأجدى للبناء الإجتماعي السليم، ومن هذا الصنف نورد هذه العناوين مما ورد في الجزء الأول من كنز الرغائب: في بيع الرقيق، وفي العادات، وفي العمل والبطالة، وفي الزواج، وفي اقتناء الجواري، وفي بعض أحوال تخص النساء، وفي الترتيب والأدب، وفي أدب الدرس والنفس... الخ.

ويضاف إلى المقالة الاجتماعية كذلك تلك المقالات التي مهد لها بمقدمات لغوية تؤهلها لتكون من المقالة اللغوية لولا أنه اتخذ فيها اللغة مطية للغرض الاجتماعي كما وضح هو نفسه في مقالته في الخلل حيث قال: «وليس مرادنا من إيراد هذه المادة التعرض لتخطئة المصنف (أي مؤلف القاموس) في تشتيته النظائر على عادته. وإنما المراد الانتقال من خلل الألفاظ إلى خلل الأفعال، وأول ذلك الخلل في ترتيب الأسواق وتنظيم أحوال المدن فنقول... الخ[1].

---

(1) كنز: 39/1.

وهـذه الطريقـة التي تنطلق من البحث اللغـوي هي من الطرق الحـديثة التي أصبحنا نلجأ إليها بعد نشـوء النظريـات اللسانيـة الحديثـة التي تعتبر اللغـة هي أهم الظواهر الاجتماعية المؤثرة في حياة الإنسان وسلوكه. ولقد قال سابير أحد رواد علم اللغة الحديث في القرن الحالي وهو من أكبر أنصار النظرية القائلة بأن اللغة هي التي تجعـل مجتمعاً مـا يتصرف ويفكـر بالـطريقة التي يتصـرف ويفكـر فيهـا. وإن ذلـك المجتمع لا يستطيـع رؤية العـالم إلا من خلال لغتـه: «البشر لا يعيشـون في العالم المادي وحده ولا يعيشون فقط في عالم النشاط الاجتماعي بالمفهوم العادي، ولكنهم في الواقع واقعون تحت رحمة تلك اللغـة المعيّنة التي اتخـذوها وسيلة للتفـاهم في مجتمعهم. حقيقة الأمر أن العالـم الحقيقي مبني إلى حد كبير على العادات اللغـوية لمجتمع معيّن»[1].

فكأنما الشدياق بانطلاقه من التحليل اللغوي كان يهدف إلى ما دعت إليه هذه النظرية اللغوية المعاصرة لما فيها من دلالة وإقناع وتـرابط مع السلوك الإجتمـاعي. ونحن نقول هذا دون تطرّف قد يجعل الشدياق سابقاً في رأيه هذا المدرسة اللغويـة التي نادت بهذه النظرية.

د ـ **النقدية**: وهي مقالات تُعنى بالنقد في الأدب وغيره من الفنون الأخرى. وما وصلنا للشدياق من هذا النوع قليل نذكر على سبيل المثال مقالته: «في الذوق» التي وردت في كنز الرغائب. أما المقالة الأخـرى في المخيلة والتخيل فهي متـرجمة عن الشاعر الإنكليزي كولردج (1772-1834) أو ملخصة لآرائه كما سنـرى ذلك في فصـل النقد الأدبي عند الشدياق.

هـ ـ **السيـاسية**: بـالرغم من أن الشـدياق قـد تناول السيـاسة في بعض جمله الأدبية، وخصها بمقالاته التي سماها جملاً سياسيـة وقد رأينـا كل ذلـك في المقالـة الذاتية، فإننا نجده يتناول الموضوعات السياسية في المقالة الموضوعية أيضاً. نذكـر منها مقالته في التنظيمات، وقصة السائح التي، وإن كانت ذات طابـع قصصي، إلا

(1) خرما، نايف، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: 220.

أنها مقالة سياسية خالصة تحدثت عن الحياة السياسية في بعض البلاد العربية، وخاصة الجزائر وتونس اللتين حدثت فيهما ثورتان وقتئذ.

هذه هي بعض أصناف مقالات الشدياق بنوعيها الذاتي والموضوعي. ولا شك أننا أدركنا ـ من خلال تصنيفها ـ مضامينها التي قدّرها لها الشدياق. ومن هذه المضامين عرفنا أنه ركز على المقارنة بين واقعين: أحدهما متخلف عن زمانه لما يكبله من معوقات سياسية ودينية واجتماعية وثقافية، وهو الواقع العربي والإسلامي. وثانيهما متقدم عنه في هذه المجالات حتى اتّخذه الشدياق مقياساً له في كل مقالة يكتبها تضميناً وتصريحاً، وهو الواقع الأوروبي الذي شدهه بحرية مؤسساته السياسية والدينية والاجتماعية والتربوية وكثرة مخترعاته وعلمائه ومعاهده العلمية وقوته المادية سواء كانت اقتصادية أو عسكرية أو غير ذلك.

V ـ بناء المقالة الشدياقية

المقالة عمل فنّي متكامل البناء، واستجلاء طريقة هذا البناء منذ أن كانت مجرد مشروع من شأنه أن يطلعنا على تقنيتها وهيكلتها .

لقد تبين لنا أن الشدياق كان يستقي مقالته من عدة منابع نذكر منها: الأحداث الراهنة، والوقائع التي تحدث في عصره مثل الحروب، والتغيرات التي تقع في الحياة السياسية والاجتماعية وحتى الذاتية مما يتعلق به هو خاصة.

فالحرب الفرنسية الألمانية سنة 1870 مثلاً كانت معيناً لجمله السياسية، وصدور قانون من المجلس البلدي يعلق عليه بمقالة في العمل والبطالة، وموت ثلاثة أنفار خنقاً بغاز الفحم يحفزه إلى كتابة فائدة طيبة، وإشاعة تعطيل الجوائب تدعوه إلى أن يكتب في من يتخذ العلم وسيلة لهواه، ووضع المرأة العربية المسلمة يدعوه إلى الاعتناء بها والمطالبة بتحريرها في مقالات عدة، ونفس الشيء نقوله عن سلوك الأفراد، والاختلال الإجتماعي والاقتصادي والسياسي. كل هذه الأشياء وغيرها كانت للشدياق مصدر وحي وإلهام لمقالاته العديدة.

فإذا اجتمعت هذه الحوافز هيأ الشدياق لمقالته مادتها من خبرته الشخصية بالحياة وثقافته، ومن الصحف والكتب والموسوعات حتى تستوي المقالة في قالبها النهائي بما فيه من مقدمة وجوهر وخاتمة.

وقبل ذلك نشير إلى أن الشدياق قد أعفى جمله الأدبية من العنوان والتزمه في سواها على أن يبدأه دائماً بحرف الجر (في) اختصاراً، بينما جعل عنوان الجمل السياسية يحوي العناصر المطروقة في المقالة دون مبالاة بطوله وهذا نموذج لعنوان منها: «في تغيير أخلاق من ولي الرئاسة وفيما يجب على الرؤساء أن يفعلوا وفي أن العلماء لا تهمهم معرفة السياسية وأستثني منهم محمد رشدي باشا وجودت باشا وفي لوم غامبتا وفي عيلة أورليان»[1]. وبعد هذا يحسن بنا أن نتناول بناء كل صنف من مقالات الشدياق على حدة مهتمين بأبرز ما يلفت النظر فيها خاصة إذا كان مخالفاً للبناء العادي للمقالات.

فالجملة الأدبية مثلاً يخضع بناؤها لطريقة هندسية محكمة هو كما استنتجناه من أول جملة له:

من الناس من. . . . . فمثله كمثل. . . . .
ومنهم من. . . . فمثله كمثل. . . . .
فهذا مثل. . . . .   والله يهدي من يشاء.

إن هذا البناء قائم على قضيتين متقابلتين ونتيجة، فدعاء يكون من آية قرآنية أو حديث. أو شعر أو جملة دعائية عامة. وهو بناء يذكرنا بالطريقة الجدلية في فن الحوار والبرهان بالانتقال من الفكرة إلى النقيض وصولاً إلى التركيب.

وقد تتعدّد القضايا فتبلغ ثلاثاً مثلما جاء في الجملة الثانية التي تبحث في أخلاق العلماء. كما أن طول القضايا ليس متوازناً. فقد يطول بعضها على حساب بعض تبعاً لما تقتضيه من الشرح والتحليل كما هو واضح في الجملة الثانية أيضاً، إذ لم تحتل القضية الثانية سوى سبعة أسطر بالنسبة إلى الأولى التي استغرقت سبعة

---

(1) كنز: 2/164-168.

وثلاثين سطراً، وإلى النتيجة التي استغرقت ثمانية فقط.

وأما الجملة السياسية فتقدم غالباً بمقدمة تحتوي على رأي يختص بالتعميم والشمول والتأمل وقد تكون المقدمة أحياناً لهذا السبب بعيدة عن السياسة لولا عامل المقارنة والمقايسة مثلما صنع في جملته «فيما يستقبل من سياسة بسمارك» حيث قدم لها بصفحة كاملة عن عادة الشعراء في أنهم لا ينشطون إلى نظم الشعر بعد تركهم إياه مدة إلا إذا كان هناك باعث من البواعث الطارئة. وبعد هذا البحث الذي هو أليق بالنقد الأدبي يتخلص إلى موضوعه فيقول: «وقس على ذلك سائر أرباب الصنائع والحرف فإن مداومتهم صنائعهم وحرفهم تزيدهم تبحراً وبراعة بخلاف تركهم لها. وعلى هذا القياس أقيس قريحة الكونت دو بسمارك على الإستيلاء والتغلب، فإنه تغلب أولاً على الدنمارك فكانت مطلع القصيدة.. الخ»[1].

وقد تميزت الخاتمة في الجملة السياسية بأنها توجز رأي الشدياق بعد أن كان عرضه عرضاً كافياً في صلبها، بل يصبح هذا الرأي نصيحة وقولاً فصلاً في الحدث الراهن. فتتجلّى فيه شخصية الشدياق السياسي ذي الخبرة والحنكة وبعد النظر كما فعل في مقالته «في خذلان الدول لفرنسا» حتى كان بالرغم من أصله العربي وجنسيته وثقافته وزوجته وميوله الانكليزية كأنه فرنسي ينصح حكومته للخروج من المأزق الذي تردّت فيه، ويهدّد إنكلترا وهو ما يدل على حياده السياسي وتعلقه بالحق حيثما كان، قال: «فما الذي يؤمن إنكلترا من إتفاق فرنسا في زمن ما مع الروسيا على غزو الهند، أو مع إسبانيا على أخذ جبل طارق، أو من اختراع شيء يبطل قوة سفن إنكلترا فإني أرى أن الفرنسيس متى طاب لهم الوقت بعد عقد الصلح سهروا الليالي على اختراع آلة من آلات الحرب المغتالة للبوارج خاصة فإن عزّ الإنكليز كله في بوارجهم. ولا غرو أن يكون ذلك فإنهم محصورون في جزيرة وهو دأب كل من استوطن الجزر، ومن عنت فرنسا أنها اضطرت إلى اتخاذ عساكر كثيرة براً وبحراً مما كان يذهب بنصف دخلها، وزد على ذلك حبها لأبهة الملك فإذا لزمت الحكومة الجمهورية على ترتيب واقتصاد كجمهورية أميركا وأمنت من سفن انكلترا قصرت

---

(1) كنز الرغائب: 73/2.

عنايتها عند ذلك على لَمّ شعثها من أمورها ونظم ما تبدّد من أحوالها فلا يمضي عليها بضع سنين إلا ويندمل جرحها، وينجبر كسرها. وذلك مَرْجُوٌّ لَها بشرط أن تبقى على رأي واحد وكلمة واحدة فأما إذا انقسمت أحزاباً فمال حزب إلى الجمهورية وآخر إلى عيلة نابليون، وآخر إلى عيلة أورليان فإنها تصير من الدول الثواني كما يحاوله الجرمانيون. وهو الذي يُشفق منه عليها أكثر من قهر جرمانيا لها. فإن هذا القهر عرض مفارق، أما التحزب فهو عرض ملازم، وهو خلة غريزية في الفرنسيس وهو الذي يصرف عنهم ميل الدول. فإذا أرادوا استتباب ملكهم وعزّهم وجب عليهم أن يكونوا على رأي واحد. ففي أيديهم نجاتهم وهلاكهم وغبطتهم وبؤسهم. وأجدر بقوم برعوا في جميع الفنون والعلوم أن يميزوا ضرّهم من نفعهم، وشرهم من خيرهم»[1].

ففي هذه الخاتمة نجد تحليلاً دقيقاً لما كانت تعاني منه فرنسا في ذلك العصر، كما أنه يقترح عليها مخططاً سياسياً واستراتيجياً للتغلب على أسباب ضعفها التي استغلّتها جاراتها. ومن هذه الاستنتاجات يظهر فقه الشدياق بالسياسة، وقدرته على التحليل والاستنباط، وتضلعه في العلاقات الدولية وأسباب ضعف الدول وقوتها حتى ليبدو لنا مختصًّا في العلوم السياسية وليس صحفياً محترفاً.

وإذا انتقلنا إلى المقالة الموضوعية نجد مقدمتها تبنى على أشكال مختلفة. فمن تقديم لغوي في اشتقاق الكلمة المفتاح ومعناها مثلما أشرنا إليه في المقالة الاجتماعية، إلى تقديم فكرة عامة عن الموضوع المبحوث فيه، إلى تقديم مخطط مفصل عن جوهر المقالة كما هو شأن مقالته في الفرق ما بين الشرق والغرب حيث قال: «قد اختلفت الأقوال على أصل الفطرة البشرية فمنهم من زعم أن الولد مفطور على الشر... ومنهم من زعم أنه مفطور على الخير.... وكيفما كان من هذا الخلاف فإن التربية تغير هذه الأخلاق، فإذا أحسنت تربية الولد حسنت أخلاقه، وإن أردأتها ردؤت. فهات الآن ننظر في تربية أهل الشرق لأولادهم، ونطابق ما بينها وبين تربية أهل الغرب ثم ننظر في تأثيرها ونتيجتها في كلا الفريقين فنقول.....»[2].

ويتنوع جوهر الموضوعية إلى أنواع: فمن موضوع واحد، إلى موضوعات

---

(1) كنز: 52/2 عن الجوائب عدد 466، 2 أكتوبر 1870.
(2) كنز الرغائب: 87/1.

متعددة يجمع بينها جامع ما، فقد بنى الشدياق مقالته في أصول السياسة وغيرها على عدة موضوعات يصلح كل واحدة منها أن يكون مقالة برمتها. وهذه الموضوعات هي: الأصل في السياسة، والأصل في الوظائف، والأصل في الزواج، والأصل في خلق الإنسان، والأصل في المعاشرة، والأصل في التمدن. وفي هذا الأصل الأخير يبحث التمدن في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وأوستراليا، والدولة العلية، ثم يختم كل ذلك بروسيا. فهذه المقالة هي في الواقع رؤوس أقلام لكتاب وليس لمقالة. ونفس الملاحظة نقولها عن مقالته الأخرى في الفرق ما بين الشرق والغرب التي تشابكت فيها الموضوعات تشابكاً يزعج القارىء ويشتت أفكاره ويضيع عليه الاستفادة عندما ينتقل من التربية إلى التجارة إلى التعليم الى التمدن، إلى وصف دور الأوروبيين، والزواج وتعدد النساء، والفجور في أوروبا، وتمهيد الطرق، والشرور الناتجة عن كثرة الاجتماع والخدم، والمقاهي، ووسائل النقل، والتسول، وغلاء الأسعار... الخ. وكل ذلك يجمع بينه رابط هو الفرق بين الشرق والغرب، وهو موضوع واسع المدى لو حاول استيفاءه، وإن تجزئته إلى مقالات أولى من جمعه جمعاً لَمًّا، أو ذكر ما ذكره على سبيل المثال لا على سبيل البسط والتحليل.

على أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن تعدّد الموضوعات لا يعني اضطراب عرضها كما هو شأن المقال الأوروبي الذي اشترط له النقاد أن لا يكون له ضابط من نظام، ويعوزه الصقل، ويبدو في النهاية غير مفهوم ولا منتظم[1]. وقد أشار الشدياق إلى هذه الخاصية عند المقاليين الافرنج في طريقة بنائهم لمقالاتهم فقال في الفصل اليتيم الذي نشره من كتابه المجهول المصير منتهى العجب في خصائص لغة العرب: «وأسوأ من كل ما تقدم أنهم لا يستوعبون الكلام على معنى واحد في موضع واحد فترى طرفاً منه في أول المقالة، وطرفاً في وسطها، وطرفاً في آخرها. فإن ذلك أقل إتعاباً للفكر والخاطر على أنه يعدّ عندهم أيضاً من المحسنات، ولا يحسن في لغتنا إلا أن تجمع تلك المعاني المشتتة في موضع واحد. وبالجملة فالفرق بيننا وبينهم بعيد وجميع لغات الافرنج متقاربة في السبك والأسلوب والأفكار»[2].

---

(1) انظر محمود، زكي، جنة العبيط: 6. . ونجم، فن المقالة: 94. ومروّة: الصحافة العربية: 37.

(2) كنز الرغائب: 1/185-186.

لقد كان الشدياق مصيباً في هذه الملاحظة الدقيقة. لأن المقاليين الإفرنج قعّدوا للمقالة قواعد من خلال المقالات الأولى فصيروا عيوبها شروطاً. ثم إنه اعتمد وهذا هو الأهم على الفرق الجوهري بين عبقريات اللغات فما يجوز في اللغات الافرنجية ليس من الضرورة أن يصبح شرطاً في اللغة العربية ذلك لأن لكل لغة خصائصها وطرقها وأساليبها وفي النهاية عبقريتها.

وكثيراً ما تكون خاتمة المقالة الموضوعية نصحاً وإرشاداً ودعوة إلى الأخذ بأسباب التمدن، أو دعاية للدولة العثمانية. مثلما جاء في مقالته (في الحلم) التي ختمها بشكرها لأنها تعامل الناس بحلم، ويشتق من ذلك مبدأ هو «متى كان رئيس القوم حليماً كان مرؤوسهم سليماً»[1]. أما في مقالته (في قوة البخار واختراع الباخرة) فيختمها بدعوة السلطان إلى «إنشاء أسطول عظيم يزيد دولته العلية العزيزة عزًّا وعُلا واقتداراً... لا سيما وإن مملكة انكلترا التي هي الآن معدن البواخر والبوارج المواخر مخلصة الوداد والنية لدولته العلية... الخ»[2].

VI ـ أسلوب المقالة الشدياقية

وحتى تكتمل صورة المقالة الشدياقية في أذهاننا يحسن بنا أن نتناولها في طريقتها التعبيرية عن أفكار الشدياق وشخصيته.

وقبل ذلك نشير إلى أن الشدياق كان متنوع الأسلوب تنوع مقالاته الأمر الذي يستوجب القول بأن هناك خصائص مشتركة بين أنواعها وأخرى خاصة بكل واحدة منها. فالجملة الأدبية مثلاً تحفل بصناعة أكثر من أختها الجملة السياسية وغريمتها الموضوعية. وأصول هذه الصناعة تظهر في انتقاء اللفظة المونقة الجزلة يقدمها في جملة متماسكة البناء وعبارة سهلة متدفقة تدفقاً يجرّها إلى الترادف آناً والتضاد آناً آخر. دون اعتبار للإسهاب ما دام ذلك يؤدي الوظيفة الفنية المطلوبة كما في قوله: «من الناس من يكدح لمعاشه كأنه لا يموت أبداً فتراه دائماً مهتماً بالاحتراف

---

(1) كنز 10/1.

(2) ن.م 21.

والاصطراف والاجتراح والاقتراح والاكتساب والاختلاب والاهتبال والاجتداء والاعتداء والاستكثار والامتيار والاستئثار والادخار.. الخ[1]. وكقوله: «من الناس من يتزوج المرأة لجمالها لا لكمالها، وللونها لا لبونها، ولغناها ولحنها لا لحِجاها ولحنها، ولبتيلتها لا لفضيلتها، ولدلِّها وشكلها لا لفضلها ونبلها، ولتبرّجها وتدعّبها لا لتحرّجها وتهذّبها، ولخفّتها لا لعفّتها، ولتزيّنها لا لتديّنها، ولكحلها لا لمهلها»[2].

ويضفي هذا الازدواج على أسلوبه غنائية تذكرنا بأسلوب المترسلين الكبار مثل الجاحظ والتوحيدي خاصة، وقد يؤدي به الأمر إلى التسجيع لكنه لا يبلغ فيه إلى التصنع الذي بلغه في كتابه الساق على الساق.

ولا مراء في أن الشدياق كان في هذه الجمل الأدبية معنياً بالناحية الأسلوبية عناية شديدة حتى إنه كان يتكلف ذلك غاية التكلف مثلما أتاه في جملته المرصّعة حيث بناها على مثال الآية القرآنية ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾[3]. وهي الجملة التي كانت مصدر فخاره حتى قال فيها، «وناهيك تلك المقالة التي التزم فيها الترصيع من أولها إلى آخرها»[4]. وبالرغم من ذلك فقد وقع الشدياق دون ما أمّل لأن كل من كانت غايته الصناعة ضعف حظه من الصدق والوضوح وقوة الإحساس. ومثل ترديده لفظة أو جملة يضفي بها على المقالة ترفاً غنائياً مثلما جاء في جملته الأدبية التي سخر فيها من تفضيل الرجل على المرأة. فكرر هذه الجملة: «إن الذكر خير من الأنثى وأفضل منها قنسا وأكرم جنثا»[5]، فأوحى بها تأثيراً في النفس خاصاً، ووظف بها لدى القارىء بعد كل فقرة إحساساً بالارتياح.

إن كل هذه الخصائص وغيرها في الجمل الأدبية تؤكد لنا وعي الشدياق بأنه كان يتوخّى فيها جمالية أسلوبية مخصوصة رائده في ذلك البيان القرآني من جهة، وأسلوب المترسلين العرب من جهة أخرى. حتى لتبدو لنا الجملة لما يشيع فيها من

---

(1) كنز: 210/1.
(2) ن.م: 220. والبتيلة من الجسم: كل عضو اكتنز وتميز عن غيره.
(3) راجع ن م: 234.
(4) سلوان الشجي، أنظره في شبلي: 308.
(5) كنز: 221/1-224. والجنث: لغة في الجنس. أو لثغة.

نفس شعري قريبة من القصيدة الغنائية، وهذه كما هو معلوم إحدى خصائص المقالة الذاتية.

وكان الشدياق في جمله السياسية دون هذا الالتزام البياني إذ هي تعليقات سياسية آنية لا تستدعي التصنّع. وطابعها الغالب هو البساطة والعفوية والانطلاق والسلاسة. أسلوبها يشبه كثيراً الأسلوب الذي كتب به الواسطة والكشف وإن كان من حين إلى آخر يستعيد فيها ميزاته الأسلوبية الأدبية إذ لم يكن بقادر على أن يتخلى عن ذلك تماماً حتى وهو يكتب مقالاً سياسياً.

وأما المقالة الموضوعية فإنها تختلف عن الصنفين السابقين في خصائصها الأسلوبية إذ الاحتفال بالمعنى هو هدفها الأول. ولا عجب في ذلك ما دامت تعالج موضوعات تستدعي الإبلاغ الإقناعي بالفكرة المطروقة ومن ثم كثر فيها الجدل والتقرير والشواهد والإسهاب والاسترسال في الأفكار.

وهكذا فإن هذا التنوّع الأسلوبي حسب شكل المقالة ونوعها يدل على أن الشدياق كان يميّز بين ما يكتب للعامة وجمهور القراء، وما يكتب للخاصة ومثقفي عصره.

وأما الخصائص المشتركة فنذكر منها خاصية الوصف الذي جعل منه أداته في تسجيل الأحداث والمشاهد حتى ليجعلها به أمامنا حية ناطقة. وهو أداته أيضاً في تصوير الشخصيات داخلياً وخارجياً فيحيلها إلى نموذج حي بكل محاسنه وعيوبه.

وتنضاف إلى هذه الخاصية الوصفية خاصية السرد الحكائي حتى ليسوق مقالاته مساق قصص، خاصة تلك المقالات الموسومة بالجمل الأدبية أو تلك التي يبدؤها بلفظة حكائية مثل يحكى، ويروى. . . . الخ. وهو يعتمد لأداء هذه الخاصية أيضاً على الحوار الذي يضفي على مقالاته الحيوية والتشويق والحضور التمثيلي.

ومما عرف به الشدياق في مقالاته أيضاً، وهو ما عرف به في كتاباته الأخرى، السخرية والتهكم. فقد وشّى مقالاته بهذه الخاصية الهامة في الإبلاغ بما لها من

قوة تأثير في نفس القارىء. ونذكر هنا على سبيل المثال جملته الأدبية التي صور فيها الوطنية الزائفة حيث كان الشدياق طريفاً فكهاً وناقداً لاذعاً.

ويكثر في مقالاته الاغتراف من القرآن والحديث والتراث بجميع أنواعه. وقد لاحظنا سوقه للأمثال بكثرة فيذكرنا بكليلة ودمنة، بل هو يستعير منه بعضها مثل قوله «مثل الدنيا كمثل الماء الأجاج كلما شرب منه الإنسان زاد ظمأ، أو كالشجرة الشائكة كلما زاد فيها توغّلاً زادته ارتباكاً وإدماء»[1].

ونحن نكتفي بهذا العدد من الخصائص تاركين للقارىء الاجتهاد في استنباط بعضها الآخر لنعرج إلى ذكر عيب مقالي تورط فيه الشدياق وهو صيغة الوعظ والإرشاد التي صبغ بها مقالاته حتى اقتربت من التلقينية والتعليمية والخطابة المنبرية بدل أن تكون من نوع الحديث الهادىء الرصين النافذ إلى الشعور دون جلبة وصراخ.

ولعل الشدياق كان في اعتماد هذه الطريقة متأثراً بالهدف الإصلاحي للمقالة مع أن هذا الهدف يمكن الوصول إليه دون هذا الأسلوب المنبري أو أنه كان يقلد الصحف الإنكليزية التي كان بها وبمنشئيها معجباً حتى قال فيها وفيهم: «فإن هذه بلغت إلى أعلى درجات البراعة والبلاغة. ومن العادة عند هؤلاء المنشئين أن كل واحد منهم ينشىء مقالة أو أكثر على الأحوال الواقعة ويبني عليها قواعد تثبتها في المستقبل ويستشهد لها بالماضي ويسأل فيها ويجيب ويستحسن ويستقبح وينصح ويشير حتى تخاله واعظاً خطيباً أو شاعراً أديباً أو مؤرخاً لبيباً»[2].

فهذه الصورة الناطقة عن نموذج المقالة الإنكليزية تكاد تصدق في كل خصائصها على المقالة الشدياقية وخاصة الوعظ والنصح اللذين تحفل بهما مقالاته احتفالاً واضحاً لا يحتاج إلى دليل.

ولقد عبرت مقالة الشدياق بأنواعها وخصائصها الأسلوبية عن شخصيته أصدق تعبير إذ كشفت لنا عن شجاعة صاحبها واعتداده برأيه، فهو جريء على قول الحق، شديد في إبداء الرأي، عنيف في الرد على منتقديه، ولا يعرف مجاملة ولا محاباة ما دام الحق إلى جانبه. يستوي في نظره الكبير والصغير، العالم والجاهل، ينقد أقوال الأول

---

(1) كنز: 244/1.

(2) كنز: 160-159/1.

من هذين أي العالم بمثل قوله: «وهو أيضاً وهم وزعم» وبمثل قوله: «وقد علم بالاستقراء والتجربة أن ذلك غير صحيح»[1]، كما يقرع الثاني منهما ويسخط عليه لجهله وعناده وقعوده عن الانتصاح والاستفادة. ومقالته هي أيضاً معرض لانفعالاته ونزعاته وتجاربه في الحياة وثقافته وألوانها ومصادرها ومزاجه وتفكيره وآرائه في الكون والطبيعة والإنسان. هي باختصار مرآة صاحبها عليها انعكست نظراته وهمومه ومطامحه. وهي أيضاً مرآة عصره، عليها ارتسمت صوره وخصائصه وأبعاده. وما دلت على كل ذلك إلا لما فيها من قوة انفعال، وصدق أداء، وروعة أسلوب. فتميزت عن سواها بطوابع خاصة نمّت على الشدياق وأشارت إليه دون غيره من الكتاب والمترسلين.

VII ـ مظاهر النهضة في مقالة الشدياق

وكان لمقالة الشدياق كذلك حسب المنهج الذي التزمنا به في هذه الدراسة دورها في النهضة العربية وقد اتخذ ذلك الدور عدة مظاهر نذكر منها:

1 ـ المظهر الشكلي: نحن نعتبر أن الشكل المقالي في حدّ ذاته هو مظهر نهضي لأنه فن مستحدث جاءنا من الغرب مع الصحافة. ومعنى ذلك أنه لولا الصحافة والأثر الأجنبي لتأخر ظهوره عندنا بالرغم من التعسف في الادعاء بأن لنا أشكالاً مقالية في أدبنا العربي كما سبق بيانه، ولظلت الرسالة الأدبية عندنا رسالة، والكتاب كتاباً. . . الخ. . . .

وقد مرّ بنا أن الشدياق كان يترسم أصول هذا الفن في الأدب الأجنبي والانكليزي خاصة، الأمر الذي مكّنه من القيام بدور فعال في قضية النهضة العربية. ولما رأى الكتّاب مدى نجاعة هذا الشكل الأدبي ومرونته في التعبير عن تلك القضية اقتفوا أثره وقلّدوه حتى أصبح فن المقالة من أهم الفنون الأدبية في عصرنا وأوسعها انتشاراً وأكثرها تأثيراً.

2 ـ المظهر الموضوعي: لقد ارتبط ظهور الشكل المقالي بظهور موضوعات

---

(1) كنز: 45/1.

جديدة في الأدب العربي مثل موضوعات التمدن والتنظيمات والحرية والوطنية وتعليم المرأة والتعليقات السياسية وغير ذلك مما وفد إلينا من الغرب مع الصحافة والمقالة. وإلى هذا أشار الشدياق في مقدمة إحدى مقالاته عندما قال: «قد طالما خطر ببالنا أن ندرج مقالة في شأن العلاقة بين الدول ورعاياها مما يؤول إلى تمدين البلاد وإجراء العمران والمصالح فيها، وعدلنا عن ذلك اعتماداً على ما نقلناه من جوائب القوم التي صرحت بهذا. فلا بأس الآن أن نحذو حذوهم ونزيد على ما قالوه شيئاً فنقول. . . الخ»[1].

وهكذا أسمع الشدياق القراء العرب أفكاراً جديدة، وزوّدهم بموضوعات ما كانت لتطرق آذانهم لولا هذا الشكل المقالي الجديد أيضاً.

3 ـ **المظهر الأسلوبي**: وكما وسعت المقالة موضوعات جديدة فإنها اقتضت أسلوباً جديداً لأداء تلك الموضوعات. وهكذا تساوقت معاً في إطار تجديدي متكامل تلك الجوانب الثلاثة القالب والموضوع، والأسلوب.

وكانت غاية هذا المظهر الأسلوبي تتمثل في تخليص العربية من رواسب أسلوب عصور الانحطاط والتدرج بها نحو التبسيط لتقترب أكثر من الجماهير وتصوّر الواقع اليومي المعيش، لكنه مقابل ذلك حافظ على نصاعتها وجزالتها وقوتها وجمالها فجاءت على مثال فريد من الأساليب المرسلة.

وتأكيدنا على أن الأسلوب المقالي عند الشدياق في جريدته الجوائب هو مظهر نهضي يبرز أكثر عندما نقارن بين أسلوبه المحكم في الساق وأسلوبه المتحرر العفوي الرائق في الجوائب. فهذا الفرق في الأسلوب قد اقتضاه الشكل المقالي أولاً ونهضية هذا الشكل ثانياً .

4 ـ **المظهر الإصلاحي**: لا غرو أن تكون المقالة هادفة إلى الإصلاح ما دام هذا هو الجسر الموصل إلى النهضة: هذا المطمح الجليل لدى الشدياق وأضرابه من المفكرين والكتاب في عصره وحتى بعد عصره.

---

(1) نقلاً عن الرائد التونسي س 2 ع 39. (6 ذي القعدة 16/1278 ماي 1861).

ولا يطول بنا البحث كثيراً حتى نتأكد من هذه النزعة في مقالاته إذ كان عبّر عنها في مواطن عديدة منها آخذاً على نفسه عهداً بأنه «لا يحجم عن كل ما فيه نفع للمسلمين ونصح للمؤمنين»[1]. وقد دفعه هذا الإيمان بالإصلاح إلى أن يقصر رسالة الصحافة أي المقالة على أداء هذه الوظيفة التي تتمثل «في إزالة ما عندنا من الشر والفساد وفي إصلاح حال العباد»[2]، ولأجل هذا نلفيه ينقد صحفيي عصره لاهتمامهم بجزئيات لا نفع منها مثل «سفر زيد من بلد إلى قرية، وقدوم عمرو من برّ إلى بحر في الممالك الأجنبية مما لا يعني أحداً من الناس. . . . . . لأن وظيفة كل ذي جرنال أن يتنبه لإصلاح الخلل المطيف به لا أن ينقل من الأخبار ما لا فائدة به ألبتة. . . . الخ»[3]. وهو لا يكتفي بهذه الإشارات الدالة على عمق إيمانه بالإصلاح فيتوجه بهذه الدعوة الملحاح، وما أحوج صحفيينا اليوم إلى مثلها، قائلاً: «فدعونا يا ذوي الأقلام ويا أولي الأحلام من سفاسف الحوادث الأجنبية وسقط الكلام فإنها ذهبت بصبرنا وأجحفت من عمرنا. وعليكم بإزالة الخلل الذي أقذى بصرنا ونغص علينا وطرنا. فهذا الذي يلزمكم الإهتمام به بادىء بدء، فإن الباري تعالى لم يفضل بعض الناس على بعض في المقام والمعارف إلا ليصلحوا المختل ويشفوا المعتل. . . . »[4].

ولقد جسم الشدياق هذه الدعوة بقوة وصدق. فنقد أولي الأمر، والناس، والمؤسسات كالمجالس البلدية، ونظم التربية والتعليم، ووسائل الثقافة كخزائن الكتب والمنتديات وغيرها، وبيع الرقيق، وغلاء الأسعار، وآداب الزيارة والمتسولين والقابعين في المقاهي. . . الخ. وهو في كل ذلك لا ينفك يقترح ما يراه صالحاً من التراتيب فيطالب بالإصلاح الإداري، وجلب الصناعيين الماهرين من أوروبا لتعليم المسلمين أصول الصناعة، واعتماد نظام نقل عصري في الآستانة، وإيجاد ملاجىء للعجز على غرار ما هو قائم في أوروبا. . . وباختصار فإن مقالات الشدياق قد حفلت بمعلومات هامة يجدها القارىء دون عناء عن تلك الفترة من القرن التاسع عشر مما يجعلها وثائق نفيسة عنه. وبهذا الاعتبار فلا مندوحة للعالم الاجتماعي، والباحث الاقتصادي، والمحلل السياسي فضلاً عن الأديب والمفكر، عن العودة إليها

---

(1) كنز: 67/1.
(2) كنز: 80/1.
(3) ن.م: 41/1.
(4) ن.م: 42/1.

واستجلاء صورة العصر منها، بل إن القارىء اليوم ليجد فيها كثيراً مما يصدق عليه وعلى مجتمعه، وكأنها لم تكتب منذ أكثر من قرن. . . كما أن هذه المقالات ستكون المنجم الذي سيستخرج منه المقاليون اللاحقون معادن تفكيرهم الإصلاحي. وخاصة ما تعلق منها بالقضايا الاجتماعية العديدة التي حفلت بها تلك المقالات كقضية المرأة وغيرها. . . .

ولقد أدرك معاصرو الشدياق هذه الصفة في مقالاته فنوّهوا بها حتى إن الرائد التونسي في تونس وليس في الآستانة كان يدرج ما ينقل عنه من مقالاته الإصلاحية بعنوان «نصيحة لمن ينتصح» ويقدم بعضها بمثل قوله «هذا كلام جدير بأن يكتب على جدران سائر المدن الإسلامية بماء الذهب. . . .»[1].

ولكن هذا لم يمنع من أن يقف بعض المحافظين موقف المنكر على الشدياق آراءه ومنهجه الإصلاحي لما رأوا فيه من خطورة عليهم وتقدمية. مثلما جاء في قول بعضهم له: «ما مرادك من هذه الفصول التي تذهب في الريح عبثاً»[2]. فلا يملك الشدياق عندئذ إلا أن يجيبه: «لعمرك إني إذا كتبت شيئاً لا أسأل الناس عنه هل أعجبهم أو لا؟ ولعلي لو سألتهم أيضاً لم أطلع على الحقيقة فإن آراء الخلق متفاوتة فما يظهر لبعضهم حسناً يظهر للبعض الآخر قبيحاً. . . .»[3].

ومهما كان موقف الشدياق من هذه الاعتراضات التي قد تبعث فيه أحياناً الشعور باليأس فإنه لم يتخلف يوماً عن أداء هذه الرسالة النبيلة بل ظل يدعو إلى التغيير والإصلاح غير مبال بانتقاد المتحذلقين والرجعيين ولإيمانه بأن الجيل الذي يؤمن بآرائه وإصلاحه ليس هو الجيل الذي يصابحه ويماسيه، بل هو ذلك الجيل الذي يراه مقبلاً في ركب المستقبل. . .

وهكذا نرى بناء على ما تقدم في هذا الفصل أن القالب المقالي عند الشدياق قد تضافر مع سائر الفنون الأخرى التي سبق بحثها على توظيف قضية النهضة. تلك القضية الأولى التي شغلت تفكيره منذ خروجه من لبنان ناجياً بحرية معتقده، وجلده.

---

(1) الرائد التونسي. س 5 ع 10، 13 سبتمبر 1864.

(2) كنز: 99/1.

(3) ن.م: 101.

VIII ـ مكانة الشدياق وأثره في فن المقالة العربية

لا مراء في أن الشدياق مما سبق لنا في هذا الفصل يعتبر أول المقاليين العرب وأبرزهم فيه نوعاً وكيفاً.

فقبل الشدياق لم يكن هناك وجود لفن المقالة بمعناه الاصطلاحي الذي عرف به في أوروبا.

وقبل الشدياق لم يعرف أسلوب المقالة بما عرف به لديه منذ سنة 1861 على صفحات الجوائب.

وقبل الشدياق لم تتوفر لدى كاتب أنواع المقالات المختلفة كما توفرت لديه هو، حتى الطهطاوي الذي يعتبر رائد النهضة الحديثة لا ينازعه في ريادة الفن المقالي. أولاً لأن الشدياق اشتغل بالوقائع قبله. وثانياً لأن نجاح الشدياق في الجوائب لا يعادله نجاح الطهطاوي مقالياً لا في الوقائع ولا في روضة المدارس، وثالثاً لأن الشدياق تعاطى كل أنواع المقالة خلافاً للطهطاوي الذي لم يعالجها كلها. ورابعاً لتبرز الشدياق أسلوبياً على الطهطاوي الذي وقع دون شأوه ومداه باتفاق جميع الباحثين.

وقبل جوائب الشدياق لم تتمحض صحيفة للفن المقالي تمحض الجوائب لها. فكل الصحف التي صدرت قبلها لم يعرف عنها ما بلغته الجوائب من عناية بهذا الفن فهي في هذا الباب أولى الجرائد في تاريخ الصحافة العربية وفريدة عصرها ونسيج وحده.

فلكل هذا ولغيره استحق الشدياق من الباحثين كل تنويه واعتراف بفضله على الفن المقالي العربي.

فهذا جرجي زيدان يقول: «وللإنشاء الصحفي تاريخ طويل يقال في إجماله أن أول من حسّنه من رجال الصحافة الشيخ أحمد فارس الشدياق في الجوائب والبستاني في الجنان»[1]. ولكن الجنان لم تصدر إلا سنة 1870 وبعد تسع سنوات من صدور

---

(1) زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 609/4

الجوائب التي أثرت فيها كما سيجيء بعد حين.

ويرى محمد بن الخوجة «أن الإنشاء العصري صار أميل للإرسال منه للسجع، وهذا الأسلوب المنتشر الآن بكثرة بين أغلب كتاب العربية هو الأسلوب الذي انتهجه ولي الدين ابن خلدون في المقدمة وغيرها من مصنفاته الجليلة، والفضل في إحياء هذه الطريقة بين حملة الأقلام في الأعصر الأخيرة يرجع بأكمله لشيخ الجماعة أحمد فارس صاحب جريدة الجوائب التي أسسها خلال سنة 1277هـ فقد كانت هذه الجريدة مناراً لهداية الكاتبين بين العالمين. وما كتاب كنز الرغائب الجليل المقدار إلا وليدها كما هو معروف بين أهل الأمصار والأقطار»[1].

وقال عنه مارون عبود: «كان أبا المقالة في الأدب العربي. اقتضت جريدته هذا النوع من الأدب الذي لم يكن للعرب به سابق عهد»[2] وقال أيضاً: «هو أول من كتب المقالة لجوائبه»[3].

وقالت دائرة المعارف الإسلامية بعد أن أشارت، إلى أبوته للمقالة الصحفية التي أسهم في إثرائها بقوة: «إنه خالق جنس المقالة»[4].

ويطول بنا الاستشهاد لو حاولنا استقصاء ما قيل عن مكانة الشدياق في فن المقالة العربية لأن ذلك يخرج بنا عن الحد المعقول، ولأن جميع تلك الشهادات تقرّ بريادة الشدياق ودوره لكننا لاحظنا استثناء واحداً شذ عن إجماع الباحثين. وهو موقف غريب حقاً بدر من محمد يوسف نجم الذي اهتم بالشدياق اهتماماً خاصاً بدا في تأليفه رسالة جامعية عنه، وفي كتابه القصة في الأدب العربي الحديث حيث نعت جمله الأدبية بالفصول، واعتبرها «خطوة نحو خلق الشخصيات القصصية الحية»[5]، لكنه لم

---

(1) ابن الخوجة، محمد، من مقدمة كتاب عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب جزءان تأليف محمد النيفر (المطبعة التونسية، 1351هـ): 1/ث. وقد أعيد نشر هذه المقدمة بكتابه صفحات من تاريخ تونس: 457.

(2) عبود. صقر لبنان: 147.

(3) عبود، رواد: 200.

(4) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة): 477/2.

(5) نجم، القصة: 247.

يتعرض إليه في كتابه فن المقالة، وهو أحسن ما ألف في موضوعه، إلا مرة واحدة، لكن في سياق آخر هو سياق ظاهرة السخرية في الأدب العربي. فهل كان هذا الباحث يرمي من هذا الإهمال إلى أن الشدياق لا يستحق أن يذكر في كتابه مقالياً كما استحق بنفس مقالاته أن يذكر قصصياً؟

الواقع أن الناقد القدير محمد يوسف نجم قد ظلم الشدياق وظلم جريدته الجوائب عندما لم يشر إليهما في كتابه بأية إشارة، ولا يمكن أن يعتذر له بأن كتابه فن المقالة قد اقتصر على لبنان ومصر وأن الجوائب هي عثمانية الجنسية لأن الشدياق هو عربي من لبنان أولاً وآخراً، ولأن أبوته لفن المقالة وإشعاعه على كل المقاليين العرب مما يحتم ذكره بأية طريقة كانت.

وإذا جاوزنا هذا المأخذ المنهجي التاريخي فإن أبوة الشدياق لفن المقالة لا يمكن بالرغم من الشهادات العديدة أن يكون لها مقنع إلا إذا استوعبنا نماذج دقيقة من أثرها في فن المقالة ذاته وفي المقاليين العرب أيضاً.

فإذا أخذنا مثلاً الرائد التونسي الذي صدر في 22 جويلية 1860 وجدناه ينقل عن الجوائب مقالات عديدة ابتداء من عدده الثاني عشر لسنته الثانية المؤرخ بيوم 7 ربيع الثاني 12/1278 أكتوبر 1861، أي بعد خمسة عشر شهراً من صدور الجوائب. وكانت أولاها هي مقالته «في الحلم» التي نشرت بعد ذلك في كتاب كنز الرغائب كما سبق. ثم يتوالى النقل عن الجوائب حتى لا يكاد يخلو عدد من الرائد ليس به نقل عنها، بل نحن نجد فيه أكثر من مقال، أو تعليق سياسي، أو صفحة من كتاب. حتى جاء وقت كان العدد كله من تحرير الشدياق إلا النزر القليل منه مما يتصل بالقسم الرسمي للحكومة التونسية، وكان، إذا لم يتوفر له ذلك، يعتذر للقراء بمثل قوله:

«لم تحضر صحيفة الجوائب صحبة فابور هذا الأسبوع الفرنسي حتى نقتبس منها أخبار تلك الحاضرة والمشرق»[1].

وكانت الجوائب كذلك للرائد التونسي مثالاً يحتذى وقدوة تتبع حتى في اقتباس

---

(1) الرائد التونسي، السنة 13، العدد 13، 6 يونية 1872.

مصطلح جملة سياسية التي استعملها لأول مرة بالعدد الخامس مكرر (آخر رمضان 1282-15 فرار 1866). وموضوعها خطاب نابليون الثالث في مجلس الاشتراع الفرنسي. وكل هذا وغيره دعا الجنرال حسين التونسي ناظر المطبعة التونسية والرائد في سنواته الأولى إلى أن يتخذ الجوائب حجة على الصحيفة الناجحة في رسالة بعث بها إلى منشىء الرائد منصور كرلتي الذي نشرها بالعدد الثامن عشر من السنة الرابعة في 15 جمادى الثانية 1280-27 نوفمبر 1863 يلومه فيها على ضعف الرائد وضحالته.

وإذا انتقلنا من تونس إلى المشرق لنأخذ مثالاً على تأثير الشدياق المقالي وجوائبه فإننا نجد الجنان التي أصدرها بطرس البستاني في كانون الثاني / جانفي 1870 قد تأثرت بمنهجها وعناوين مقالاتها «ففي السنة الثالثة جعل سليم (ابن بطرس) عنوان مقالته الدائم «جملة سياسية» كما سماها الشدياق في جوائبه من قبل»[1].

وكذلك تأثرت الجنان بمقالات الجوائب في أسلوبها العربي المبين وسلامة لغتها بعد أن ظلت البساطة، بل الركاكة غالبة عليها، ولما دخلت سنتها الثانية أعلن صاحبها بطرس البستاني، بناء على صيحة من صاحب الجوائب دعا فيها الكتاب وأصحاب الصحف إلى العناية باللغة العربية، إحياء ألفاظ لغوية فقال: «إنه لما كان الجنان قد تجنب استعمال الألفاظ اللغوية في السنة الأولى من سنوات نشره، وكان من المفيد أن لا يتجنب ذلك بعد أن يكون جمهور القراء راغباً في توسيع دائرة اللغة باستعمال الألفاظ الكثيرة. . . وكان لا بد لنا من القيام بحق ذلك الأمر المهم. نسأل الله التوفيق ونطلب إلى حضرة قرائه أن يعذرونا إذا أتعبناهم بتكرار مراجعة القواميس»[2].

ولم يقتصر هذا التأثير على هاتين الصحيفتين، ذلك أنه لما «كانت جريدة الجوائب مثال الإنشاء العربي البحت سارت جميع صحفنا التي أسست بعدها على نسقها وقلّ أن نشأت لنا جريدة في صحتها وديباجتها العربية اللهم إلا أن تكون جريدة

---

(1) عبود، رواد: 205.

(2) ن.م. نقلاً عن الجنان سنة 1871 ص: 177.

العروة الوثقى للشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومصباح الشرق لإبراهيم المويلحي، والبرهان للشيخ حمزة فتح الله»[1].

وكذلك كانت شخصية الشدياق المقالي قدوة للكتاب في فن المقالة فهو أستاذهم ومعلمهم يقتفون خطاه ويترسمون أثره ويهتدون بمنهجه، ويندر أن نجد في عصره وبعده كاتباً لم يقرأ للشدياق ولم يتأثر به.

فأديب إسحق مثلاً «اقتفى أثر الشدياق واضع أسس أدب المقالة في جمله الأدبية والسياسية وتوغل في الترصيع والتدبيج حتى سمى هو ما يكتبه بالأسلوب الشعري لعمق التخيل والتعمل. وقد أثر هذا الأسلوب في الأجيال المتعاقبة... فبدت ملامح أسلوبه في جميع من كتبوا المقالة بعده»[2].

وهذا شبلي الشميل له «أسلوب إنشائي تارة ينمو فيه نحوالشدياق معلم الجيل في بساطة العبارة وخفة الروح، وحيناً ينهج نهج أديب إسحق الخطابي فينقض على الموضوع انقضاضاً»[3].

ولسنا في حاجة إلى المزيد من الأدلة على هذا التأثير لأن ذلك مستفيض لدى الدارسين والنقاد. ومن خلالها يمكن أن نلمس تأثير الشدياق المباشر وغير المباشر عن طريق أديب اسحق كما هو واضح.

ونحن لا نودّ أن نختم هذا الفصل دون أن نبين أثره في التونسيين الذين كانوا يتهافتون على مقالاته سواء في الجوائب أو في الرائد التونسي حتى «كانت المحافل الأدبية بتونس تهتز متأثرة بما يجري بين الجوائب والجرائد الأخرى من المناظرات والمحاورات»[4]. وللتدليل على هذا التأثر نذكر الشيخ محمد السنوسي (1851-1900) الذي تولى تحرير الرائد التونسي بدءاً من العدد 32 للسنة السابعة عشرة بتاريخ 23 أغشت 1876 بمقالة الاتحاد، أو على الأقل من العدد الذي يليه بمقالته حب الوطن

---

(1) كرد علي، غرائب الغرب: 86/1.

(2) عبود، رواد: 248.

(3) ن.م: 255.

(4) ابن عاشور، م.ف. الزمان. السنة العاشرة عدد 12,462 جانفي 1939.

وأمضاها بالحرفين: م.س. فنسج على منوال الشدياق في مقالاته كاتباً بعد أن تشبع بطريقته قارئاً، بل إنه كان كثير الاعتماد عليه فيردّد صدى مقالاته، ويستشهد بأقـواله وجوائبه ذلك أنه كان «في همة السنوسي نزوع إلى الإكتمال، وفي عقله استعداد إلى التأثر بحركة البعث والنهضة التي قامت في الشرق العربي، خاصة في مصر ولبنان. فهو مطلع على آثار أعلامها كالطهطاوي والشدياق وعبده والأفغاني وغيرهم، كما رأيته يذكرهم»[1] فيما قال الشيخ محمد الصادق بسيس.

وبعد أن يطنب الشيخ بسيس في تـأثر السنـوسي بأعـلام النهضة في المشـرق العربي يقول عن تأثره بالشدياق: «كيف لا ينفعل بأسلوب عملاق الأدب والصحـافة الشدياق في الجوائب وهو الكاتب الرائع البيان واللغوي الموعب والمتهكم اللاذع، وهو الرائد الصحفي الذي علم الـرعيل الأول من الصحفيين فن المقـال الصحفي، وكان رائداً يعرف أساليب الريادة والقيادة»[2].

ولم يكن يتأثر به في مقالاته فقط، بل كان ذلك حتى في شكل كتبه وعناوينها إذ جمع مما نشره بالرائد من مقالات في كتاب طبعه سنة 1879/1296 وسماه «غرر الفوائد بمحاسن الرائد» على وزن كنز الرغائب في منتخبات الجوائب. وهذا خلاف ما ادعاه محمـد الصالـح المهيدي عنـدما جعـل الغرر سـابقاً الكنـز، ومثبتاً تـأثـر الشـديـاق بالسنوسي[3] لأن الجزء الأول من الكنز صدر سنة 1871 والأخير سنة 1880.

وكذلك فعل السنوسي بمقالاته التي نشرها بجريدة الحاضرة عند تأسيسها سنة 1888 وكان عضواً في هيئة تحريرها. فقـد جمعها في كتـاب سماه «الرياض النـاضرة بمقالات الحاضرة»[4].

---

(1) بسيس، محمد السنوسي: 85-86.

(2) ن.م: 90.

(3) المهيدي، مجلة الإذاعة والتلفزة عدد 458، 16 جانفي 1980: 28.

(4) أنظر عن الكتابين غرر الفوائد والرياض الناضرة. بسيس، محمد السنوسي: 159-160, 164-165

وفي الختام نحن نرى أن فن المقالة العربية مـدين كثيراً لـرائده الأول وبـاعثه وخالقه أحمد فارس الشدياق فهو شيخ المقـاليين العرب وأستـاذهم، ودوره لا ينكره أحد من الباحثين والدارسين دون اعتبار التطور الـذي لحق هذا الفنّ بعـده وهو أمـر بديهي، ويكفيه أنه تربع على عرش المقالة أغلب النصف الثاني من القـرن التاسـع عشر. فمن هذا العرش كان يلقي دروساً في الإصلاح والتمدن، ومنه كان يسنّ مناهج جديدة في البيان العربي الحديث.

الفصل السابع
الشدياق اللغوي

****

I ـ عوامل الاهتمام بالقضية اللغوية في القرن التاسع عشر

لا شك أن اعتناء الشدياق وغيره من معاصريه بالقضية اللغوية في القرن التاسع عشر يعدّ من ظواهر هذا القرن العلمية البارزة. وإذا فتش الباحث عن أسباب ذلك ألفاها تعود إلى عامة يشترك فيها الشدياق مع لسانيي عصره، وخاصة ينفرد بها وحده دونهم.

أما الأسباب العامة فيمكن إجمالها فيما يلي:

ـ **سبب سياسي**: فقد اتخذ العثمانيون اللغة العربية ـ لغة القرآن ـ وسيلة لتوحيد المسلمين بزعامتهم وخاصة منهم العرب الرافضين للتسلّط الطوراني. ولتحقيق هذا المطمح استعانت الخلافة العثمانية «برعايا من أصل عربي، فكان أحمد فارس الشدياق أول من استخدموا لهذه الغاية»[1]. ومما يؤكد هذا أن افتتاحية العدد الأول من جريدته الجوائب قد نوّهت بموضوعين أساسيين جعلتهما منهاجها الذي عليه ستسير هما: الأول تمجيد السلطان العثماني، ويعني ذلك الدعوة سياسياً للعثمانيين، والثاني إحياء قواعد اللغة العربية وحمايتها من التأثير الأجنبي[2].

ـ **سبب طائفي**: وذلك لأن أغلب من اشتهروا في هذا القرن بالأعمال اللغوية هم من مسيحيي بلاد الشام لأسباب: أولاً لتحدي المسلمين الذين استكثروا عليهم

---

(1) حوراني: 135.

(2) راجع هذه الافتتاحية في كنز الرغائب: 3/5.

أن يتضلعوا في العربية بسبب نصرانيتهم حتى قال قائلهم: العربية لا تتنصر. وثانياً لمقاومة تيار الوحدة الإسلامية في نطاق الخلافة العثمانية بالدعوة الى العربية والقومية العربية وهو ما يتماشى مع مصالحهم لكونهم أقلية، وثالثاً لأن إتقانهم اللغة العربية ييسر استخدامهم في دواوين التحرير والترجمة لدى الحكام العرب بحكم إتقانهم للغات أجنبية. كما يتيح لهم الانصراف إلى مهن تشرع لهم اللغة العربية أبوابها على مصراعيها خاصة مهنة التعليم.

ـ **سبب نهضي**: وهذا العامل هو الأهم إذ أدرك العرب بأنه لا مجال للنهضة الحقيقية الشاملة ما دامت لغتهم ـ المرآة الحقيقية لعقل الأمة ـ قاصرة عن التعبير عن المطامح الحضارية الجديدة. وقد صور لنا الشدياق ـ كما فعل غيره أيضاً ـ ألواناً شتى من هذا القصور في جلّ آثاره عندما تحدث عن معلميه وشيوخه ومطارنة عصره وأمرائه وتجاره فسخر سخرية لاذعة من عقم طرقهم، وركاكة أساليبهم، وجهلهم لغة وفكراً. وهكذا «كانت اللغة من البنود الرئيسية في جدول أعمال النهضة»[1].

تلك هي أبرز العوامل العامة في التوجه اللغوي الحديث، أما العوامل الخاصة بالشدياق فنذكر منها ما يلي:

ـ **الفطرة اللغوية**: فقد روى لنا في الساق أنه كان منذ الصغر ميالاً إلى المسائل اللغوية ميلاً غريزياً وهو ما ترجم عنه قوله: «كان للفارياق ارتياح غريزي من صغره لقراءة الكلام الفصيح وإمعان النظر فيه ولالتقاط الألفاظ الغريبة التي كان يجدها في الكتب»[2]. ولا شك في أن هذه الموهبة الفطرية ستزوّده بحسّ لغوي دقيق، وحكم ذوقي ممتاز يميز بهما أوهام السابقين ويعتمد عليهما في استنتاجاته واستنباط مصطلحاته.

ـ **الدراسة**: كان لهذا العامل مظهران. سلبي تمثل في نفوره من ضعف مستوى التعليم اللغوي الذي تلقاه عن رهبان جهلة، وفي رفضه لطرقهم وكتبهم.

وأما المظهر الإيجابي فتمثل في الدروس التي تلقاها أولاً عن إخوته وخاصة عن

---

(1) شكري، النهضة والسقوط: 149.
(2) الساق: 91.

أخيه أسعد الذي وجهه التوجيه الحسن. وثانياً عن شيوخه الأزهـريين في مصر وهي الدروس التي كونته تكويناً لغوياً حسناً، وأطلعتـه على عيون الأدب العـربي، وأشهر متون اللغة وخاصة القرآن وما يتصل به من دراسات لغوية وشرعية وغير ذلك.

ـ المهن التي باشرها: وهي النسخ في شبابه الأول بلبنـان، والتعليم والتأليف المدرسي والترجمة وتصحيح المطبوعات بمالطة وأوروبا، والصحافة بالآستانـة. كل هذا زودهُ بطاقة لغوية هائلة، وعمق معرفته بخصائص اللغة العربية وأسرارها وأطلعه على دقائقها وخفاياها. فكان مثالاً للعالم الذي «جمع في اللغة بين الحفظ والروايـة وبين الدرس والدرايـة»[1].

ومن الواضح أن الاشتغال بهذه المهن، خـاصة التعليم والتـرجمة، وتصحيـح المطبوعات مع توفر النزعة اللغوية، لا بد أن يؤول الأمر بصاحبها الى التفقه في اللغة والمعجمية خاصة.

ـ المطالعة: وكـذلك أتيـح للشديـاق منذ صباه أن يطلع على جملة من الكتب الجيدة «فإن أباه قد أحرز كتباً عديدة في فنون مختلفة»[2]. ثم أتيحَ له في مصر وأوروبا وتونس والآستانة أن يطلع على أمهات الكتب العربية وأصولها اللغوية والأدبية عندما كان يتردّد إلى مكتباتها الزاخرة بنوادر المخطوطات، وقد ساق لنا في ثنايا تآليفه عدداً ضخماً من عناوين هذه الكتب.

ـ اللغات: وأتيح للشدياق أيضاً أن يعرف ـ عدا لغته العربية ـ «نصيباً من غيرها وإن قـلّ»[3] كالمـالطيـة والإنكليزيـة والفرنسيـة. كما يبـدو لنا من شهـادات دارسيـه وإشارات في كتبه أنه كان مطلعاً على السريانية التي نسخ بخطها الكـرشوني، وهـو صغير، كتباً عربية وسريانية حتى إنه تأثر بها في أسلوبه الكتـابي مثل استعمـال فعل الكون حيث يمكن الاستغناء عنه في العربية[4].

وكـذلك أمكنـه أن يطلع على العبـرية والفـارسية والتـركية إذ نلفيـه يقارن بين

---

(1) حسن، محمد عبد الغني: 142.

(2) الساق: 91.

(3) سر الليال: 4.

(4) عبود، صقر: 125.

كلماتها وكلمات من العربية في بعض كتبه ومقالاته. ولسنا ندري مدى علمه بالأولى والثانية. أما الثالثة فهي اللغة التي عاشرها منذ نشأته. فمن المفروض أن يكون حذقه لها تاماً، وقد رأينا كيف أنه كان يترجم عنها إلى العربية منذ بدء اشتغاله بالصحافة في مصر.

وقد مكنه هذا الإطلاع من مقارنات طريفة، ودراسات عميقة للعربية، بل إننا نجده يخص بعض هذه اللغات بتدوين معاجم مشتركة اللغة بين العربية وغيرها كالإنكليزية والفرنسية والتركية والفارسية، بل إنه يخص بعضها بدراساته مثل المالطية التي عقد لها فصلاً مطولاً في كتابه «الواسطة» حيث بحث في خصائصها وأصولها وقارنها بالعربية والإيطالية، مما يدلّ أيضاً على أنه اطلع على هذه اللغة الأخيرة لقرب إيطاليا من مالطة أولاً، ولزيارات قام بها إليها ثانياً، لأنها كانت لغة العلم والمعرفة والمبشرين في القرن التاسع عشر وما قبله ثالثاً.

ـ **عيوب القاموس المحيط للفيروز أبادي**: كانت مصاحبته الطويلة للقاموس المحيط سبباً من أسباب تخصصه في البحث اللغوي بعد أن انكشفت له عيوبه مع شهرته بين الناس. قال موضحاً هذا العامل في سر الليال: «إني أشهد الله وهو على كل شيء شهيد أني لولا بركة القاموس وغوصي على جواهره لما تعلّمت من اللغة ما أوصلني إلى تحرير هذا الكتاب فأنا مقرّ بما لصاحبه عليّ من الفضل والمنّة. ولو كان حياً في عصرنا هذا لما قام بخدمته غيري. فرحم الله روحه الطاهرة وأرواح جميع من خدموا هذه اللغة الباهرة»[1]. كما أشاد بهذا الفضل في الجاسوس فقال: «على أني معترف بأن لصاحب القاموس علي فضلاً كبيراً، ومنه توجّب أن أكون لها ما عشت شكوراً، فإنه هو الذي ألجأني إلى الخوض في بحر اللغة الزّاخر لاستخراج جوهرها الفاخر بغير عزم فاتر، وجدّ غير عاثر، حتى أبرزته عياناً للناظر»[2].

ـ **الافتتان باللغة العربية**: كان شأن الشدياق مع اللغة العربية شأن العاشق مع معشوقته فقد أحبها إلى درجة الوله. وهذا هو الفرق بينه وبين غيره من اللغويين قال: «وبعد فإن يكون المتقدّمون قد اشتغلوا بهذه اللغة الشريفة فإني قد عشقتها عشقاً،

---

(1) سر الليال: 21.

(2) الجاسوس: 6.

وكلفت بها حقاً حتى صرت لها رقاً، فأزهرت لها ذبالي، وسهرت فيها ليالي معملاً فيها النظر باحثاً عما خَفِيَ منها واستقر، وخفا وجهر، فلم يشغلني عنها همّ، ولم يصدفني أرب خصّ أو عمّ، فكانت أنسي عند الوحشة، وسلواني عند الحزن، وصفوي عند الكدر، وسروري عند الشجن، فإني وجدتها قد مُـزِّنت بمزايا بديعة، وزينت بصفات سنيعة، تظهر معها بهرجة ما سواها شنيعة. وكان يزيد شوقي إلى جمالها واستعظامي لكمالها حين كنت أفكر في أنها كانت لغة قوم كانوا عن العلوم بمعزل على ما أوجبه العهد الأول، وأن لغات من فاقهم في الفنون والصنائع هي دونها بمراحل شواسع . . الخ»[1].

ونحن نكتفي بهذا الشاهد على افتتان الشدياق بالعربية لأن الشواهد على ذلك كثيرة لنمر إلى القول بأن هذا الإفتتان قد غرس في نفسه الغيرة والحمية على لغته، والإحساس بأنه، وهو ابنها البار، ذو مسؤولية في الدفاع عنها وترقيتها. وقد تجلى ذلك في وقف جهوده عليها حتى جعلها أحد الهدفين الكبيرين وراء تأليفه كتابه الساق على الساق، كما جرّد صحيفته الجوائب لخدمتها، ونافح عنها خصومها، فاقتحم من أجلها معارك ومعارك، بل إنه تصدّى للباب العالي العثماني الذي لا يبعث الى الجوائب بخطبه مترجمة الى العربية استهانة بها كما هو الحال في خطبة السلطان عبد الحميد في مجلس المبعوثان والأعيان بعد إعلان دستور سنة 1877/1294 التي اتصلت بها مترجمة الى الفرنسية عوض العربية. فما كان منه إلا أن رفض نشر الخطبة موضحاً ذلك بقوله: «إذا كان في الآستانة مائتا ألف من الأجانب فإن للدولة عشرة ملايين من أبناء العرب المتشوقين إلى تلاوة ما تصدره الدولة من الأوامر الخطيرة فإذا كان الباب العالي لا يبالي بمراعاة هؤلاء الملايين وليس لهم عنده أهمية فنحن أيضاً لا نرى من اللزوم إدراج أوامره». ومنذ ذلك الوقت أخذ الباب العالي يترجم كل ما يصدر عنه إلى اللغة العربية[2].

وكانت أكبر ثمرة من ثمار هذا الحب العارم للغة العربية تآليفه العديدة عنها والبحث في دقائقها وأسرارها مفضلاً ذلك على أي متعة من متع الحياة الأخرى حتى إنه

(1) سر الليال: 2.

(2) الصلح: 129.

قال: «أيم الله إن استفادة كلمة واحدة من كلام العرب ثم إفادتها أحب إليّ من الرتوع في روضة زاهرة ناضرة فيها شجر تحمل كل فاكهة فاخرة»[1].

وهذه هي آثار الشدياق اللغوية مختصّة كانت أو عامة:

- الساق على الساق، وهو وإن كان سيرة ذاتية لمؤلفه، فإنه احتوى على كثير من المفردات والإفادات اللغوية. كيف لا وقد بناه صاحبه كما قلنا على عنصرين اثنين أحدهما اللغة. وقد وصفه بعضهم فقال: «والكتاب جدير بأن يحتل مكانته بين كتب اللغة. بعد أن يعاد تحقيقه وضبطه وشرح معجمه الذي أضاف الى اللغة العربية ثروة كبيرة من المترادفات والألفاظ اللغوية»[2].

- سر الليال في القلب والإبدال.
- الجاسوس على القاموس.

- منتهى العجب في خصائص لغة العرب وهو الكتاب الذي احترق ثم أعاد كتابته ونجهل مصيره الآن. وقد نشر من نسخته الأولى مقالاً بالجوائب ضمنه بعد ذلك الجزء الأول من كنز الرغائب.

- مقالات وبحوث عديدة نشرت في الجوائب وجمع منها عدد لا بأس به في الجزء الأول من كنز الرغائب. كما لا نعدم إشارات لغوية في الأجزاء الأخرى منه خاصة ما يتعلق منها بالتعريب والتوليد والمصطلحات الحديثة.

كما لا يفوتنا أن نذكر هنا كتبه المدرسية، ومعاجمه المزدوجة اللغات، ورحلتيه الواسطة وكشف المخبأ. وهكذا يبدو لنا أن البحث اللغوي كان غالباً على الشدياق في كل ما كتب، وسنقتصر في دراستنا هذه على النظرية اللسانية عند الشدياق من خلال أمهات كتبه المذكورة آنفاً ومقالاته على الموضوعات التالية، والشدياق ونشوء اللغات، والشدياق وعلم الدلالة، والمعجمية والشدياق.

---

(1) الجاسوس: 521.

(2) الهجرسي، الساق على الساق، تراث الإنسانيّة: 716/5.

II ـ الشديـاق ونشوء اللغـات

1 ـ نشأة اللسان البشري والعربي خاصة :

من المباحث اللسانية التي حظيت لدى مختلف الباحثين من فلاسفة ومتكلمين وعلماء بشتى اختصاصاتهم خاصة اللسانيين في العهـود الأخيرة مبحث نشـأة اللسان البشري.

وقد تعددت المـذاهب والآراء في ذلك فقـارب بعضها الحقيقـة وجانبهـا كثير منها، حتى باتت ضرباً من الخيال والإلغاز والسحـر. وباختصـار شديـد، لأننا لسنـا بصدد عرض آراء نشأة اللسان البشري، فإن تلك الآراء حسب تصنيف جورج مونان، إنمـا تعود إلى نظريات بيولوجية، وأنثروبولوجية، وفلسفية، وأخيراً لاهوتية[1].

وكان للشدياق باعتباره من لسانيي العرب البارزين في القرن التاسع عشر رأي في هذه القضية حدّده لنا في كتابه سر الليال في القلب والإبـدال خاصـة. وهو رأي يندرج ضمن النظرية البيولوجية التي حددها لنا جورج مونان في تصنيفه السابق لمـا رأى أن النظريات البيـولوجيـة تفترض أن الكـلام نشأ تـدريجياً عن تـطور الحركـات والانفعالات والأصوات العفوية المعبرة عند الإنسان والحيوان (نظرية pooh- pooh)، أو حينمـا يكـون ثمـرة تقليـد الصيحـات الـطبيعيـة أو أصـواتهـا (نـظريـة باو ـ بـاو، bow-bow)[2]. فحسب نـظرية البـاو ـ باو، وهي التي تعنينـا هنا عنـد الشديـاق كمـا سنرى، «أن الإنسان الأول سمع عواء الذئب، وزئير الأسد، ومواء الهر، فاتخـذ من تلك الأصوات الحيوانية المتباينة أعلاماً للحيوانات نفسها، كما سمع حفيف الشجر، وزفير النار، وقصف الرعد، وخرير الماء، فاتخذ منها أسماء لكل الـظواهر الـطبيعية التي تسمع لها أصوات. وبهذا تكوَّن له مجمـوعة كبيـرة من الكلمات تعـدّ في رأي

---

(1) مونان ج. تاريخ اللسانيات (بالفرنسية): 23-24. وانظر كذلك عن نشأة اللغة الإنسانية كتاب رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغـوي. الطبعـة الثانيـة. القاهـرة ـ مكتبة الخانجي 1985، ص: 109-124.

(2) مونان. نفس المصدر السابق.

أصحاب هذه النظرية من أقدم الكلمات في اللغة الإنسانية»[1].

ويقوم رأي الشدياق المشار إليه آنفاً على أن اللغة إنما نشأت محاكاة للطبيعة، وهذه المحاكاة أصناف ثلاثة: محاكاة صوت، وصفة، وفعل. وقد أشار إلى الأولى والثانية بقوله:

«إني رأيت أن معظم اللغة مأخوذ من حكاية صوت أو حكاية صفة»[2].

أما الحكاية الثالثة، أي حكاية الفعل، فهي دون الأولى والثانية، إذ لم يرد له منها إلا القليل في كتابه سر الليال مثل قوله «تغتغ كلامه: ردّده ولم يبينه، وهي حكاية فعل كما لا يخفى»[3] وفي قوله «حته: طعنه طعناً مداركاً، وهو حكاية فعل أو صوت»[4].

وقبل أن نتوسع في حكاية الصوت نودّ أن نذكر تعريف الشدياق لحكاية الصفة التي هي عنده أيضاً دون حكاية الصوت في المرتبة. وهو أنها «نظم حروف يتوهم الناظم منها أنها تدل على صفة شيء باعتبار ما في تلك الحروف من اللين والترخيم أو الشدة والتفخيم. كقولهم مثلاً: شيء منمنم أي مزخرف، وشيء ململم أي مدوّر مضموم مجتمع. وقولهم خبخاب لرخاوة الشيء المضطرب، والعامة تقول مخبخب للسمين المضطرب. وكقولهم امرأة رجراجة أي يترجرج عليها لحمها. وربما التبست هنا حكاية الصفة بحكاية الصوت. . .»[5]. وواضح من قوله هذا أن حكاية الصفة إنما تقوم على تجانس الحروف التي تتكون منها الكلمة من حيث اتصافها كما قال باللين والترخيم أو الشدة والتفخيم. . .

وإذا انتقلنا إلى حكاية الصوت التي أكد عليها الشدياق كثيراً حتى أرجع إليها حكاية الصفة أو الفعل أحياناً لشدة التصاقهما بها، أو لكونها لا تخفى على من سلم ذوقه وحسنت حاسته اللغوية ألفيناه يستدلّ عليها بقوله: «إن من لم يكن يدري شيئاً

---

(1) أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ: 17.
(2) سر الليال: 22.
(3) ن م: 288.
(4) ن.م: 275.
(5) ن.م: 31.

من لغة العرب فإذا سمع مثلاً لفظة طنطن ودندن وجلجل ورنم، وكان ذا ذوق سليم لا بد وأن يتوهم أنها حكاية أصوات»[1].

وأكثر من ذلك رأى الشدياق أن كل مادة دلّت على محاكاة صوتية حافظت على دلالتها الصوتية في مقلوبها ومجانسها حتى «لا يكاد يأتي ثلاثي حكاية صوت إلا وكان مقلوبه وما يجانسه كذلك. وذلك نحو دق وقد. وقس وقص وقط. وربما جاءت مواد متعددة مبدوءة بحرف واحد أصوات وذلك نحو الصيء والصأصأة والصبّ والصقب والصت أي الصرّ والصوت وهذا أغرب ما يكون. . . . ومن حكاية الأصوات أيضاً قولهم خرب الأذن وخرتها، وخرير الماء، وخرط العود، وخرق الثوب، وخرم الخرزة، وأنين الموجع وحنينه، و. . . و. . . وغير ذلك مما يطول تعداده ويمل إيراده وظهوره في الفعل أكثر»[2].

وفضلاً عن هذا فقد دلّ الشدياق في أنساق مواد كتابه سر الليال على هذه المحاكاة الصوتية حتى لا تكاد تخلو مادة منه دون الإشارة إلى ذلك مما يدلّ على جزم الشدياق بأن المرحلة الأولى لنشأة اللغة، وخاصة العربية، إنما هي المرحلة الصوتية، ولا عجب في ذلك ما دام الكتاب كله قائماً على هذه الفرضية والدفاع عنها.

ولم تقتصر نظرية المحاكاة عنده على العربية وحدها إذ يؤكد تعميمها على الألسن البشرية كافة فيقول: «وهذا التوهم جار أيضاً في سائر اللغات فإن مرادف قطّ في لغة الإنكليز كت (cut)، وفي لغة الفرنسيس كوبي (couper)، وفي التركية قوپار أوكس. وجميع هذه الألفاظ لها ما يجانسها في العربية»[3]. وقال أيضاً: «وأغرب من هذا كله موافقة الانكليز للعرب في لفظة الصوت فإنها نفسها حكاية كما تقدمت الإشارة إليه وهي في الإنكليزية صوند بفتح الصاد وسكون الواو والنون»[4].

كما لم يقتصر هذا التعميم على حكاية الصوت بل تجاوزه إلى حكاية الصفة وأورد لذلك أمثلة، «نحو توهم الفرنسيس لفظة مينيم minime للشيء القليل الوجيز. . . وفي لغة الإنكليز بلمب (plump) للسمين. . . الخ»[5].

---

(1) سر: 25.

(2) ن.م: 22-23.

(3) سر: 24.

(4) ن.م.

(5) ن.م 31.

والواقع أن هذه النظرية ظهرت أصولها الأولى عند الرواقيين علماء مدرسة الإسكندرية[1]. وأول من نجده من العرب يشير إلى حكاية الأصوات هذه هو الخليل بن أحمد في معجمه كتاب العين الذي بناه على أساس صوتي حتى ترددت فيه عبارة حكاية صوت في مواطن عدة[2]، كما تبنى ابن جني هذا المذهب في كتابه الخصائص فقال. «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمار ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الظبي ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل»[3]. على أن الأمانة تقتضي القول بأن ابن جني لم يجزم تماماً بهذا المذهب إذ احتار في أصل اللغة العربية حتى ذهب به القول إلى أنها وحي وإلهام من الله وليست محاكاة كما سبق[4].

وتواصل القول أيضاً في العصر الحديث بنظرية المحاكاة التي اصطلح عليها بنظرية bow-bow كما سبق ذلك عند مونان. لكن كان لها خصوم كما كان لها أنصار. وأبرز أولئك الخصوم ماكس ميلر ورينان.

ونحن هنا لا تعنينا مختلف ردود أنصار نظرية المحاكاة بقدر ما يعنينا ما نتوقع أنه ردود من الشدياق على المعترضين ولو كانوا من المتأخرين عنه فإذا أخذنا مثلاً اعتراض رينان القائل بأنه «ليس من المعقول أو المفهوم أن الإنسان، وهو أرقى المخلوقات، يقلد أصوات مخلوقات أدنى منه وأحط ليستنبط من تلك الأصوات المبهمة الغامضة كلمات لغته الراقية السامية»[5]، نرى الشدياق، مما قد يصح أن يكون ردًّا على اعتراض رينان، قد استعمل في قوله السابق، وفي غيره أيضاً. عبارة «لا بدّ وأن يتوهّم» ممّا يدل على أن الإنسان لم تكن تسيطر عليه محاكاة من هو أدنى

---

(1) دك الباب، جعفر. أصالة اللسان العربي، التراث العربي 57:1983/10.

(2) راجع كتاب العين للخليل بتحقيق محمد المهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ـ دار الرشيد للنشر سنة 1980.

(3) ابن جني، الخصائص 1/46-47.

(4) الخصائص: 1/47.

(5) أنيس. دلالة الألفاظ: 18.

منه بقدر ما كانت تدفعه إلى ذلك الدوافع العملية والإبلاغية مثل التعبير عن المحاكي بأداء صوته «كالوأواء وهو صياح ابن آوى. . . . والوخوخة حكاية صوت الطائر. . . . والدأدأة صوت وقع الحجر على المسيل. . . الخ»[1] ، أو للتعبير عن وسائل مخاطبته لتلك المخلوقات الأحطّ منه وهو ما يلجأ إليه الإنسان حتى يومنا هذا. ويذكر الشدياق أمثلة لـك مثل «الـرأرأة دعاء الغنم بـآرآر، والسأسـأة زجر الحمـار ليحتبس أو دعاؤه للشرب، ونحوها الشأشأة والصأصأة. . . والمأمأة وهو مواصلة الشاة والـظبية صـوتها وقولها مىءمىء، والهـأهأة دعـاء الإبل للعلف بهىء بهىء، واليأيأة دعـاء الإبل بـأي لتسكن، وهاب هاب زجر لها وغير ذلك كثير لا يحصى»[2]. ويستنتج الشدياق من هذا التقليد دليلاً على أن الإنسان زوّدته الطبيعة بمـرونة على التقليـد وإدراك لفوارق مـا يسمـع فقال مـطبقاً ذلـك على العرب: «وهو دليل على أن العـرب لم يكن يخطىء سماعها شيء من مـراعاة الأصـوات»[3]. ولسنا في حـاجة للتـأكيد على أن استنبـاط الإنسان من هذه الأصوات لغة راقية إنمـا يعود إلى عامل التطورالعقلي والحضـاري واللغوي أيضاً. وبهذا العامل نفسر أيضاً ضآلة عدد الكلمات المشار إليها في اللغات اليوم.

وأما الاعتراض الآخر المتمثل في اختلاف تلك الكلمات الواضحة الصلة بين اللفظ والمدلول، وهي المعروفة باسم onomatopoeia، في أصواتها ومعانيها من لغة إلى أخرى، بل في اللغة الواحدة من لهجة إلى أخرى، فإن الشـدياق قـد بيّن ـ كما ذكرنا قبل ـ اتفاق اللغات في عدد منها. وأما ما لم يتفق منها فيعلّله بخطإ في المحاكاة لا تعتبر هذه مسؤولة عنه وإنما قوامه الظواهر التالية:

ـ **القلب**: وهو المحافظة على الصواتم الواحدة مع اختلاف ترتيبها من جماعة إلى أخـرى. قال: «إلا أن هـذا الصوت اختلف اعتبـاره عند السـامعين، فمنهم من توهمه يحكي خشخش، ومنهم من توهمه شخشخ»[4].

ـ **الإبـدال**: ويفهم من قول الشـدياق كـأنه نتيجـة طبيعية للقلب أي أنـه قلب

---

(1) سر: 24.

(2) ن م: 25.

(3) ن.م.

(4) سر: 24.

جدولي عمودي، لا سياقي أفقي كما هو حال القلب الحقيقي. قال بعد كلامه السابق عن قلب الفعل خشخش: «ولهذا جاءت أفعال كثيرة بمعنى واحد نحو نزّ الماء ونشّ ونض وبص وبض»[1].

ـ الاختلاف في اللغة الواحدة. قال: «ومنهم من توهم صوت القطع يحكي عط، ومنهم قب، ومنهم قط، ومنهم سب، ومنهم بت أو تب، ومنهم قص وحز وحس إلى غير ذلك»[2].

اختلاف اللغات: ومعنى ذلك اختلاف أداة الأصوات اللغوية في لغة عن أخرى وهو ما ينجر عنه الاختلاف في محاكاة الأصوات الطبيعية وتحولها إلى معان أخرى. ومثال ذلك في قوله: «ومنهم من توهم هدم جدار ونحوه يحكي صوت دك. وكسر شيء يحكي دق، فتوهمه الإنكليز للحفر فقالوا دَك بالكاف الفارسية وتوهموا تك لصوت الساعة. ومنهم من توهم صوت الكسر يحكي فل فتوهمه الإنكليز لقطع الشجرة فقالوا فل بحركة ما بين الكسرة والفتحة. . . . ومنهم من توهّم تمزيق الثوب يحكي هت فتوهمها الإنكليز لصوت اللطم أو الضرب فقالوا هِت. ومنهم من توهم صوت القطع يحكي تر أو طر فتوهمه أولئك لصوت القطع فقالوا تير، وتوهمها الفرنسيس لصوت الجذب ومن مجانس هذا اللفظ التيار بتشديد الياء توهمته العرب للموج الذي ينضح، وتوهم الفرنسيس لفظة تُرّان torrent للسيل وفي الإنكليزية تَرّنْت. . . . ومنهم من توهم صوت ردّ الباب يحكي سد فتوهمتها الإنكليز لصوت صك الباب فقالوا شط Shut وقس على ذلك ألوفاً من الكلمات»[3].

ويفهم من قول الشدياق هذا، كما أثبت ذلك العلم الحديث، أن «ليست المحاكاة لأصوت الطبيعة في التعبير عند البشر محاكاة آلية. فقد دلّ العلم أن للإنسان من القدرة الفطرية ما يجعله يصوغ مقاطع لغته في مشاكلة للمسموع، وفي إبداع من الذات. وذهب العالم (نوام تشومسكي) المولود في عام 1929 إلى أن الطفل لا تنمو مهارته اللغوية بمحض مواءمته لما يقع في سمعه حساً وجرساً كما يتفق للببغاء في

---

(1) ن.م
(2) ن.م.
(3) سر: 24.

حكاية ما يقرع أذنها ويمر بسمعها. وإنما يعتمد في ذلك على كفايته اللغوية الفطرية إذ يولد الإنسان ولديه من القدرة ما يتيح له أن يتلقى اللغة ويؤلف بناها مقاطع وكلمات وجملاً وتعابير يلتزم فيها أصولاً وضوابط تدخرها طاقته اللغوية المبدعة. وهكذا تتعدد في اللغة الواحدة الألفاظ الدالة على حكاية الصوت الواحد كما تختلف هذه الحكاية بين لغة وأخرى متقاربة حيناً ومتباعدة حيناً آخر»[1].

ويستدل الشدياق الى جانب الردود السابقة بآراء أخرى للدفاع عن صوتية اللغة في محاكاتها للطبيعة مثل استعمال النحت للتعبير عن المحاكاة المزدوجة لصوتين معاً فيقول: «ومن أغرب ما جاء في هذا الباب أن العرب توهمت صوت أحد مصراعي باب كبير يحكي جلن والآخر بلق فقالوا جلنبلق، وقس عليه الخاق باق والخازباز»[2]. .

وقد يكون التكرير لنفس الصوت هو أداة أخرى للمحاكاة. قال: «ومنهم من توهم صوت الجرس والطست ونحوهما يحكي طن ثم زاد مثله فقال طنطن. ومنهم من توهمه دن، ثم زاد أيضاً فقال دندن. وهذا التوهم بعينه جرى في غير العربية فإن تونوس باليونانية معناها نغمة وفي لغات الإفرنج تون»[3].

ويكون استنباط الخليل بن أحمد لعلم العروض دليلاً آخر للشدياق يدافع به عن نظريته في محاكاة أصوات الطبيعة فيقول: «ونظير ما نحن فيه ما حكي عن الخليل ابن أحمد رحمه الله من أنه وضع أوزان العروض على أصوات سمعها من مطارق الحدّادين فتوهم بعضها يحكي دقْ دقْ، وبعضها دَقَق، فوزن عليها مستفعلن»[4].

فالخليل لم يفعل شيئاً سوى ردّ الأصوات الطبيعية إلى أصلها عن طريق المحاكاة أيضاً، أي أنه انطلق من الأصوات اللغوية البشرية ليصل إلى أصوات الطبيعة المتمثلة هنا في أصوات مطارق الحدّادين فبالإعتماد على عكس النظرية كما يرى الرياضيون يمكن إثبات صحة هذه النظرية.

---

(1) زعبلاوي، مذاهب وآراء حول نشوء اللغات، التراث العربي: 7/82-83.
(2) سر: 24.
(3) ن.م.
(4) سر: 25.

ويكون اعتماد الشدياق لنظرية محاكاة اللغة أصوات الطبيعة مدعاة للتباهي باللغة العربية والاستدلال على طبعيتها وبساطتها ذلك أنه «كلما كانت اللغة مبنية على هذا المبنى الطبيعي كانت للنفس أشوق وبالطبع أعلق، ولو لم يكن للغة العرب إلا هذا الأسلوب البديع ليشهد بأنها أطبع اللغات وأبسطها لكفى. وهذه الملاحظة قد غفل عنها أكثر اللغويين وأرباب الصناعة فتراهم يخصصون اللغة بأشياء توجد في كل لغة ويهملون هذه المزية التي هي من أجلّ خصوصياتها»[1].

فهل نفهم من هذا القول أن اللغة العربية هي أكثر اللغات أصالة، بل هي أصلها. ربما يكون هذا الفهم صحيحاً خاصة عندما نقرأ بقية كلامه وهو: «وكلما كانت الألفاظ أقصر وأخصر كانت اللغة إلى هذا المنهاج (أي محاكاة أصوات الطبيعة) أقربِ ولهذا كانت لغة الإنكليز أقرب إلى لغة العرب في هذا الأسلوب من غيرها. ولهذا أيضاً اعتبرت المضاعف أصلاً»[2].

ولكن العلم الحديث يرفض هذا الاستنتاج لأنه لا يقول بالمحاكاة وإنما بالاعتباطية والعشوائية بين اللفظ ومدلوله كما سيأتي، كما أنه لا يقول بقصر الألفاظ قول الشدياق به لاعتباره الثنائي المضاعف أصلاً في نشأة الكلمة كما سيأتي أيضاً، وإنما هو يقول بأن الكلمات الأولى في اللغات البدائية إنما كانت طويلة. ثم مالت إلى القصر بحكم الاقتصاد في الجهد العضلي أثناء صدورها كما هو واضح في كلمات تحتفظ لنا بها كتب اللغة، وفي العربية نجد لها أمثلة مثل اقعنسس واحرنجم واسحنفر وغير ذلك[3].

هذه هي نظرية الشدياق في نشوء اللسان البشري عامة والعربي خاصة استقيناها من مقدمة كتابه سر الليال، ولو بقي لنا كتابه المجهول المصير الآن منتهى العجب في خصائص لغة العرب لأمكننا أخذ رأي أوضح في هذه القضية لأنه ذكر في قسمه الأول «ملاحظات فلسفية تتعلق بإنشاء اللغات ومبداها ثم بما طرأ عليها من المحسنات وما

---

(1) سر: 25.

(2) ن م. وانظر دك الباب، جعفر. أصالة اللسان العربي، التراث العربي السنة الثالثة العدد العاشر. كانون الثاني - يناير 1983.

(3) أنيس، دلالة الألفاظ: 28-29.

يستحسن من تأليف حروفها ولفظها وما يستهجن ونحو ذلك»[1].

2 ـ نشأة الكلمة العربية وتطورها:

من الطبيعي أن تؤدي النظرية القائلة بأن محاكاة أصوات الطبيعة هي الأساس في نشأة اللسان البشري إلى البحث عن الصيغة اللسانية الأولى لتلك المحاكاة. وفي رأي الشدياق «أن حكاية الصوت إنما تأتي من المضاعف نحو دبّ ودف ودق وهز وسف وقرّ. . .»[2].

وواضح من هذا الرأي أن الشدياق يقول بثنائية الكلمة في نشأتها الأولى. وهو الرأي الذي قال به أغلب اللسانيين العرب سواء من جاؤوا قبله كالخليل بن أحمد والراغب الإصبهاني وابن دريد وابن فارس أو من جاؤوا بعده مثل اليازجي والأب أنستاس ماري الكرملي والأب مرمرجي الدومنيكي والعلايلي ودليلهم في ذلك هو وجود بقايا من الثنائيات لم يقدر لها أن تتطور إلى ثلاثي وغيره مثل كلمات أب، وفم، ودم، . . . الخ، أو توسعة الثنائي بالتضعيف وإضافة بعض الحروف كما أثبتته الدراسات المقارنة بين اللغات السّامية[3].

ويرتبط تطور الكلمة العربية عند الشدياق من محاكاة الصوت إلى غيرها بدافع المعنى أي حاجة الناس إلى التعبير عن معان جديدة اقتضاها انتقالهم من حال إلى آخر، وذلك لأن «اللغة كغيرها من الصنائع والموضوعات البشرية لا يحدث شيء منها تاماً كاملاً من أول وهلة ولكن على التدريج»[4]. ومؤدى هذا القول أن الشدياق اعتبر عامل الزمن في نشأة اللغة وتطورها.

ولكن كيف يتم هذا التطور؟ يرى الشدياق أن ذلك يتم بالزيادة. فالعرب «إذا أرادوا الزيادة في المعنى ضاعفوا الحروف فقالوا دبدب ودفدف ودقدق وهزهز

---

(1) الرائد التونسي، العدد 23 (6 نوفمبر 1873)، وانظر ما ذكرناه عن كتاب (منتهى العجب) في فصل آثار الشدياق.

(2) سر: 22.

(3) حجازي، محمود فهمي. علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة. (المكتبة الثقافية عدد 249ـ القاهرة 1970): 53-55.

(4) سر: 25.

وسفسف وقرقر فقولهم مثلاً هزهز وحثحث إن هو في الحقيقة إلاّ هزَّ هزَّ وحثّ حثّ فلما بنوه هكذا احتاجوا إلى التسكين»[1]. ويقول أيضاً: «إني رأيت حكم ترتب المزيد على المضاعف لا يكاد يتخلف فقلما ترى في المضاعف معنى إلا ورأيت في مزيده مثله أو ما يقاربه»[2]. وهذه الزيادة على المضاعف هي التي ستحوله إلى أجوف وناقص وصحيح سالم ورباعي وخماسي وسداسي وسيمرّ بنا ذلك كله في أسباب دلالة المضاعف على أصل المعاني العربية أو في ترتيب المعجم الشدياقي.

وكما استطاع الشدياق بنظريته في أن اللغة إنما نشأت عن محاكاة الطبيعة أن يحل مشكلة نشأة أولى كلماتها وهو المضاعف، استطاع أن يحلّ بها مشكلة أيهما أسبق الفعل أم الإسم؟ وذلك عندما رأى «أن الفعل في الأصل كالاسم في كونه يوقف عليه بالسكون قبل اتصاله بفاعله فإذا اتصل بفاعله فتح. وتقرير ذلك أن الواضع لما وضع قدّ ودقّ ودفّ لم يقصد بها في أول الأمر أن تكون فعلاً ولا اسما بل مجرد حكاية لصوت توهّمه بقطع النظر عن شيء آخر فلما وصل دق بفاعله قال دقَّ الرجلُ، ولما أراد تخصيصه بأن يكون اسماً قال دقُّ الرجلِ. ولهذا كثيراً ما ترى صيغة الإسم والفعل في هذا الباب واحدة»[3].

تلك هي نظرية الشدياق في نشأة الكلمةالعربية. وهي نظرية تقوم أولاً على محاكاة صوت الطبيعة عن طريق المضاعف أولاً، وعلى مذهب التطور ثانياً. هذا المذهب الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر على الدراسات اللغوية حتى وسمت بالصفة التاريخية، وإن كنا لا نعدم لهذا المذهب جذوراً عند بعض اللسانيين العرب السابقين مثل ابن جني في كتابه الخصائص الذي رأى أن اللغة «لا بد أن يكون وقع في أول الأمر بعضها، ثم احتيج فيما بعد إلى الزيادة عليه، لحضور الداعي إليه، فزيد فيها شيئاً فشيئاً، إلا أنه على قياس ما كان سبق منها في حروفه وتأليفه وإعرابه المبين عن معانيه لا يخالف الثاني الأول، ولا الثالث الثاني، كذلك متصلاً متتابعاً»[4].

---

(1) سر: 22.

(2) ن.م: 25.

(3) ن.م: 22.

(4) ابن جني. الخصائص: 2/28-29.

III ـ الشدياق والدلالة

الدلالة أو علم الدلالة هو الإسم الذي أطلقه ميشال بريال M.Bréal (1832-1915) على علم المعنى في رسالته المعروفة: بحث في علم الدلالة (1897) Essai de Sémantique و «فيها عني ببحث الدلالة في بعض ألفاظ اللغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهندية الأوروبية كاليونانية واللاتينية والسنسكريتية، وخلص من بحثه إلى نتائج طيبة وقواعد عامة في جذور الدلالة وتطورها»[1].

وكان علم الدلالة قبل بريال يعتمد على أن هناك قوانين ومعايير تحدد تطور المعاني وتغيّرها، وهو ما كان يقول به بريال أيضاً إلا أن الجديد عنده هو «رفض صرامة هذه القوانين والمعايير معاً، معتبراً أن تطور المعاني لا يسير على وتيرة واحدة، وباتجاه واحد نظراً إلى وجود نزعات داخل اللغة تأبى الخضوع لأمثال هذه القوانين والمعايير»[2]. وهكذا يكون بريال «هو الذي أعطى لهذا العلم حدوده المتعارف عليها اليوم، وهو الذي وجه الإهتمام لدراسة المعاني بذاتها، وليس دراسة تطورها عبر السنين»[3].

وبعد بريال تعاطى هذا العلم عالم آخر معاصر له هو فرديناند دي سوسور السويسري (1857-1913) فطبعه بطابع العلمية الوصفية. ومن الملاحظ أن الفرق بين علم الدلالة التاريخي ونظيره الوصفي هو «أن علم الدلالة التاريخي يدرس تغير المعنى من عصر إلى عصر، وأن علم الدلالة الوصفي يدرس المعنى في مرحلة معينة من مراحل تاريخ اللغة. فالأول دياكروني على حد تعبير دي سوسور. والثاني سنكروني، أي أن الأول يدور حول التغيرات اللغوية. والثاني حول العلاقات المعنويةأو بعبارة أخرى يدور الأول حول معنى التغير، والثاني حول المعنى الثابت»[4].

---

(1) أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ: 3.

(2-3) أبو ناضر، موريس، مدخل إلى علم الدلالة الألسني. الفكر العربي المعاصر العددان 19/18 (عدد مزدوج). شباط ـ آذار 1982. 31-32.

(4) حسان، تمام، مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء. دار الثقافة 1974:240.

ولم يكن العرب بمعزل عن علم المعنى والبحث في الدلالة عموماً إذ كانوا عرفوا ذلك فيما سموه بعلم المعاني في العلوم البلاغية، وفي بحوثهم عن المترادفات، والأضداد والمشترك والحقيقة والمجاز وغير ذلك[1]. كما قالوا بنظرية المحاكاة والمناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها. ولما جاء الشدياق في القرن التاسع عشر بحث في المعنى والدلالة وتبنّى القول بهذه المناسبة في الساق على الساق، سواء في مقدمته كما سيجيء، أو في ثناياه مثل قوله بعد أن وصف تلميذه الفارياق: «كأنما تنظر عن تحشيف... ولكن مادة حشف لا تعجبني فإن فيها معاني اليبوسة والخساسة والرداءة وشيء آخر تجلّ الملاح عن ذكره..»[2]. وهو ما يذكرنا بذلك الذي سئل عن معنى كلمة أغذاذ، وهو بالفارسية الحجر، فقال: أجد فيه يبساً شديداً وأراه الحجر»[3]. كما أعلن صراحة في كتابه سر الليال في القلب والإبدال أنه سعى إلى تأسيس علم معاني الألفاظ. فما هو هذا العلم وما هي طرائقه؟ وبعبارة أخرى ما هي إسهامات الشدياق في علم الدلالة؟

وللجواب عن هذه الأسئلة نرى أن نتعرض أولاً إلى ما يعدّ من علم الدلالة في آراء الشدياق، ثم نعرض إلى البحث فيما سماه بعلم معاني الألفاظ.

1 ـ دلالة تقليد الأصوات الطبيعية على مدلولاتها:

مر بنا عند البحث في نشأة الكلام البشري والعربي أن الشدياق هو من القائلين بنظرية محاكاة الإنسان للطبيعة سواء كانت محاكاة صوت أو صفة أو فعل، وينجر عن ذلك القول بأن هناك علاقة بين الدال والمدلول وقد أثبتنا دفاع الشدياق عن ذلك فليراجع فيما سبق.

---

(1) لمعرفة جهود العرب في علم الدلالة يراجع: من أجل علم دلالة عربي. نصوص من التراث العربي. مجلة الفكر العربي المعاصر العدد المزدوج 19/18 سنة 1982: 245-251 وكتاب فايز الداية: علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق.

(2) الساق على الساق: 123.

(3) سلوان الشجي عن شبلي: 258.

2 ـ دلالة الحروف على المعاني:

ذكر الشدياق هذه الدلالة في مقدمة كتابه الساق على الساق عند حديثه عمّا ضمّنه إياه من غرائب اللغة فقال: «. . . . ومنه إيراد ألفاظ كثيرة متقاربة اللفظ والمعنى من حرف واحد من حروف المعجم نحو الغطش والغمش. والبهز والبحز والبغز، والحفز تنبيهاً على أن كل حرف يختص بمعنى من المعاني دون غيره وهو من أسرار اللغة العربية التي قلّ من تنبه لها. وقد وضعت لهذا كتاباً مخصوصاً سميته منتهى العجب في خصائص لغة العرب. فمن خصائص حرف الحاء السعة والانبساط نحو الابتحاح والبداح والبراح والأبطح. . . إلى آخر الباب، ويلحق به ألفاظ كثيرة خفية الاتصال لا تدرك إلا بإمعان النظر نحو الأسجاح والتسريح والسماحة والسنح. ومن خصائص حرف الدال اللين والنعومة والغضاضة نحو البراخدة. . . والخود. . . والفرهد والأملود والمرد والمغد والملد إلى آخر الباب. ويلحق به من الأمورالمعنوية الرغد والسرهدة والمجد وغير ذلك وربما عادلوا في بعض الحروف أي راعوا فيها الإكثار من النقيض فإن حرف الدال يشتمل أيضاً على ألفاظ كثيرة تدلّ على الصلابة والقوة والشدة وذلك نحو التأدد والتأكيد والتأييد. . . إلى آخره. ومن خصائص حرف الميم القطع والاستئصال والكسر نحو أرم وأزم وثرم وثلم وجذم. . . . ويلحق به من الأمور المعنوية حمّ الأمرأي قضي وحرم وحتم وحزم فإن معنى القطع ملحوظ فيها. ويكثر في هذا الحرف أيضاً معنى الظلام والسواد. ومن خصائص حرف الهاء الحمق والغفلة والرثء أي قلة الفطنة نحو أله وأمه وبله. . . . . وقس على ذلك سائر الحروف»[1]. .

وذهب الأمر بالشدياق لإثبات هذه الدلالة إلى أن اعتبر لكل حرف منها معنى مستقلاً جرياً على سنن من سبقه من أئمة اللغة في هذا المضمار[2] فذكر لنا في حديثه عن حروف الهجاء في كتابه الجاسوس على القاموس معاني هذه الحروف مثلما رآها

---

(1) الساق: 65-66.

(2) لمزيد الإطلاع على مناسبة حروف العربية لمعانيها انظر: الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة: 141 وما بعدها.

في كتاب يسمى رسائل الإعجاز بحسب ما اقتضاه فهم المفسر لها فقال: «الألف: السخي والفرد في الفضائل. الباء: الرجل الكثير الجماع. التاء: التراب اللين بطلى به البعير من الجرب. الثاء: اللين من كل شيء... وقال الخليل هو الخيار من كل شيء. الجيم: الجمل....»[1]. كما جرى على هذا النسق الشيخ عبد الله العلايلي الذي اعتبر حروف الهجاء هي الأصوات الأولى في نشأة الكلام البشري. ومن ثم فهي ذات مدلول مع أنها مقطع أحادي بسيط، وقبل أن تتطور الى مقطعين أي إلى الدور الثنائي من أدوار نشأة اللغة وتطورها. إن القول بهذه المناسبة الدلالية يطرح علينا أسئلة عدة هي: هل إن الدلالة تنشأ من الحرف أو من علاقته بغيره من الحروف؟ وهل يمكن إرجاع كل الألفاظ اللغوية إلى ثمانية وعشرين معنى على حسب عدد حروف الهجاء؟ وهل إن الفكر سابق على اللغة أو العكس؟

والواقع أن قول الشدياق بهذه الدلالة سيثير ـ فضلاً عما وجده فيها هو نفسه من تناقض وضعف لما أثبت أن لحرف الدال معنى النعومة وكذلك القوة ـ مشادة لغوية عنيفة إثر صدور كتابه سر الليال بينه وبين إبراهيم اليازجي، وسنرى ذلك فيما سيلي من الفقرات.

3 ـ دلالة بعض الصيغ على معانيها:

قال الشدياق مشيراً إلى هذا النوع من الدلالة: «ومن هذا الغريب أيضاً كون بعض الصيغ، يختص بمعنى من المعاني نحو إجْرَهدَّ واسمهرّ»[2]. ومن المتواتر أن اللغويين القدامى والمحدثين قد اتفقوا على أن في العربية صيغاً وأبنية وقوالب تدل على معان وصفات وأحوال[3].

4 ـ دلالة الثنائي المضاعف على أصل المعاني العربية أو علم معاني الألفاظ:

يعتبر القول بهذا النوع من الدلالة الذي جعله محور «علم معاني الألفاظ» كما

---

(1) الجاسوس: 40-41.

(2) الساق: 66.

(3) انظر الصالح، صبحي. دراسات في فقه اللغة: 328-346. وأمين، عثمان، فلسفة اللغة العربية. (المكتبة الثقافية عدد 144. القاهرة. غرة نوفمبر 1965): 42-49... الخ.

سماه في كتابه سر الليال أهم ما قال به الشدياق في دلالته. وبما أنه قال بأن المضاعف هو أصل اللغة العربية فإن القول بأن معنى المضاعف هو أصل المعاني يعتبر نتيجة حتمية له ولم يكن قصده من وراء ذلك هو «خرم قواعد الصرف وإنما القصد في ذلك التوصل إلى معرفة معاني الألفاظ وهو أمر اعتباري لا يؤدي إلى إفساد اللغة»[1]. والأسباب التي سولت له أن يعتمد المضاعف أصلاً هي:

ـ أولاً: «إن معظم اللغة مأخوذ من حكاية صوت أو حكاية صفة، وأن حكاية الصوت إنما تأتي من المضاعف نحو دبّ ودف ودق وهز وسف وقرّ فإذا أرادوا الزيادة في المعنى ضاعفوا الحروف فقالوا دبدب ودفدف ودقدق وهزهز وسفسف وقرقر»[2].

ـ ثانياً: «إن اللغة كغيرها من الصنائع والموضوعات البشرية لا يحدث شيء منها تاماً كاملاً من أول وهلة ولكن على التدرج. فالأحرى إذاً أن نقول إن الفعل السالم جاء آخر الأفعال. أما الأجوف فإنه غالباً ما يأتي على عقب المضاعف كطب وطاب وضر وضار. . . وأما الناقص فإنه صدى غيره من الأفعال وكأنه نوع من القطعة لغة لبعض العرب نحو همروهمى، ورجب ورجا أي خاف»[3].

ـ ثالثاً: «إن حكم ترتب المزيد على المضاعف لا يكاد يتخلف فقلما ترى في المضاعف معنى إلا ورأيت في مزيده مثله أو ما يقاربه»[4].

ـ رابعاً: «إن زيادة حرف على المضاعف أليق بحكمة الواضع في التفنن من نقصة إذ لو جعلت السالم أصلاً لزم عنه العدول من الكمال الى النقصان، والاختصار في الأفعال ليس من مذهب العرب كما يدل على ذلك الأفعال المزيدة. . . . »[5].

ـ خامساً: «إنا نجد أفعالاً مجهولة الأصل وأصلها من المضاعف معلوم وذلك نحو امتخر العظم أي استخرج مخه فهو ولا بد أن يكون من امتخ إذ لم يجيء المخر بمعنى المخ وقس عليه تمخى العظم أي تمخّخه»[6].

ويتوقع الشدياق معترضاً على اعتماده المضاعف أصلاً فيدفع اعتراضه بحجج

---

(1) سر: 21-22.
(2) سر: 22.
(3) سر الليال: 25.
(4) ن.م
(5) ن.م: 26.
(6) ن.م.

نذكر منها قوله: «وبعد فإن لم يسلم المعارض بكون المضاعف هو الأصل فلا بد له من التسليم بأن العرب تعمّدت معنى من المعانى ثم نسقت عليه الأفعال المتفقة حروف فائها وعينها نسقاً متقناً فيه. فتارة قصدت نسبته إلى المعقول، وتارة إلى المحسوس. مثال ذلك لفظة كسّ أي دقّ دقاً شديداً. فقد صاغت منه لفظة الكسيس للخبز المكسور. ثم قالت كسأ بمعنى ضرب وكَسْءٌ من الليل قطعة منه فأجرت معنى الكسر على شيء غير محسوس، ثم قالت كسب فإذا تأملته وجدته لم ينقطع عن معنى الكسر أو القطع فقد قالوا اجترح بمعنى اكتسب. وكدش لعِيَالِه أي كسب. وهو في الأصل مرادف خدش وضرب. ومثله خرش بالمعنيين. وقالوا أيضاً جرش بمعنى حك وقشر. واجترش اكتسب. ونظائر ذلك كثيرة. ثم قالوا كسد الشيء أي لم ينفق فضمّنوه معنى انقطع عن البيع. ثم قالوا كسر، ومعناه ظاهر. ثم الكسط بمعنى الغبار فبقيت مناسبة الكسر فيه. ثم كسعه بالسيف مثل كسأه، ورجل مكسّع إذا لم يتزوج فضمنوه معنى منقطع عن الزواج. ثم الكسفة القطعة من الشيء. وكسفه يكسفه قطعه، وكسفت الشمس والقمر احتجبا فضمن معنى الإنقطاع عن النور. ثم الكسل فضمن معنى الانقطاع عن النشاط والجلد. ثم الكسم وهو تفتيت الشيء باليد والكد على العيال والكسب، والكَسُوم الماضي في الأمور. ثم الكسوة الثوب فلم يخرج عن معنى القطعة كقولك الجبة من جب بمعنى قطع ثم قيل منه كساه أي ألبسه ذلك الثوب. وانظر أيضاً إلى غم وغمت وغمد وغمرو غمس وغمص وغمض وغمط وغمق وغمل وغمن وغمى فإنها كلها تدلّ على الستر والتغطية مع اختلاف المعاني. ونحو فلّ وافتلت وفلج وفلح وفلخ وفلذ وفلع وفلغ وفلق وافتلم وفلى فهي جميعها تدل على القطع، وبذلك تعلم أن هذا النسق لم يجر على ألسنة العرب عفواً وأن تبويب الكلام في كتب اللغة على أواخر حروفه مفرق لمعاني الألفاظ ومشتت لمبانيها»[1].

وهكذا يستنتج بهذا الاحتجاج أن الأصل المضاعف وهو ثنائي يدل بلفظه من حيث هو حكاية صوت على جنس المعنى، وأن زيادة حرف عليه يدل على معنى إضافي هو من نوع هذا الحرف، لكن المضاعف لا يبعد به كثيراً عن معناه الأصلي أو

---

(1) ن.م: 27.

الأم. وهذه، كما هو معروف، هي النظرية التي بنى عليها ابن فارس معجميه المجمل في اللغة ومقاييس اللغة.

ويصل الشدياق بهذا البحث في دلالة الألفاظ إلى رأي يثير عجب القارىء واستغرابه من دقة الواضع الأول للغة حالة كونه يقلد ويحاكي أصوات الطبيعة، وذلك عند ما يصرح بأن تلك الألفاظ تعود كلها إلى معنى واحد هو القطع ومشتقاته لأن «المعاني أخوات»[1] فيه فيقول: «ثم إني ذكرت آنفاً أن القطع وإخوانه أكثر الكلام تداولاً واستعمالاً وأقول الآن إن كل فعل في الغالب يستلزم القطع إما حقيقة أو مجازاً. وبيان ذلك أن من بنى داراً فلا بد له من قطع ما تبنى به الدار من الحجر والخشب ونحوهما. ومن خاط ثوباً لزمه بالضرورة قطع الأجزاء التي يتركب منها الثوب، ومن سافر فإنه يقطع الأرض مجازاً، وعلى ذلك قولهم جاب الأرض وجزع الوادي وقص الأثر، ومن عزم على شيء فإنه يقطع إرادته عليه.. الخ»[2] كما يقول «وقلما رأيت مادة خالية عن فعل يدل على القطع إلا ووجدت فيه لفظة ترادف قطعة أو فرقة»[3].

هذه هي نظرية الشدياق في دلالة الألفاظ العربية التي يعود بها إلى معنى واحد هو القطع. والشدياق موقن بهذا الاستنتاج وليس له أمام المنكر إلا أن يقول: «وفي الجملة فلا تحصر معاني القطع إلا من الوقوف على هذا المؤلف بأسره وإنما أوردت منها هنا نبذة. مصداقاً على ما قلت»[4].

وقد أمكن الشدياق أن يصل إلى هذه الحقيقة اللغوية العجيبة عن طريق قانونين اثنين هما: القول بأن المضاعف هو أصل اللغة وقد سبق الحديث عنه. واعتماد طريقة القلب والإبدال وهو ما يفهم من قوله: «إني رأيت اللفظة الواحدة تحول إلى وجوه عديدة وأنحاء كثيرة لمعان متنوعة ومقاصد مختلفة لا يحيط بإحصائها إلا واضع اللغة وحده. ومثل ذلك مثل من يكون بيده آلة واحدة يديرها لصيغ شتى ويعملها في أصناع متباينة. فحاسده ينسبه في ذلك إلى الخرق، وغابطه يعزوه إلى البراعة

---

(1) ن.م: 9.

(2) ن.م: 8.

(3) ن.م: 9.

(4) ن.م: 12.

والحذق. لا جرم أن في نسق هذه الألفاظ والجزم يكون أحدها مقلوباً عن الآخر لربكا وبيلا ولبكا طويلاً فإنه قد ورد مثلاً بَطَّ بمعنى شقّ، وورد بعط بمعنى ذبح، وورد أيضاً عطّ بمعنى شق، وعبط بمعنى بعط فيحتمل أن يكون بعط مقلوباً من عبط أو بالعكس، أو أن الباء مزيدة على عط أو العين على بط. وأصعب من هذا انقلاب الحروف المتجانسة كحروف الحلق مثلا وكحروف التاء مع الدال والطاء، أو الثاء مع الذال والظاء والسين وكالجيم مع الشين والكاف والزاي، أو القاف مع الكاف، أو الباء مع الفاء والميم، وكالراء مع اللام، وكاللام مع النون مما لا وقوف له على حدّ. ومع ذلك فلم آل جهداً في تحرّي نسقها وتأليفها وجمعها وترصيفها بحيث إذا تأمل في صنيعي هذا من خلا صدره من الحسد وسهر الليال في إعمال فكره وجد أحمده وقدره وأعظمه وأكبره»[1].

ثم يزيدنا الشدياق تبياناً وتحديداً لهذا القانون فيقول: «وأكثر ما يكون القلب والإبدال في الألفاظ الدالة على القطع والكسر والخرق والهدم والشق والفرق والتبديد لما أنها كلها من جنس واحد وجلّها مأخوذ من حكاية صوت نحو قَتَّ وقدّ وقضّ وقطّ وجدّ وجث وجذ وجز وأذّ وهذ وقذ وقص وحذ وحز وحس وفت وفض وبت وبط وتب وسب وبس وقب وبق وجب وبج ودق ودك وبك وفك وشك وشق وهت وهد...»[2] ولا يكتفي الشدياق بهذه الأمثلة من المضاعف فيذكر في الجاسوس أمثلة أخرى منه ومن الثلاثي ومن غيرها بلغت حوالي ستاً وأربعين صفحة رتّبها حسب حروف المعجم[3] واعتبرها قليلاً من كثير وإن لم يجزم ببعضها إلا على سبيل الترجيح، لأن التحقق من ذلك لا بدّ فيه من معرفة الأصل[4]، خاصة أن ذلك، وهذا من غرائب اللغة العربية، لا يجري على اطراد إذ «المتبادر أن القلب إنما يعرض للألفاظ التي تكون أشهر واستعمالها أكثر»[5].

---

(1) سر 4-5. وربك (بالكسر): اختلط عليه أمره فهو رَبِك وربيك، ولبِك (بالكسر أيضاً) الأمر: اختلط والتبس فهو لَبِك.

(2) ن.م: 5.

(3) الجاسوس: 136-181.

(4) الجاسوس: 182.

(5) سر: 5.

وقد هالت الشدياق كثرة اللثغة والقلب والإبدال في العربية حتى قال: «وفي الحقيقة فإن اللثغة والقلب والإبدال غريب جداً لا يوجد في غيرها من اللغات، وأغربه ما أبدل فيه جميع حروفه نحو درأ أي طلع . . .»[1].

وفي بحثه عن سبب كل ذلك وجده يعود إلى اللاّمبالاة واختلاف القبائل والتصحيف والتحريف واللّثغة. . الخ[2]. ومن هنا كان القلب والإبدال من عوامل تفاضل القبائل في الفصاحة لأنه من المحال أن تتواطأ جميع العرب عليها[3].

ولم يكن غرض الشدياق من هاتين العمليتين تكثير العلامات اللغوية أو حصرها أو تمييز المستعمل منها عن المهجور كما هو الشأن عند الخليل، أو اكتشاف المعنى الرابط بين مختلف تقليبات الأصل الواحد كما هو الشأن عند ابن جني فيما عرف لديه بالاشتقاق الأكبر، وإنّما كان غرضه إثبات العلاقة بين الصوت والمعنى ومعرفة سر الكلمات عن طريق التبادل المكاني الأفقي (أي القلب) من جهة، والاشتراك المعنوي بين الجداول المتقابلة أو أنساق الألفاظ (أي الإبدال) من جهة أخرى. وهو ما كنّا رأيناه من قبل في قوله: «. . ولا يكاد يأتي ثلاثي حكاية صوت إلاّ وكان مقلوبه وما يجانسه كذلك وذلك نحو دق وقد وقس وقص وقط. . الخ»[4]. ولهذا اعتبر الشدياق أن من عدّ كتابه سر الليال هو بحث في الاشتقاق الأكبر فقد أخطأ كل الخطأ[5] مثل إبراهيم اليازجي والعالم التونسي سالم بوحاجب في تقريظه له[6]. ويكون تصحيح الشدياق آراء هؤلاء الواهمين بالاعتماد على ما ذكره السّيوطي في المزهر عن السخاوي في شرح المفصل من أنهم «إذا قلبوا لم يجعلوا للفرع مصدراً لئلا يلتبس بالأصل، بل يقتصر على مصدر الأصل ليكون شاهداً للأصالة نحو يئس يأساً وأيس مقلوب منه ولا مصدر له. فإذا وجد المصدران حكم النحاة بأن كل واحد من الفعلين أصل، وليس بمقلوب من الآخر، نحو جبذ وجذب وأهل اللغة يقولون إن ذلك مقلوب»[7]. ومعنى هذا أن القلب الصحيح كما ورد عن البصريين لا يعني

---

(1) الجاسوس: 135.
(2) ن م: 182.
(3) نفس المصدر: 135.
(4) سر الليال: 22.
(5) كنز: 200/1.
(6) سلوان الشجي، في شبلي: 261 و 251.
(7) سر: 98.

اصطلاحاً غير تغيير أحرف اللفظ مكانياً مع التزامها معنى المقلوب منه. ومن الملاحظ كذلك أن الشدياق استعمل القلب في الثنائي المضاعف وليس في الثلاثي كما هو في الاشتقاق.

5 ـ نتائج نظرية الشدياق في تحقيق علم معاني الألفاظ:

تلك هي نظرية الشدياق في تحقيق علم معاني الألفاظ أو علم الدلالة وربط فروعها بأصولها وقد حقق بها نتائج عديدة نذكر منها:

ـ أنه أثبت اللغة العربية باعتبار محاكاتها للأصوات الطبيعية عن طريق اعتماده الثنائي المضاعف.

ـ أنه اكتشف باعتماد الثنائي المضاعف نشأة الكلمة العربية، وتتبعها في رحلتها تتبعاً تطورياً تاريخياً.

ـ أنه توصل إلى معرفة أصل المعاني وذلك في قوله «والمتياح الكثير الحركة العريض وهو عندي أصل المعاني»[1]ـ كما أشار إلى أولها في قوله في مادة حَبّ: «وعندي أن أول المعاني حبه وأحبه»[2]. ومن أول هذه المعاني كذلك الحُت قال «والحت بالضم الملتوت من السويق وهو من أول المعاني»[3].. الخ.

ـ أنه استطاع أن يحل إشكالات حروف المعاني مثل حتى فقال «ثم إني قدمت أن حروف المعاني مشكلة، وأن الحت والقشر والسلخ والثقب والخرق، وما شابهها كلها أخوات القطع فإذا ضمنت حتى معنى القطعِ والحدّ هَانَ كثير من وجوه إشكالها وهذا كاف»[4]. وهكذا قدر للشدياق أن يجد حلاً لهذا الحرف الذي أزعج الفراء من قبل حتى قال فيه: «أموت وفي نفسي من حتى شيء»[5].

ـ أنه يسّر بذلك معرفة معاني الألفاظ العربية معرفة لا تقوم على الافتراض والاجتهاد العشوائي وفي ذلك قال: «من فوائد سر الليال أنك إذا اتخذت الفعل

---

(1) سر: 275.
(2) ن.م: 38.
(3) ن.م: 272.
(4) ن.م: 272.
(5) ن.م.

المضاعف أصلاً وفرّعت عليه جميع الأفعال وجدت بينها وبينه تناسباً وتجانسا بحيث تتأمل في حقيقة الأصل وتدرك معناه مثال ذلك لفظة فت فإن معناه الدق والكسر بالأصابع ولازمه التفتح لأن كل ما انكسر تفتح. ثم تقول فتأ كمنع كسر وأطفأ وما فتأ مثلثة التاء أي ما زال. وحقيقة معناه ما انكسر وما انقطع... ثم فتح ضد أغلق ثم الفتخ أصل معناه اللين. رجل أفتخ الطّرف: فاتره فلم ينقطع عن معنى التكسر... الخ. ولولا هذا الأسلوب لخفيت عليك أسرار اللغة بل كان ذلك حاملاً على إساءة الظن بالواضع لأن الجاهل إذا وجد السِّلاح بالكسر والسُّلاح بالضم من مادة واحدة تحير في وجه المناسبة بينهما، فيحمله التحيّر على نسبة الشين لكلام العرب، فإذا ردّ المعنى إلى سل ثم انتقل إلى سلأ وسلب وسلت وسلج حتى وصل إلى سلح علم أن الوجه الجامع بين السلاح المكسور والمضموم السل فتطمئن نفسه. وهذا المقال وحده كاف في لزوم اتخاذ الفعل والمضاعف أصلاً عن باقي الأدلة المذكورة في مقدمة الكتاب»[1].

وقد استطاع الشدياق بهذه الطريقة أن يدفع أخطاء اللغويين في تعليل أصول الكلمات ومعانيها ومناسبة اشتقاقها وما فيها من تصحيف وأن يردّها إلى مواضعها من المعجم العربي مثل «حمدة النار» التي لا يفهم معناها، وهو صوت التهاب النار إذا كانت في مادة الحمد. وإنما تفهم اذا اعتبرت مقلوبة عن حدمة النار وهي أصل المعنى[2].

ـ أنه استطاع أن يجد حلاً لظاهرة التضاد التي شغلته كثيراً حتى أنه قال: «كان أقصى همي وأوفى حظي وغنمي أن أغوص في بحر هذه اللغة الزاخرة على دراري أسباب هذه الألفاظ المتضادة في الظاهر فأدنيتها للعيان ورسختها بالبرهان»[3].

وإذا كان الشدياق قد أثبت من قبل أن أكثر الكلام تداولاً واستعمالاً يدل على

---

(1) كنز الرغائب: 1/197-200 وسلوان الشجي في كتاب شبلي: 226-229.

(2) الجاسوس: 187-188.

(3) سر الليال: 3. والملاحظ هنا أن استعمال الشدياق للفظة الدراري خطأ. وقد نقده في ذلك إبراهيم اليازجي الذي رأى أن الأولى استعمال الدرر بدل الدراري التي تعني الكواكب. (سلوان الشجي: 73). وقد أقر الشدياق بذلك (ن. م: 80).

القطع وإخوانه إما حقيقة أو مجازاً، فإنه وجد أن ذلك الكلام نفسه يحتوي على معان مقابلة للمعنى الأول أي القطع وهو الأصل لأن المعنى الثاني وهو المضـاد يعود إلى الأول أي القطع. قال: «وكثيراً ما ترى معنى القطع يجامع معنى الجمع فإن من أراد مثلاً أن يصنع إبريقاً ونحوه فإنه يجمع أولاً كتلة من الطين ليصنعه منها. فهذا الجمع لا يخلو من القطع. ومن ثم جاءت أفعال كثيرة بمعنى القطع والجمع. فمن باب الباء وحـده جاء قـطب أي قطع وجمـع، وشَعَب أي جمع وفرق، وصَـرَب قـطع وصَـرِب اجتمـع، وأكثر الأفعـال المتعدية تأتي مفتـوحة العين في هـذا الأسلوب. والـلازمـة مكسورة. . . . الخ». ويقول: «وكثيراً ما تجد المضاعف بمعنى قطع، ومعتـل اللام بمعنى جمع نحو جَبّ وجبى، وقَبَّ وقَبا، وأجدر بالمعتل أن يسمى صدى المضاعف فإنه أبداً يحكيه ويدانيه»[1].

وهو يعلّل التضاد بتعليل سلوكي يستقيه من سلوك الإنسان في الحياة ويعتمد فيه على حدسه فيقول: «ثم تأويل كون الفعل حاوياً لمعنى كسر وجمع مما يـدل ظاهـر مبنـاه على تنـاقض معنـاه هـو أن تقـدّر أن تلك الأجـزاء التي قــطعت قـد تجمعت وانضمت. وعلى ذلك جاء تقصف بمعنى تكسر واجتمع، وقولهم كثب أي جمع فإن أصل معناه من الكُثبة وهي القليل من الماء واللبن. وأكثر هذه الألفاظ تأتي مضمومة الأول»[2].

وإذ يصل الشدياق إلىهذا الحل يرتاح له ويتخذه منهجاً لتعليل غيره مما عرف بألفاظ المـدح والذم فيقـول: «إذا عرفت هـذا هان عليـك أن تعرف أصـل المعاني المتضادة، وأن تعرف أيضاً ما يجيء من مادة واحدة من ألفاظ للمدح والذم معاً، مثال ذلك فرى أي شق وأفرى أي أصلح. فلك أن تقدم أن الشق يكون لكل من الإصلاح والإفساد. . . .»[3]. ومبعث ذلك «أنه لا يكاد شيء يحمد من جهة إلا ويذم من جهة أخرى»[4].

ويرى الشدياق أن للتضاد أسباباً أخرى يحسن ذكرها هنا بالمناسبة. وقد أوردها

---

(1) ن . م : 8-9.
(2) سر : 9.
(3) ن . م
(4) ن . م 10.

في مادة أب عند شرحه للفعل أبد بمعنى نفر، وأبد بالمكان أي أقام فقال: «وعندي أن أبد بالمكان من حمل النقيض على النقيض وهو في كلامهم مستفيض. مثاله رنأ فإنه بمعنى أقام وانطلق. . . . وتهجّد: نام واستيقظ، وأفِد: أسـرع وأبطأ. والغالب في هذا الأسلوب أن يكون المعنى المنفور منه هو الأصل، ثم تستعمله العرب بنقيض مبناه جبراً له عما فاته وهو على حد قولنا للأعمى بصير وهذا أحد أسباب التضاد في معاني الألفاظ، والسبب الثاني هو اختلاف الرأي والنظر في موصـوف ما فـإن بعض الواصفين له يرونه مما يمدح وبعضهم يرونه مما يذم، وأنت خبير بأن الـذين تكلموا بالعربية كانوا قبائل شتى فلا يحتمل أنهم جميعاً نظروا إلى الأشياء بنظر واحِـدٍ ورأي واحد. . . والسبب الثالث كـون صيغة الفعـل من أصله تحتمله كما في بـاع الشيء بمعنى باعه وبمعنى اشتراه. فإن أصله من مـد اليد. . . وهـذا النوع أكثـر. والرابـع المشاكلة كما في خبطه فإنه بمعنى سأله المعروف من غير آصرة وبمعنى أنعم عليه من غير معرفة بينهما. . .»[1].

ويجعل في موطن آخـر من أسباب التضـاد التعميم بعد التخصيص وهـو أحد طـرق تدرج المعاني. قال: «إن من عـادة العرب أن تضـع لفـظاً مخصـوصـاً لمعنى مخصـوص. ثم إذا كثر استعمـاله فكّتـه عن ذاك القيد واستعملتـه استعمال المـطلق العام. مثاله هنا الجلل فإنه في الأصل موضوع للأمـر العظيم، ثم استعملتـه بمعنى مطلق الأمر فتناول الحقير، . . . . وإذا تأملت حق التأمل في أصل الوضع وجدت أكثر الألفاظ قد قاربت حدّ التضاد ألا ترى لفظة الدار مثلاً فإنها في الأصل من دار يـدور فحقيقة معناها الأصلي ربع مستدير، ثم أطلق على كل شيء من البناء. . . . الخ»[2].

وهكذا توصل الشدياق إلى تحليل ظاهرة التضاد عن طريق الثنـائي المضاعف والقلب والإبدال. أما إذا استحال ذلك فإنه يلجأ الى التأويل[3] مثلما ذكر عن الفعل «صَرَى بمعنى قطع وحفظ. فتأويل الحفظ أنه قطع عنه ما يطرأ عليه من الخلل»[4]. ويعلل الشدياق ذلك تعليلاً أسلوبياً فيقول: «وهكذا فرقوا بين معاني مادة واحدة للتفنن

---

(1) سر: 33-34.

(2) سر: 551.

(3) سر: 9.

(4) ن.م: 10.

بخلاف ما لو كانت المادة مشتملة على معان متقاربة متناسبة على أنهم أخـذوا بكلا الأسلوبين وسلكوا كلا المذهبين وهو من بدائع هذه اللغة»[1].

ـ وحيث قال الشدياق بالأصل المضاعف وقلب لامه وإبدالها، وبدلالة الألفاظ على القطع فإنه توصل الى اكتشاف الترادف في اللغة. قال: «وكما أن القطع يكون تارة للإصلاح وتارة للإفساد كما تقدم كذلك اشتقوا مما يرادفه ألفاظاً تدل على الخير والشر مثال الأول بتّل وتبتّل أي انقطع إلى الله، وأفرى أي أصلح . . . ومثـال الثاني أجرم أي أذنب وجرّ أي أتى جريرة وجَنَى ارتكب جريرة فالأول أصله معروف، والثاني من جرّ الفصيل إذا شقه لئلا يرضع، والثالث من جنى الثمر إذا اقتطعها فكأن المعنى أنه أتى ما يوجب عليه القطع بالحد أو قطعه عن الحقوق المشّتركة»[2].

وقال أيضاً: «وأعجب ما جاء من معاني القطع مرادفته للإيجاد والتكوين كما في فطر وخلق»[3].

على أن الترادف عند الشدياق لا يعني المساواة في المعنى وإنما له تحديد آخر هـو: «إني لا أذهب إلى أن الألفـاظ المتـرادفـة هي بمعنى واحـد، وإلا لسمـوهـا المتساوية. وإنما هي مترادفة بمعنى أن بعضها قـد يقوم مقـام بعض. والدليـل على ذلك أن الجمال مثلاً والطول والبياض والنعومة والفصاحة تختلف أنواعهـا وأحوالهـا بحسب اختلاف المتصف بها. فخصّت العرب كل نوع منها باسم، ولبعد عهدهم عنا تظنيناها بمعنى واحد. وقس على ذلكِ أنواع الحلي والمأكول والمشروب والملبوس والمفروش والمركوب لا بل عندي أنه إذا كان اسمان مشتقين من مـادة واحدة وكـانا يدلان على معنى واحد كالخجوج والخجوجاة مثلاً للريح الشديدة المـرّ فلا بـد وأن يكون الإسم الزائد في اللفظ زائداً في المعنى أيضاً»[4]. وهكذا يرجع بنا الشدياق إلى أن الزيادة في المبنى تؤدي إلى الزيادة في المعنى.

ـ وكذلِك كان لعلم معاني الألفاظ والطريقة التي سلكها فيه الشدياق أن توصل إلى دفع بعض ما اعتبر عند بعض اللغـويين من المعرّب والـدخيل خـاصة «أن هـذه

---

(1) ن.م 10.
(2) سر: 10.
(3) ن.م: 12.
(4) الساق: 80-81.

الألفاظ التي دخلت في اللغة العربية من لغة العجم لا علم لنا بكيفية دخولها ولا بمكانها ولا بزمانها فمثلها كمثل كثير من أسباب المعيشة التي نتمتع بها ولا علم لنا بمحدثيها ولا بزمانه ولا بمكانه»[1]. وقد كان استرجاع تلك الكلمات لأصلها العربي أحد الفوائد الأساسية لكتاب سر الليال الذي وضع «لتبيين مشتقات الألفاظ ونسق الأفعال بعضها ببعض لإيضاح معانيها وبهذه الطريقة تندفع دعوى من يدعي أن بعض هذه الألفاظ مأخوذ من اللغات الأعجمية»[2]. ولا تتمثل هذه الطريقة في وجود فعل من الكلمة الأعجمية، كما يرى بعضهم، مثل دوّن للديوان وكنز للكنز اعتماداً على قوله تعالى ﴿والذين يكنزون الذهب. . .﴾ وذلك «لأن العرب تأخذ اللفظ الأعجمي وتتصرف فيه كما تتصرف في اللفظ العربي»[3]. وإنما تتمثل في بيان اشتراك الثنائي المضاعف كن من كنز مثلاً مع مبدلاته في معنى الستر والإخفاء. «فالكنز غير خارج منها لأنهم عرفوه بأنه المال المدفون وفضلاً عن ذلك فإن الكنز ليس من الأشياء التي لم تكن معروفة للعرب»[4]. وهكذا «فإذا ادّعى فارسي أن الكنز معرب كنج، أو سرياني أن الكنيسة معرب كنشي بمعنى جماعة قلت لهما بل أنتم قوم لثغ لم تحسنوا النطق بألفاظنا فبدلتموها وحرفتموها. وقس على ذلك ما إذا كانت اللفظة جامدة ولكن تقدمها ألفاظ مشتقة جاءت على وتيرة واحدة فإنا نحكم بموافقة معناها لها مثال ذلك لفظة الشمس فإنها تظهر في أول الأمر أنها لفظة جامدة فإذا قابلتها بالشمم والشمخ والشمذ والشمر والشمز وغير ذلك مما يدل على الارتفاع حسّياً كان أو معنوياً حكمنا للشمس بهذا المعنى»[5].

ثم يخلص إلى هذه النتيجة التي أراد بها تأصيل الكلمة العربية وتأثيلها اعتماداً على بيئة العربي الأولى وضرورياته فيقول: «وبهذه الطريقة يبطل تمحّل الذين يحاولون نسبة القصور إلى اللغة العربية فتراهم أبداً حائمين حول لغات الأعاجم ويقولون إن ألفاظ العرب مأخوذة منها من دون دليل ولا برهان وما ذلك إلا لحصول بعض المشابهة بين العربية وغيرها. فكان الأولى لهم أن يقولوا في الأقل أن ذلك وقع

(1) الجاسوس: 213.
(2) كنز: 189/1.
(3) الجاسوس 212.
(4) ن.م
(5) كنز: 190/1.

على سبيل التوارد لا أن يجزموا بكونها معربة. نعم إني لا أنكر أن يكون قد دخل في لغة العرب بعض ألفاظ من لغة العجم وهي أسماء لأشياء لم تكن معروفة عند العرب كلفظة الاستبرق مثلاً إلا أن ما كان بخلاف ذلك لا ينبغي أن يحمل عليه، فلا يصح أن يقال أن اللجام معرب لأن العرب عرفت الخيل وما يلزم لها قبل جميع الأمم. ومن هذا القبيل الكنز والخوان ونحوهما مما ذكر في شفاء الغليل وكليات أبي البقاء. وبما مر من تناسق الألفاظ في العربية تعلم أن هذه المزية مخصوصة بها»[1]. وقال أيضاً في سر الليال: «واعلم أن شبحو وتشبوحتو بالسريانية معناهما التمجيد لله ولو دراهما أصحاب كتب اللغة لجعلوا التسبيح منهما على عادتهم في التهافت على اللغات الأجنبية»[2].

وهو يعتمد في تأصيل الكلمة العربية كذلك على الظاهرة الصوتية في محاكاة الطبيعة. فيخالف أئمة الصرف واللغة الذين يدعون أنه لا يجتمع صاد وجيم في كلمة عربية فيقول: «قلت وهو غريب فإن حكاية الصوت والصفة لا تمنع من جمع هذين الحرفين كما اجتمعت القاف والجيم في القجقجة والقنفج، وفي جق الطائر بمعنى ذرق. . الخ»[3].

ولكن الشدياق لا يقف عند هذا الحدّ من الدفاع عن عروبة بعض الكلمات المتنازع في شأنها. وإنما هو يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حيث يجعل العربية أصل السريانية والعبرانية. ودليله على ذلك هو وجود علامات الإعراب في العربية فيقول: «قد ذكرت في إحدى الجوائب أن اللغة العربية أصل للغة السريانية والعبرانية، وأوردت الدليل على ذلك من وجود علامات الإعراب في العربية. ثم قلت فمن لم يقتنع بهذا الدليل رجعته إلى سر الليال. والمراد بذلك أن هذا الكتاب موضوع لتبيين

---

(1) ن.م 190-191. وفي سر الليال قال عن اللجام: «أنه من معنى لجم الثوب على التشبيه، ولأن لزوم الخيل للعرب يستلزم وضع هذا الحرف ولأن قولهم ألجم الفرس دليل على أصالته» (ص: 549). وكذلك حكم بعروبة البريد بمعنى الرسول من أبرده أرسله (ص: 141) وابريز في قولهم ذهب إبريز من الفعل برز أي ظهر. . . . الخ.

(2) سر: 162.

(3) ن م: 536.

مشتقات الألفاظ ونسق الأفعل بعضها ببعض لإيضاح معانيها. . . . الخ»[1].

فهل كان الشدياق بهذا العمل مع ما يبدو فيه من تعسف وتمحل أحياناً في حل مشكلة المعرب يرد على علماء الغرب الذين يدعون أن العبرية هي أمّ اللغات. هذا الادعاء الذي حاربه لا ينبتز بعنف وفنّده بعد ذلك اكتشاف اللغة السنسكريتية؟

وهل كان الشدياق كذلك بهذا يهيء للقول بأن العربية ليست أصل الساميات فقط بل إنها أصل اللغات البشرية وهو ما سيعتمده عبد الحق فاضل في نظريته المعروفة باسمي: الترسيس وهو إعادة اللفظة إلى جدّتها الأولى في صورتها التي نطق بها اللسان الأول تقليداً للأصوات الطبيعية مع تعقب مراحلها الحضارية حتى وصلت إلينا في إحدى اللغات، والتأثيل وهو دراسة أصول الكلمات بردّها إلى أمها المباشرة أو إلى جدتها المباشرة أو القريبة[2].

وبعد فهل كانت نظرية الشدياق في علم معاني الألفاظ والنتائج التي توصل إليها في مأمن من النقد؟

الواقع أنها لم تكن كذلك إذ تصدّى لها من انتقدها ودحض نتائجها. وأبرز من قام بذلك هو إبراهيم اليازجي[3] الذي اتهم الشدياق بالتناقض عندما عول في الساق ومنتهى العجب في تناسب معاني الألفاظ على الحرف الأخير منها دون اعتبار ما قبله وفي سر الليال جزم بأن تناسب معاني الألفاظ إنما هو منوط بالحرفين الأولين دون اعتبار ما بعدهما. . إلى أن قال: «فإذا تفرست في المذهبين وتدبرت القولين لم تجد بينهما نسبة أقرب مما بين النقيض ونقيضه. والظاهر أنه عندما خطر له أسلوب سر الليال قد نسي ما بثه وذهب إليه في كتابه المذكور على أن ما حتم به مَرْدُودٌ في الموضعين جميعاً، كما لا يخفى على كل ذي بصيرة وإنما قد يتفق تناسب بعض المواد في أحد

---

(1) كنز: 189/1.

(2) تناول عبد الحق فاضل نظرية الترسيس والتأثيل في كتابه مغامرات لغوية طبع دار العلم للملايين ببيروت، وفي مجلة اللسان العربي المجلد الثامن الجزء الأول يناير 1971 وانظر كذلك دكّ الباب، جعفر. أصالة اللسان العربي، التراث العربي العدد العاشر. السنة الثالثة. كانون الثاني ـ يناير 1983 ص: 59.

(3) انظر ترجمة اليازجي إبراهيم في تراجم الأعلام.

الرأيين، والحكم بالإطراد لا يكون إلا من باب العبث، ولولا ذلك لما اضطرّ صاحبنا في سر الليال أن يتكلف لبعض الألفاظ تأويلاً سخيفاً وتارة فاسداً، ويسكت أحياناً عن التأويل رأساً مع أنه قطع في المقدمة بأن ذلك قاعدة راهنة فمن ذلك تأويل معنى حب وأحب. . . الخ . . . »[1].

ويرد الشدياق على هذا النقد في سلسلة مقالاتـه سلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي بثلاثة ردود هي:

ـ أولاً: «فهذه الطريقة (أي طريقة دلالة الحرف الأخير على معاني الألفاظ) لا تنافي طريقة سر الليال لاتفاق المضاعف وما زيد عليه في معنى واحد إلا ما ندر فيرجع حينئذٍ إلى القلب والإبدال اللذين هما موضوع الكتاب»[2].

ـ ثانياً: يقول بعد أن يفترض لناقده صحة الاعتراض: «أفينكر لمؤلف أن يقول قولاً في مسألة ثم يعدل عنه ولا سيما إذا تقـادم العهد؟» ثم يـورد له أمثلة كثيـرة عن تراجع بعض الأعلام في أقوال كانوا قالوا بها من قبل[3].

ـ ثالثاً: يستشهد الشدياق هنا على صحة كلامه في الساق بما ذهب إليه بعض العلماء وخاصة عباد ابن سليمـان الصيمري المعتزلي الذي «ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلولـه مناسبـة طبيعية حـاملة للواضع على الـوضع» فيـذكر أنـه «قال: وإلا لكـان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين ترجيحاً من غير مرجح. وكان بعض من يرى رأيه يقول إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها، فسئل ما مسمى أذغاغ، وهو بالفـارسية الحجر، فقال: أجد فيه يبساً شديداً وأراه الحجر». ومع إنكار الجمهور هذه المقالة وقولهم «لو ثبت مـا قالـه لاهتدى كـل إنسان إلى كـل لغة، ولمـا صح وضـع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر، والجون لـلأبيض والأسود، وأجـابوا عن دليله بـأن التخصيص بإرادة الواضع المختار، خصوصاً إذا قلنـا إن الواضـع هو الله تعـالى فإن ذلك كتخصيصه وجود العالم بوقت دون وقت»، فإن الشدياق يورد تأييد العلماء لرأي الصيمري فيقول:

---

(1) شبلي: 113-114.

(2) سلوان الشجي في شبلي: 257.

(3) ن.م: 257-258.

«وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد، أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم وهذا كما تقول المعتزلة بمراعاة الأصلح في أفعال الله تعالى وجوباً، وأهل السنة لا يقولون بذلك مع قولهم أنه تعالى يفعل الأصلح لكن فضلاً منه ومنّاً لا وجوباً ولو شاء لم يفعله».

ثم يذكر أن ابن جني عقد في الخصائص باباً لمناسبة الألفاظ للمعاني حيث قال: «هذا موضع شريف نبه عليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول». ويذكر كذلك أقوالاً للخليل وسيبويه وابن السكيت وابن الأثير في المثل السائر، وحمزة بن الحسن الإصفهاني في الموازنة وغيرهم ممن أورد لهم السيوطي آراء في قضية المناسبة بين اللفظ والمعنى في كتابه المزهر مصدر الشدياق الأول في هذه القضية. وممن خصهم بالذكر أيضاً العلامة ابن فارس الذي كان مصدراً هاماً من مصادر الشدياق في سر الليال. فقد ذكر له عن المزهر أيضاً ما ذكره في كتابه الصاحبي في فقه اللغة وهو قوله: «أجمع أهل اللّغة ـ إلاّ من شذ منهم ـ أنّ للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجن من الاجتنان، وأن الجيم والنون أبداً تدلّان على الستر. تقول العرب للدرع جنة، وأجنه الليل، وهذا جنين أي هو في بطن أمه. وأن الإنس من الظهور. يقولون آنست الشيء أبصرته وعلى هذا سائر كلام العرب علم ذلك من علم وجهله من جهل»[1].

ويكون هذا الردّ الذي شحنه الشدياق بألوان من الشتائم مناسبة ليعلق عليه بعض الباحثين المحدثين بعد أن سجل قوة حجة اليازجي وتراجع الشدياق عما ذكره في الساق على الساق ومنتهى العجب بقوله: «وسبب هذا الخور الشدياقي واضح، وهو الغفلة عن الاحتمال الثالث أي عن إمكان مثول معنى اللفظة في أحرفها جميعاً وفي نسقها أيضاً. لماذا فات هذا الاحتمال الشدياق؟ لأنه يهدم دفعة واحدة مبدأ توليد الأصول بأعمال القلب والإبدال»[2].

---

(1) سلوان الشجي، في شبلي: 258-262 والمزهر للسّيوطي: 1/7-103,345-354 والصاحبي في فقه اللغة لابن فارس (بيروت مؤسسة بدران للطباعة والنشر 1963):67.

(2) بيضون، «كلمن» توهمات في المفردة العربية. مجلة الفكر العربي: 3/93.

والواقع أن كلاً من الشدياق واليازجي كان محقاً في دعواه فقد وجد الشدياق كلمات تتحمل نظريته، كما وجد اليازجي أن نظرية الشدياق لا تتحمل الاطراد والاطلاق، وهو ما يستشف من اعتراف الشدياق في مقالته «في الحلم» حتى قال: «من أعظم ما أشكل علي من غوامض أسرار اللغة العربية مادة (ح ل م) فإن فيها معاني متباعدة لا يضمها أصل»[1]. وكذلك ذكر عن حب في سر الليال قوله: «في هذه المادة ربك شاق وتخليط لا يطاق. ثم قال: «وعندي أنّ أول المعاني حبه وأحبه ولك فيه أوجه. . . الخ»[2]. والظاهر أنّ عدم الاطراد هذا يعود كما قال إلى «أن اللغة لا تعنو للقياس دائماً»[3] وهو ما يخالف به رأي ابن فارس السابق ذكره ويؤيد من عارضه من أهل اللغة، وربّما يعود كذلك إلى طبيعة الفعل المضاعف أحياناً وهو ما نبه إليه في مادة (وب) بقوله: «واعلم أنك حيثما رأيت المضاعف عقيماً رأيت ما يأتي بعده مشوشاً مشاكساً»[4]. وبالرغم من كل هذا فالشدياق قد أصر على نظريته في علم معاني الألفاظ وهو ما يتبدى لنا من ردوده على اليازجي والبستاني وأنصارهما في مقالات سلوان الشجي كما قلنا.

ومع أن اللسانيات الحديثة تقترب أكثر من آراء اليازجي من حيث إنه لا دلالة للحروف الهجائية أي الصواتم أو الفونيمات ولا علاقة طبيعية بين اللفظ ومدلوله نظراً إلى اعتباطية الرابط القائم بين الدال والمدلول كما يرى كوندلاك (1714-1780) في قوله: «إن الإشارات اللغوية اصطلاحية واللفظة انتقيناها نحن البشر، ولا علاقة لها بأفكارنا إلا على نحو اعتباطي»[5]، أو على نحو عشوائي كما جاء في قول سوسور: «إن العلاقة بين الرموز والمعاني على الرغم من أنها عشوائية، فهي اصطلاحية اتفاقية ثابتة بالنسبة إلى اللغة الواحدة والمجتمع الواحد»[6]، فإن اللغة العربية ـ وهذا من

---

(1) كنز: 7/1.
(2) سر الليال: 38.
(3) ن م.
(4) سر الليال: 264.
(5) زعبلاوي. مذاهب وآراء حول نشوء اللغات. التراث العربي: 88/7.
(6) ن م.

غـرائبها ـ تستجيب أحيـاناً إلى آراء الشـدياق التي تـأثر فيهـا بعلماء سبقـوه في هـذا الميدان، وخاصة منهم ابن جني الذي أشار إليه فيما سبق، والذي كان في فصول من كتابه الخصائص «يريد أن يخلص إلى هذا القرار الكبير: في اللغة هناك فروق تفرخ التقـارب، أي هناك انفصـالات تولـد التواصـل. وهذا تمـامـاً نقيض مـا ذهب إليـه دوسوسور حين قال: في اللغة ثمـة فروق وحسب»[1]. ومن هـذا يمكن القول: «إن موقف دوسوسور سكوني في حين أن أبحاث ابن جني جدلية ترى الألفاظ في التحول مثلما تراها في الثبات لأن التفارق ينتج التواصل»[2]. وهذا ما يصدق قوله أيضاً على الشدياق في كتابه سر الليال.

وبعد إلى ما كان يقصد الشدياق من دلالة الثنائي المضاعف على أصل المعاني العربية وبالتالي من علم معاني الألفاظ الذي أعلن وجوده في سر الليال؟

الواقع أنه قصد ـ كما قال ـ «الوصول إلى علم معـاني الألفاظ والاطـلاع على أصل وضعها وحكمة مبناها»[3]، كما حدد لنا غـايته من هـذا العلم الذي بـدا وكأنـه يؤسس له أصوله، ومنهجه الذي توخاه فيه فقال: «فكان من همي في هذا التأليف أن أردّ كـل فـرع إلى أصله وأن أنسق معـاني المـادة نسقـاً يبين مـأخـذهـا وعـلاقتهـا ومناسبتها»[4].

إن هذا الكلام الذي وصف به الشدياق علم معاني الألفاظ يكاد يتفق مع هدف علم الدلالة أو علم المعنى كما عرف عند أعلامه قبل أن يستنبط علم الدلالة الحديث مع بريال وانطوان مييه. ذلك «أن دراسة اللغويين للدلالة في بادىء الأمر قد اقتصرت على الناحية التاريخية الاشتقاقية للألفاظ، كأن تقارن الكلمـة بنظائـرها في الصـورة والمعنى حتى يتسنّى إرجاعها إلى أصل معين تفرع إلى عدة فروع في لغة واحدة أو أكثر من لغة. ولم تتجه عناية الدارسين حينئذ إلى الجانب الاجتماعي وأثره في تطور الدلالات والصور، ولا إلى المـظاهر الإنسـانية الأخـرى ذات الأثر البين في تغيـرها

(1-2) اليوسف، يوسف. نحو فلسفة للغـة العربيـة. المعرفـة (دمشق. العدد 178 ـ كانون الأول، 1976): 33-34.

(3) سر الليال: 22.

(4) ن.م: 13.

وانحرافها، أي أنهم عنوا بالعناصر الداخلية في الألفاظ، ولم يفطنوا إلى العوامل الخارجة عنها»[1].

وهكذا يتبين لنا أن الشدياق قد كانت له في علم معاني الألفاظ وشائج بعلم الدلالة في القرن التاسع عشر أو على الأقل بعلم المعنى كما كان يسمى قبل بريال وكيف لا تكون هناك وشائج والحال أنه قد عايش نتائج الاكتشافات اللغوية التي ميزت ذلك العصر مثل اكتشافات اللغة السنسكريتية (1786-1816) التي أفضت إلى دراسات كثيرة في المقارنة بين عديد اللغات وهو ما قام به الشدياق نفسه في سر الليال، كما أنه أورد عنها قولاً لبعضهم في كتابه كشف المخبأ وهو: «أنها أفصح اللغات وأوسعها أساليب في التعبير، وأنها أم للغة اليونان»[2]. كما عايش الاتصال الذي حدث بين اللسانية وعلم الأصوات فيما بين 1850 ـ و 1875. وباختصار نقول إن الشدياق قد عايش بدايات التطور اللساني الحديث الذي سيفضي إلى ظهور علم الدلالة على يدي بريال، ثم إلى ظهور اللسانية الوصفية على يدي دي سوسور.

وإذا كان بريال «لم يكن يعتبر اللغة نظاماً مثل دي سوسور وأتباعه وإنما كان يكتفي بدراسة معاني الكلمات وتطورها، أي أن التحليل الدلالي عنده لا يتجاوز المستوى اللغوي للكلمات ومعجميتها سواء درس سياقاتها أو تاريخيتها كافة»[3]، فإن الشدياق بتقصّيه لنشأة الألفاظ العربية واستقرائه لمعانيها واستكناه أسرارها ضمن أنساق دلالية أو أسر لتلك الألفاظ إنما حاول فيما يبدو أن «يبين أن للغة العربية قوانين شمولية تجري على مقاييسها الألفاظ في الدلالة والاشتقاق»[4]. مع الملاحظة أن تصنيف الألفاظ ضمن أسر أو حقول دلالية هو من بحوث علم الدلالة البنيوي الذي نادى به دي سوسور لما اعتبر أن دلالة علامة لغوية لا تتحدّد بعلاقة دال بمدلول ولكن بعلاقة بين هذه العلامة وعلامات أخرى.

---

(1) أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ: 3.

(2) كشف المخبأ: 325.

(3) ابن ذريل، اللغة والدلالة: 55.

(4) شلق، النثر العربي: 114.

ولسنا نودّ أن ننهي هذا المبحث دون أن نثير ما أشار إليه بعض الباحثين[1] من أن الشدياق لما حاول أن يكتشف دلالية الحرف العربي باستعمال القلب والإبدال إنما كان يقوم بما سيقوم به العالم الروسي نقولاي تروبتسكوي المهاجر بعد قيام الثورة الشيوعية إلى فينا حيث درّس وتوفّي سنة 1938 وأحد أساطين مدرسة براغ الفونولوجية لما دعا خلافاً لما كانت تقوم به المدرسة الكلاسيكية من وصف أحداث الأصوات اللغوية وصفاً فيزيائياً إلى ضرورة استنباط وظائفها التمييزية مما يكون له أثر في المعاني، وذلك باتباع إجراءات تقوم على تقطيع السلسلة المنطوقة وتجزئتها إلى صواتم ثم بتشخيصها وترتيبها[2]. ولكن إذا جارينا هذه المقارنة بين إجراء القلب والإبدال للحروف وإجراء التقطيع والتجزئة إلى صواتم لاكتشاف التغير في المعنى فإن الشدياق لم يهتم بالناحية الصوتية للحروف. فكأنما الشدياق بدأ من حيث انتهى تربتسكوي، أي أنه لم يهتم بإيجاد القوانين العامة لبنية نظام صوتي للغة العربية بقدر ما اهتم ـ كما رأينا ـ بإيجاد القوانين العامة لنظامها الدلالي والاشتقاقي. ونلاحظ كذلك أن الشدياق درس دلالة الحروف العربية من خلال وحداتها المعجمية وبمعزل عن السياق اللغوي. وعلى هذا الأساس بنى دراسته الدلالية للكلمات العربية في معجمه سر الليال في القلب والإبدال.

ولسنا نقصد من كل هذا أن الشدياق قد اكتشف علم الدلالة بمفهومه الحديث قبل أن يكتشفه أعلامه بالرغم من أنه قال عن كتابه سر الليال أنه «كشف عن كثير من مستور المعاني التي لم يمد لإظهارها أحد قبلي باعه وأوضح من مشكلات المعاني ما خفي عن جمهور أرباب هذه الصناعة ومروّجي هذه البضاعة وإن كنت أقلهم علماً ودونهم فهماً. . .»[3].

إنما نقصد أنه سعى بالنسبة إلى اللغة العربية إلى ما سعى إليه العلم الحديث

---

(1) التليلي، العلاقات الثقافية والإيديولوجية: 316.

(2) راجع عن تروبتسكوي: مونان. ج، مفاتيح الألسنية: 89-100. ومالمبارغ، الاتجاهات الجديدة للسانيات (بالفرنسية). منشورات فرنسا الجامعية. باريس 1972:120-154.

(3) سر الليال: 5.

وهو «عقلنة ظاهرة الدلالة عموماً»[1] وكذلك «دراسة القوانين التي تتحكم بتبدل معاني الكلمات»[2].

لقد كان عمل الشدياق بالرغم من نقائصه عملا طريفاً يغري بالمتابعة وينتظر من يكمل نقصه ويشذب عيوبه كما فعل هو لما تسلم بذور هـذا العلم من ابن جني عن ابن فارس عن الخليل، وكذلك عن الزمخشري الذي كان أول من أغـرى الشديـاق بهذا العلم عندما قرأ في الكشاف تفسيره للآية الكريمة ﴿وأولئـك هم المفلحون﴾، وفيه جاء قوله: المفلح الفائز بالبغية كأنه الذي انفتحت له وجـوه الظفـر ولـم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله. ومنـه قولهم للمـطلقة استفلحي بـأمرك بـالحاء والجيم، والتركيب دال على معنى الشق والفتح، وكذلك أخواته في الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى ا هـ». ويعلق الشدياق على هذا التفسير فيقول: «فللّه درّ هذا الإمام الذي ألهم هذا الكلام وهو مما وفقني الله له منذ أعوام»[3].

وفعـلاً فقد جـاء في عصرنـا الحاضـر من اهتم بهذا النـوع من منهـج البحث الدلالي بعد الشدياق نذكر منهم على الخصوص آخرهم يـوسف اليوسف الـذي عدّ هذا المنهج دون سواه من المناهج القديمة والحديثة أساس فقه اللغة العربية الجديد ومستقبله. وكان ذلك على الأقل في ثلاث دراسات نشرها بمجلة المعرفـة السوريـة بعناوين «نحو فلسفة للغة العربية» و «مقدمة لفقـه لغوي جـديد» و «نحـو فقه لغـوي جديد»[4]. ومع أنه ذيّل الثانية بما يفيد أن الثالثة هي تتمة لها، وكذلك فعل مع الثالثة التي أوحت لنا نهايتهـا بأنهـا ستُتبع بـدراسات أخـرى، فقد تبين لنـا أن الأخيرة إنمـا هي تنقيح وتوسعة وتطوير مع تطبيق أوفر لآرائه السابقة خاصـة بالنسبـة إلى الثانيـة، مما يدلّ، وهو ما توحي به التغييرات المجراة على العناوين أيضاً، على أن اليوسف ما زال يبحث عن رأي نهائي يؤسس به لنظريته اللغوية الجديدة حسب قوله.

---

(1) المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب. تونس الدار العربية للكتاب: 151:1977.

(2) ابن ذريل. العلم والدلالة: 62 (هامش 18).

(3) الجاسوس: 27.

(4) أنظر: المعرفة الأعداد 178 (كانون الأول/ديسمبر 1976) و 230 (نيسان/ أفريل 1981) و 235 (أيلول/ سبتمبر 1981).

واهتمام اليوسف بالبحث في هذا الموضوع فيما يذكر، يعود إلى سببين رئيسين هما: تقدم الدراسات اللغوية في أوروبا التي تعيش اليوم عصرها الذهبي ولا سيما في أمريكا وفرنسا في حين ما تزال الدراسات المتعلقة باللغة العربية تعاني ألم الولادة مع أن عرب القرون الوسطى كانوا هم أهم شعب اشتغل بالتحليل اللغوي عبر القرون القديمة والوسطى. وكمثال على ذلك يذكر في دراسته الأولى ابن جني وعبد القاهر الجرجاني لما امتازا به من قدرة على البحث عن قوانين اللغة وبنيتها الداخلية، ولكنّه في دراسته الثالثة يؤكد على اكتشافات ابن فارس في المقاييس وابن جني في الخصائص مما يدل على أنه استمدّ أصول النظرية التي يدعو إليها منهما دون أن يغفل عن نقدهما ونقد المحدثين من اللغويين بعامة فيقول: «ولما كان الفقه اللّغوي التراثي بما فيه ذراه السامقة الماجدة (ابن فارس وابن جني). وكذلك الفقه المحدث، قد ارتكس في الفقه الظاهري فلبث فقهاً حتى اليوم، دون أن يتحول إلى فلسفة نفسية للغة، أعني إلى ربط اللغة أو ظواهرها العجيبة بباطنية النفس البشرية، بما هي أبدي فينا، بالبارحة التي لا تبارح. فإن هذا الفقه في تصوّري لم يبلغ الشأو المرجوّ قط، في أي يوم من الأيام، ولم يملك القبض بعمق وسعة على كيميائية الأبجدية.، وبالتالي فإن أسرار اللغة ما برحت أسراراً ما أحيط عنها أيّ لثام حتى الآن. فقد لا نعدم دراسة، هنا أو هنالك عنوانها «أسرار اللغة». ولكنك عبثاً تبحث في مثل هذه الدراسة عن أسرار حقيقية، بل فقط ظواهر حددها التراثيون وطافوا حولها من قبل دون أن يتمكنوا من اكتناه خفاياها التي تنتشر فوقها هذه الظواهر الغافية بانتظار من يوقظها. فنحن حتى الآن لا نملك محاولة فقهية شاملة سوى تلك المحاولة اليتيمة التي بذلها ابن فارس في «المقاييس»، ولكن هذا الجهد الذي لا يمكن أن يتأسس فقه معاصر إلّا انطلاقاً منه وعلى أسسه، قد بات قابلاً للنقض بسبب من افتقاره إلى مقولة الصورة. أما ابن جني فقد راح يقطف زهرة من هنا وأخرى من هناك دون أن يتمكن من السيطرة على الحديقة برمّتها. لقد كان ابن جني المنسق في أحسن أحواله صاحب خطرات وبدوات. وظل يفتقر إلى الشمول، إلى نظرية كلّية تلم اللّغة برمتها في نسيجها المبدئي، بيد أن نظريته في التقليبات الستة للجذر الواحد قد تصلح أساساً لصورة الدائرة، إذ هي فعلاً تملك أن ترينا الحروف الثلاثة وهي تنتقل من برهة إلى أخرى على محيط دائرة متكاملة. ومع أن ابن جني قد تراجع عن هذه النظرية، ومع أن

المحدثين لم ينضجوها بعد ولم يدفعوها إلى أقصاها المكتمل، فإنني أتوقع أن فقه اللغة سوف ينشعب بعد اليوم إلى شعبتين إحداهما شعبة ابن جني وأخراهما شعبة ابن فارس. بيد أن البرهة الأعلى هي برهة الضم والوحدة. وتلكم هي وظيفة المتجاوز الأعظم»[1].

ومع أن اليوسف لم يذكر لنا أحداً من المحدثين الذين عناهم بنقده غير زكي الأرسوزي فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نسوق هنا اسم أول من بحث من المحدثين في هذه النّظرية. نعني الشدياق الذي رأيناه يؤلف كتاباً ضخماً في أسراراللغة العربية. كما نشير إلى أنه فيما يبدو لنا قد حقق إلى حدّ ما برهة الضم والوحدة التي أشار إليها اليوسف في كلامه السابق..

أما المنهج الذي اعتمده اليوسف في بحوثه، ورآه الأقدر على تكريس فلسفة لغوية عربية جديدة فهو الذي يعتمد لا على العقل فقط كما ورد ذلك في دراسته الثانية، بل على التصوف أيضاً كما جاء في قوله في دراسته الثالثة: «بيد أن مسألة فلسفة اللغة العربية، وهي بالتحديد البحث في النفسانية الباطنية للظواهر الفقهية والنحوية الكبرى سوف تظل شأناً آخر ليس في وسع الفقهاء إنجازه ما لبثوا فقهاء. غير أن ما ينبغي إضافته والتوكيد عليه بكل شدة ملاكه أن الفقه المتطور لن يرتقي بمعزل عن الفلسفة النفسية (علم الإنسان ببعده الباطن)، بل إن هذه النزعة النفسية المتفلسفة هي وحدها الأقدر على الصعود بالفقه اللّغوي إلى آفاقه العليا وإمكاناته القصوى. وهذا يعني أن فقه اللغة هو فقه الباطن نفسه. ففي زعمي أن فقه العربية المحدث يسعه أن ينبثق ناهضاً من مصدرين محوريين: أولاً الفقه التراثي. ثانياً. الفهم الباطني للنفس واللغة أقصد الفهم الصوفي، ولا سيما ابن عربي حصراً. أما المصدر الأول فقد كان تطبيقاً بغير نظرية. وأما الثاني فنظرية بغير تطبيق. والمزاوجة بين النظرية والتطبيق هي التكامل الفقهي بأم عينه»[2].

وترتكز نظرية اليوسف أولاً على ما سماه بالأس الذي وصفه لنا في قوله: «ولا

---

(1) اليوسف. نحو فقه لغوي جديد. المعرفة العدد 235 ص 30-31.
(2) ن م: 31/235.

يمكن فهم المعجم العربي إلا يوم ترى جملة ألفاظ المعجم في دورة دائرتها، إلا يوم ينطلق البحث من لفظ مفيد يراه أس الكل وبذرته البدئية لكيما يعود إليه بوصفه ختام الخواتم كلها مثلما كان بداية البوادىء قاطبة»[1]. وثانياً على النسق الذي قال عنه: «ومما هو من الوضوح في منتهاه أن هذا النسق المؤلف من القاف والصاد والحرف الثالث يحمل عين المعنى الذي يحمله الجذر المؤلف من القاف والصاد المشددة (قص) التي يمكن أن تبسط على شكل القاف وصاد، ثم صاد أخرى (ق. ص. ص). فهل هذا يعني أن الجذر المؤلف من حرف وحرف مشدد يملك أن يحدد النسق كله؟ هل هذا يعني أن «هب» (المؤلف من الهاء والباء المشددة) مثلاً يحمل معنى النسق المؤلف من الهاء والباء وأي حرف ثالث مثل هبا وهبد وهبر.. الخ. إن الإجابة عن هذا السؤال عندي ستكون بالإيجاب شريطة أن نحسب حساباً لهامش الاباق الحر الذي لا يمكن الاستغناء عنه قبل أن يتطور الفقه الجديد بحيث يغدو قادراً على رؤية المعجم كله على نسق دائري واحد. وهذي برهة عالية في حركة الفقه الجديد، بل هي قد تكون برهته الختامية»[2]. ومصدر هذه الظاهرة العجيبة وسببها كما يرى اليوسف إنما هو الرغبة في الالتحام، التحام المفردة بنسقها، وفي ذوبان الجزء في الكل الذي ينتمي إليه والنّزوع إلى المركز الذي هو ظاهرة كل الموجودات.

ومن الواضح أن الأس عند اليوسف إنما هو الثنائي المضاعف عند الشدياق. أما النسق فقد استعمل الشدياق نفس المصطلح في مقدمة سر الليال عند استشهاده بالثنائي (كس) ومشتقاته كما مر بنا. وأما التشابك بين الأنساق نفسها الذي يؤول بالكل إلى النسق الدائري الواحد فهو الذي قصده الشدياق من القلب والإبدال وخاصة من التجانس كما سيتبدّى لنا من الجدول الذي رسمناه لترتيب معجم الشدياق.

وإذا كان اليوسف قد صمت عن ذكر الشدياق فإنه لم يقدر أن يصمت عن ابن فارس مؤسس هذه النظرية فأبرز فضله كما أبرز ما اعترى منهجه من نقائص شأن كل النظريات في أولى خطواتها، فقال: «مقتل ابن فارس حين نسق المعجم العربي أنه

---

(1) ن م: 34/235.

(2) ن م: 42-43.

لم يلتفت إلى هذه الحقيقة البسيطة وهي وجود عنصر ثابت مشترك بين مفردات النسق برمتها. وهذا العنصر هو شرش النسق كله (صورته الماهوية التي تشكل أس النسق وأس الدهر وأس العقل. .)» وبناء على هذا النقص يدعو اليوسف إلى تطوير منهج ابن فارس وإكمال نقصه فيقول: «وهذا يعني أن المجلدات الستة التي تشكل معجم ابن فارس تحتاج إلى إعادة كتابة من جديد، وإلى أن تكتب بناء على هذا الفهم الذي يرى الأطوار وهي تتخارج من الأس لتحمل هويته حملاً غير مباشر في كثير من الأحيان. ولا بدّ من التلطف وحسن التأني كيما يملك العقل أن يردّ الأطوار إلى آناء الإبتداء»[1].

وحتى نأخذ صورة عن طريقة اليوسف في النسق ودلالته مما يسمح لنا بمقارنة عمله مع عملي ابن فارس والشدياق نذكر من الأنساق التي أوردها في دراساته الثلاث نسق الهمزة وهو كما جاء في قوله:

«إذا ما قرأت حرف الهمزة كله وفي أي معجم من المعاجم فسوف تجد أن مواده برمتها تقريباً إنما تحمل رموز الكينونة، فالمعجم العربي ينبغي أن يبدأ بكلمة «آء». وقد قال الجوهري أنّ الآء شجر، وقال الفيروز أبادي أنه ثمر شجر. ومع أنني لا أعرف ما الآء إطلاقاً، سوى أنه شجرة أو ثمرة، ولكنني متأكد من أنّه يحمل رمزاً من رموز الكينونة، كأن يكون عمر هذه الشجرة طويلاً، والأرجح عندي أن ثمرها شديد الإستدارة أو الكور. ولهذا وجب أن تحتوي على ثلاثة أحرف كلها علّة، وكلها حرف واحد في الحقيقة وهو الألف. ولم يكن محض صدفة قط أن يجيء اسم هذه الشجرة، أو هذه الفاكهة مبنياً على البناء الغريب. هذا التكون من ثلاث همزات تشبه دعاءاً ممدوداً متجهاً إلى الله.

وإذا ما تابعت قراءة حرف الهمزة وجدت «آب» بمعنى العودة، التكرار، أو المثنوية الجدلية، إذ الكون مثنوي متناقض، ووجدت «إبان» الشيء، وهو أوله، ووجدت «الأبد» وهو الإقامة والثبات. . . الخ. ولكن بعض الكلمات التي تبدأ بالهمزة تفيد معنى البضاع. ومثالها «أبر» التي تعني «لقح»، وهذا فعل من أفعال

---

(1) ن م: 42.

الكينونة لأنه ابتداء الأشياء. وهنا ندرك أن بعض أفعال البضاع مشتق من صور الكينونة. أما بعضها الآخر فمشتق من صورة الاختراق أو القطع. وهنا نملك أن نوجد معنيين متنافرين لكلمة «أتى»: أتى امرأته باضعها (واستأتت المرأة اغتلمت)، أتى عليهم الدهر أفناهم. فالأولى بداية والثانية نهاية. والابتداء والانتهاء من رموز الكينونة وسماتها، لأنهما من سمات الكائن. والإتاء نتيجة الشيء، أو نهايته. وهذا يعني أن ما أتى عليه الدهر قد انتهى وأن «أتى» كلمة مثنوية من الأضداد تعني الابتداء والانتهاء معاً. إن ظاهرة الأضداد لممّا ينبغي أن يحسب له ألف حساب في الفقه الجديد.

ولقد أخطأ صاحب أساس البلاغة، على بلاغته وسعة اطلاعه على المعجم العربي حين قال عن الأزل، مصنوع ليس من كلام العرب. فالأزل سمة من سمات الكينونة وتبدأ بالهمزة. فهي من لبّ العربية وخالص لفظها على القطع والتوكيد. وما كان الزمخشري ليخطىء هذا الخطأ لو أنه لم تفلت من قبضته مقولة الصورة، ولا سيما صورة الكينونة بمختلف رموزها»[1].

وواضح أن هذا المنهج يكاد يتفق مع منهج الشدياق لولا بعض الاختلافات الجزئية. فاليوسف التزم الحرف الأول للنسق وجعل له من الدلالة الكينونة وإن لم يستعرض كل الكلمات المبدوءة به حتى نتأكد من صحة استنتاجاته. بينما الشدياق التزم ـ كما سبق بيانه في دلالة الثنائي المضاعف على أصل المعاني العربية من خلال لفظة كس ونسقها الدال على القطع والكسر ـ الثنائي المضاعف أب أسا للنسق فوجده ـ بعد أن استعرض ما ورد من معانيه في القاموس وهي المرعى والقصد والتهيؤ أو الاستقامة ـ يدل على الحركة فقال: «وعندي أن أول هذه المعاني أب الشيء: حركه. وهو حكاية صوت، ونحوه هبّ وهفّ لحركة الريح، وخبّ لعدو الفرس، وحفّ لصوت ركضه، وقبّ لصوت ناب الفحل، وعبّ لصوت جرع الماء، وأبّ للسير أي تهيّأ من معنى الحركة، ونحوه عبأ المتاع والأمر هيّأه. وجاء أيضاً أهب للأمر وتأهب أي استعدّ، وجاء الوب التهيؤ للحملة في الحرب كالوبوبة، ونحو أب أبه أم أمه وحمّ حمه وأمته ويممه، والأب للكلأ من معنى القصد، ولك أن تقول إنه من معنى

---

(1) المعرفة: 235/50-51.

الحركة المقرونة بالاشتياق إذ هو عند العرب من أعظم ما يتشوق إليه. ولهذا قال تعالى: ﴿ثم شققنا الأرض شقّا فأنبتنا فيها حباً﴾ إلى قوله تعالى ﴿وفاكهة وأبّا﴾. وقال أيضاً: ﴿وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا فأنبتنا فيها حبّاً ونباتا﴾: وجاء العم بمعنى العشب، وجعل ابن فارس الأب من معنى التهيئة. قال لأنه يعدّ زاداً للشتاء والسفر كما في المصباح. .»[1].

ومع أن الشدياق في الفقرة السابقة لم يلتزم المدخل أب لقوله بالتجانس والقلب والإبدال كما هو واضح في الأمثلة التي أوردها فإنه إذا وجد في نفس المدخل ما يوحي بالتناقض والحركة حمله على معنى التّضاد الكثير الورود في اللغة العربية. ويأخذ مثالاً لذلك أبد فهي تدل على النفور في أبد الوحش لكنّها تدل على الإقامة في أبد بالمكان. ثم يقول: «وعندي أن أبد بالمكان من حمل النقيض على النقيض وهو في كلامهم مستفيض. . » واعتماداً على هذا المثال وغيره يذكر هذا الاستنتاج الذي توصل به إلى معرفة[2] معنى النسق أب فيقول: «فالحركة عندي أصل والسكون عارض»[3]. وهذه هي المثنوية التي تحدّث عنها اليوسف في دراساته الثلاث ولا شك. أما ابن فارس في المجمل والمقاييس فلم يلتزم ببحث أصول المعاني ومقاييسها من خلال أنساقها، وإنما من خلال كل كلمة على حدة. فأبّ عنده لها أصلان: أحدهما المرعى، والآخر القصد والتّهيؤ. وأبت: لها أصل واحد: هو الحر وشدته، وأبد: يدل بناؤها على طول المدة وعلى التوحش، وأبر: على نخس الشيء بشيء محدّد، وأبق: على أباق العبد والتشدّد في الأمر، وأبل: على أصول ثلاثة هي: الإبل، والاجتزاء، والثقل والغلبة. وابن: على الذكر، والعقد، وقفو الشيء[4].

والواقع أن اليوسف لم يقل بدلالة الحرف الأول على معنى النسق إلاّ في دراسته الثالثة، أما في الثانية فقد سار على نفس درب الشدياق أي أنه التزم الثنائي المضاعف. وذلك واضح من المثال الذي طبق عليه منهجه وهو أب، فبعد أن

---

(1) سر الليال: 32.

(2) ن م: 33.

(3) ن م: 35.

(4) ابن فارس. مقاييس: 1/6-7,33,34,35,38, 39,43.

استعرض معاني مشتقاته: أب ـ أبد ـ أبر ـ أبس ـ أبش ـ أبط ـ أبق ـ أبل ـ أبى ـ أبه ـ أبى واستنتج أن نسقها يدل على معنى الكينونة[1] شعر بصعوبة إخضاع النسق للمعنى الواحد فيما يبدو فعدل عن الأس الثنائي إلى الأس الوحيد الحرف (الفونيم). وبالرغم من ذلك فإننا لا نجد تعارضاً بين ما وصل إليه اليوسف من نسق أب وما كان وصل إليه الشدياق من قبل لما قال بأن معنى المضاعف أب ومشتقاته هو الحركة. وذلك لأن الكينونة هي وجود، والوجود هو حركة بها يخرج الكائن من العدم إلى الوجود أي الكينونة وإذا ما طبقنا هذا التحليل كذلك على ما توصل إليه ابن فارس في مقياس أب وجدنا أن لا تعارض بين الثلاثة، فالكينونة والحركة والقصد والتهيؤ كلها تعود إلى معنى الظهور والبروز، وحتى في معنى الكلأ أحد أصلي أب نلمس ذلك لارتباط العشب بالبروز من الأرض. . .

وليؤيد اليوسف سلامة نظريته في القول بدلالة الحرف الأول عدا الهمزة على معنى خاصّ يلازم كل النسق يذكر حرفاً آخر هو الحاء فهذا الحرف ـ كما قال: «في معظم توضعاته يشير إلى الحيوية والسورة الفوارة فالحُر والحَر والحِر (بضم الحاء وفتحها وكسرها) تشترك في أصل عال هو الحرارة الدافعة الى التوتر. والذي جعل العربية توظّف هذا الحرف أقصد الحاء للحرارة المتوترة هو صدوره من جوف الحلق في إبان الشدة المتوترة ولا سيما صدوره عن بعض الحيوانات ساعة الحر الشديد. ويمكن أن نضيف الحم والحمى والحنين والحنان والحراك والحرب والحب والإحليل والحمية والحرام وما إلى ذلك»[2] أما الشدياق الذي كان اتخذ هو أيضاً الحاء مثالاً لدلالة الحروف على معانيها فإنه اختلف في دلاليته عن اليوسف لأنه وجده كما رأينا يدل على «السعة والانبساط نحو الابتحاح والبداح والبراح والأبطح. . . الخ»[3]. وبالرغم من أن الشدياق لم يذكر من الأمثلة إلّا ما كان فيه الحاء آخراً أو مكرراً فإن هناك سؤالاً يطرح علينا نفسه بكل إلحاح هو: إذا كان لحرف الحاء دلالة ذاتية على معناه فكيف يختلف عند اليوسف عما هو عند الشدياق؟

وللجواب عن هذا السؤال نذكر بأن استنتاج اليوسف السابق ذكره كان كما سيأتي

---

(1) المعرفة: 85/230.

(2) المعرفة: 39/235.

(3) الساق: 65.

عندما أراد أن يثبت عروبة كلمة حنفش الدالة في بعض القرى العربية على شدة الغلمة والشبق والانعاظ، والتي أهملتها المعاجم العربية وكلمة حنفيش إلا في دلالتهما على أنهما «حية إذا حربتها انتفخ وريده».

وواضح أن هناك قرابة في مدلول الحاء بين الاستنتاجين لما نلمسه في الغلمة والشبق والانعاظ وانتفاخ الوريد وبالتالي في الحرارة الدافعة إلى التوتر حسب اليوسف من الامتداد، وكذلك ما في الانبساط والاتّساع حسب الشدياق من الامتداد أيضاً. وهكذا فإن معنى الامتداد هو الرابط المشترك بين المعنيين، وهو كذلك الدلالة الأصلية لحرف الحاء في نظرنا. كما أن هناك تعليلاً صوتياً للاستنتاجين، فحرف الحاء يخرج من وسط الحلق ورخو يجري الصوت فيه ومهموس غير مطبق أي مرقق، وجريان الصوت فيه مع النفس يوحي ولا شك بالامتداد.

ومن أوجه الاتفاق كذلك بين منهجي الشدياق واليوسف هو أن اختلاف معاني الكلمات عن الأس ناشىء عن الحروف الزائدة على حرفي الأس. وأن كليهما قد توصل إلى حل إشكاليات التضاد والترادف والحقيقة والمجاز وعروبة بعض الكلمات التي عدت من المهمل أو الدخيل مثل كلمة حنفش فاعتماداً على دلالة حرف الحاء السابق ذكرها أثبت اليوسف أرومتها وفصاحة أصلها العربي. وكذلك أثبت كلاهما كثرة نوع خاص من المعاني في المعجم العربي. فالشدياق رأى أن معنى القطع واخوانه من الكسر والخرق والهدم والشق والفرق والتبديد أكثر تداولاً واستعمالاً وذلك لأن «كل فعل في الغالب يستلزم القطع إما حقيقة أو مجازاً. وبيان ذلك أن من بنى داراً فلا بد له من قطع ما تبنى به الدار من الحجر والخشب ونحوهما. ومن خاط ثوباً لزمه بالضرورة قطع الأجزاء التي تركب منها الثوب. ومن سافر فإنه يقطع الأرض مجازاً. . . الخ»[1] ـ أما اليوسف فقال في نفس السياق: «إن مما يلفت الانتباه في المعجم العربي هو تلك الكثرة الهائلة من المفردات الدالة على القطع والكسر والتشقق والفصل»[2]. . الخ. بل إنّ دلالة الهمزة على التكوين التي

(1) سر الليال: 8.

(2) المعرفة 27/178.

قال بها اليوسف نجد جذورها عند الشدياق الذي قال: «وأعجب ما جاء من معاني القطع مرادفته للإيجاد والتكوين كما في فطر وخلق. . .»[1] كما نشير إلى أن الشدياق قد اشتكى من عدم اطراد أنساقه تماماً مثلما سيفعل اليوسف الذي تخلص من ذلك بتوخي طريقة لإخضاع النسق إلى معنى أسه تتمثل ـ بعدما درس الأس «رب» الدال على الديمومة واللزوم والرسوخ ـ في التلطف معه إلى أن يتجاوب مع المعنى المطلوب كما رأينا ذلك من قبل. وكما قال في مناسبة أخرى أيضاً: «أرأيت كيف ينبغي أن نتلطف للنسق وأن نتبصر فيه لكيما نتمكن من إنجاز القبض على برهة الجذر، على الصورة الأس»[2].

ويشعر اليوسف بأهمية النظرية التي يدعو إليها،وهو ما رآه الشدياق أيضاً من قبل، فيؤكّد كما أكد الشدياق كذلك على أصالتها بالنسبة إلى اللّغة العربية فيقول: «إذن لا جدوى من علوم اللغة المزدهرة في الغرب إذا أريد لفقه العربية أن ينهض ويستتب من جديد، ولا جدوى كذلك من علم النفس المعاصر لأنّ علم نفس الأعماق، اسم علم الباطن هذه الأيام، لم يضف أي شيء ذي بال إلى النظرية الصوفية في النفس. أما نظرية الغرائز وعلم النفس الشبقي، وكذلك علم النفس المرضي، فلا يسعها كلها أن تغوص حتى تبلغ المنطويات النفسية التي تتأسس عليها اللغة العربية، وربما ظاهرة اللغة بإطلاق. إذن لا يبقى إلا الفقه التراثي وعلم النفس الصوفي، بوصفه علماً يسبر أغوار النفس، ولا تصويفاً للغة عن سابق عمد وصرار، أعني أن الغاية هي البحث عما في جوف اللغة من أسرار باطنية محاثية تتأصل فيها منذ آلاف السنين. وبقول موضوعي محايد أن اللغة العربية مبنية بناء صوفياً باطنياً أسطورياً أأراد ذلك الباحث المحدث أم لم يرد. إن ما هو صوفي في اللغة العربية قائم سلفاً قياماً مستقلاً عن العقل. ولئن قرر المنهج الفقهي أن يضرب صفحاً عن نسيج اللغة الصوفي فإنه سوف لن يبوء بغير القشور، بل إن الفقه التراثي لم يحقق ولم ينقطع قبل اكتمال شوطه إلا بسبب انفلات البنية الباطنية للغة من شباكه، فظل تطبيقاً بغير نظرية، بغير منهج، أو بغير أسس مقولية تحكمه وتوجه حركته»[3].

---

(1) سر الليال: 8.

(2) المعرفة: 47/235.

(3) المعرفة 32-31/235.

ولكن ألا يخشى اليوسف هنا أن يتهم بالانغلاق مع اعترافنا بأن اللغة العربية لها خصائصها وفلسفتها الخاصة بها لكونها لغة سامية أولاً واشتقاقية ثانياً، وأن كل دراسة لا تراعي خصائصها الذاتية وتاريخها الطويل ستبوء بالفشل لا محالة.

وعلى أية حال فإن هذا العرض على إيجازه قد أثبت للقارىء أن يوسف اليوسف سار في درب مهّده له لغويون سابقون لم يذكر منهم الشدياق مع أنه أبرز من اهتم بهذه القضية في عصر النهضة العربية: فلِمَ لَمْ يذكره وكتابه سر الليال وكل الدلائل تشير إلى أنه اطلع عليه. لقد كنا نرجو لو قيم لنا تجربة الشدياق كما قيم تجربة ابن فارس وابن جني، خاصة أنه دل بدراساته الثلاث على إطلاع على العلوم العصرية والدراسات اللسانية بخاصة.

والأهم من كل ذلك في نظرنا أننا وجدنا في الربع الأخير من القرن العشرين من أحيا تجربة ابن فارس في القرن الرابع والشدياق في القرن الماضي بالرغم من نقد اليازجي والبستاني في نقض ما دعا إليه الشدياق من دلالة الحروف على المعاني وإرساء قواعد علم معاني الألفاظ انطلاقاً من الثنائي المضاعف. ولعلّ تلك النقود هي التي زهدته في طبع الجزء الثاني من سرّ الليال وبذلك حرمنا من تصور نظرية الشدياق في علم الدلالة تصوراً كاملاً. وكل أملنا أن يتواصل البحث في هذه التجربة لمعرفة مدى صدقها واستجابتها لتكون أساساً لنظرية شاملة في فقه اللغة العربية وفلسفتها بعامة وعلم الدلالة العربية بخاصة.

IV ـ المعجمية[1]

يعتبر العرب من أكثر الشعوب عناية بالمعاجم تأليفاً وشرحاً وتحشية واختصاراً

(1) لم يتفق اللسانيون العرب بعد على مصطلحات قارة للعلوم المتعلقة بالمعاجم وهي:
Lexicographie: وهو العلم الذي يهتم بوصف دلالة الكلمات وتطورها كما سجلت في المعاجم. وقد اقترح لها: المعاجمية (البكوش في ترجمة مفاتيح الألسنية لجورج مونان: 119) والقاموسية (المسدي في قاموس اللسانيات: 22) والمعجمية (ابن ذربل في اللغة والدلالة: 63)....
Lexicologie: وهو العلم الذي يهدف الى ضبط المبادىء والمناهج والقواعد المعتمدة في العلم الذي يهتم بوصف دلالة الكلمات وتطورها معجمياً وقد اقترح له: المعجمية (البكوش ن.م) والمعجمية =

بل كانوا من أسبق الأمم إلى النشاط المعجمي، لم يسبقهم فيما يبدو في هذا الحقل إلا الصينيون، إلا أنهم بالرغم من كل ذلك لم يصلوا فيه إلى ابتكار نظرية علمية منهجية تجنبهم النقائص التي بدت جلية فيما دوّنوه من متون واعتمدوه من سبل وطرائق. وغاية ما كانوا يقومون به في ذلك هو استدراك ما فات سابقيهم أو إعادة ترتيب مواد معجمهم ترتيباً لم يصل بهم إلى المنهج الصائب والمعجم الأمثل، ولكن الأمر تغير عند اتصالهم في القرن التاسع عشر بالمناهج المعجمية الغربية فتكشّف لهم قصور معاجمهم مع كثرتها، وبرزت لهم فداحة عيوب طرقهم ومناهجهم التي يتحملون هم تبعاتها تارة، أو تتحمّلها طبيعة اللغة العربية الاشتقاقية تارة أخرى.

وكان أول من طرح مشكلية المعجم العربي طرحاً حديثاً هم المستشرقين، لا نقصد بذلك ما وضعوه من المعاجم المزدوجة اللغات أو ما ترجموه من بعض المعاجم العربية إلى لغاتهم الأوروبية وإنما نقصد أساساً طرح المعجمية العربية من حيث هي قضية لسانية ذات منهجية علمية. ويعتبر المستشرق البريطاني أدوارد وليم لاين أسبقهم الى معالجة هذا الموضوع. وذلك في مقالته التي نشرها سنة 1849[1] ووصف فيها المعجم العربي وترتيب مواده. وهي المقالة التي ستكون نواة لمعجمه الكبير مد القاموس (Arabic English Lexicon) الذي شرح فيه المواد العربية باللغة الانكليزية شرحاً موسعاً معتمداً على معجم تاج العروس بدرجة أولى، وعلى غيره من المعاجم العربية بدرجة ثانية. وقد كتب له مقدمة ذكر فيها ظروف عمله ونشأة اللغة العربية وأسباب التأليف المعجمي عند العرب ونقده المقارن للمعاجم العربية وفوائد لغوية أخرى هامة[2].

= (المسدي ن.م) وصناعة المعاجم (ابن ذريل، ن م). . . . ومن الواضح أن البحث هنا يندرج في هذا العلم.

(1) انظر ترجمة لاين في تراجم الأعلام. وانظر كذلك محمد رشاد الحمزاوي الذي تناول أعمال المعجميين من عرب ومستشرقين بالوصف والتحليل والترتيب في كتابه: من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً (41-69). أما مقالة لاين المذكورة فهي: Uber die lexicographie der Arabischen Sprache. Z.D.M.G. 3(1849).p.: 90-148.

(2) للاطلاع على مقدمة مد القاموس تنظر الترجمة التي قام بها عبد الوهاب الأمين ونشرها بمجلة المورد العراقية. المجلد الخامس العدد الثاني سنة 1976 ص ص: 43-59.

ووليه أحمد فارس الشدياق أول العرب الذين طرقوا مشكلية المعجمية العربية. وذلك في مقالة بعنوان: إشارة بشارة التي نشرها بالعدد 99 من الجوائب (10 جوان 1863) ونقد فيها كتب اللغة وخاصة القاموس كما أبرز أن الحاجة اليوم ماسة إلى تأليف معجم عصري جديد ذاهباً به الأمر إلى حدّ اقتراح اسم المؤلف وهو العالم إبراهيم فصيح الحيدري البغدادي قدوة أهل زمانه في المعقول والمنقول كما قال.

ثم كان ذلك في كتابه سر الليال (1868/1284)، وفي نقده لمعجمي البستاني محيط المحيط ومختصره قطر المحيط (فيما بين 1872 و 1873)، وأخيراً في كتابه الفذ الجاسوس على القاموس (1882/1299). وإن كنّا نرجح أن الشدياق قد أحس بقضية المعجمية العربية منذ سنة 1853 سنة تأليفه لكتابه الساق على الساق الذي نشره سنة 1855 وفيه نلمح نقداً للقاموس المحيط، أي بعد حوالي أربع سنوات فقط من مقالة لاين المذكورة، وفي نفس السنة التي أصدر فيها لاين معجمه مد القاموس الذي نشرت أقسام منه بين سنتي 1853 و 1874.

ومن يدري فلعل الشدياق قد ساورته المشكلة المعجمية منذ بداية اشتغاله بالترجمة والتدريس في مالطة وخاصة في لندن عند اشتغاله بترجمة الكتاب المقدس مع الدكتور لي منذ سنة 1848 ولكنها لم تصبح لديه قضية ذات أصول ومبادىء إلا عندما أطلع الناس على مقالته وكتابيه سر الليال والجاسوس.

على أننا لا بد أن نسجل هنا أن مزية الشدياق على نظيره الإنكليزي تتمثل في أنه كان أكثر توسّعاً وشمولاً وتدقيقاً كما أنه توخى المنهج النقدي فهو «يتجاوز الوصف والتقرير ويتناول نواحي مهمة من المنهج الذي اتبعه الأقدمون وهو ينقد ذلك المنهج مشيراً إلى المآخذ التي عرضها وهي كثيرة في جملتها. ولم يكن نقده نظرياً وإنما شفع تلك المآخذ بشواهد كثيرة تشير إلى ما اعتور المنهج القديم من خلل»[1].

وهكذا نرى أن إسهام الشدياق في المعجمية العربية تمثل في التعريف بالتراث المعجمي العربي ونقده أولاً، ونقده المعاجم الحديثة ثانياً وطرحه المعجم البديل

(1) السامرائي، العربية تواجه العصر. الموسوعة الصغيرة عدد 105 بغداد. دار الجاحظ للنشر 135:1982.

الذي تستشف صورته من ذلك النقد ومن تجربته في سر الليال ثالثاً. وسيكون عملنا فيما يلي هو البحث في هذه المطالب الثلاثة التي تعدّ في نظرنا أصلاً لكل المباحث في المعجمية العربية الحديثة.

1 ـ الشدياق والتراث المعجمي:

وجد الشدياق أمامه تراثاً معجمياً حافلاً بالمعاجم التي اختلفت مناهجها ومشاربها وشهرتها بين الناس لكنه ألفى جميعها لا تخلو من عيوب عديدة حصرها في أربع وعشرين في سر الليال. ثم ألف فيها كتابه الضخم الجاسوس على القاموس عدا ما نثره منها هنا وهناك في كتبه الساق على الساق والواسطة وكشف المخبأ ومقالاته في الجوائب. . . . الخ.

ونظراً إلى اتساع هذه المادة النقدية وتشتتها رتبنا موضوعات بحثنا فيها حسب المحاور التالية: التعريف بالمعجميين السابقين ومعاجمهم، وعيوب المعاجم العربية القديمة، ونقد القاموس المحيط للفيروز أبادي.

أ ـ التعريف بالمعجميين السابقين ومعاجمهم:

اهتم الشدياق بالتعريف بمن سبقه من المعجمين العرب ومعاجمهم دون ترتيب وتنظيم مما يجعل الاستفادة من تعريفه صعباً فيحقق أولاً في ترجمة الخليل بن أحمد وصفته ونسبة كتاب العين إليه أو إلى تلميذه الليث بن نصر[1]. بعد ذلك يشرع في ذكر المعاجم التي تلت هذا المعجم الرائد الذي كون بطريقته مدرسة يصح أن نطلق عليها مدرسة الخليل التي كان وكدها الأول «جمع اللغة من الضياع وبيان الصيغ المهملة والأفعال العقيمة أو الميتة»[2].

وقد ضمت هذه المدرسة الجمهرة لابن دريد (ت 321هـ) والبارع لأبي علي القالي (356هـ)، والتهذيب للأزهري (370)، والمحكم لابن سيدة (458). وقد ترجم الشدياق لهؤلاء جميعهم، ووصف معاجمهم وما اختصّ به كل واحد منها. فالتهذيب

---

(1) الجاسوس: 22.

(2) خلف الله، أحمد فارس الشدياق: 114.

مثلاً بني (على مخارج الحروف وقلب الألفاظ فيقول مثلاً باب الضاد والميم ثم يورد ضام، ضمى، وضم، أمض أضم وينبه على غير ما هو مستعمل من المواد وهو من خصائصه»[1]. كما ينبه الشدياق على أن صاحب هذا المعجم كلف فيه «بتفسير الآيات القرآنية ففاته كثير من الألفاظ اللغوية»[2]. أما المحكم فقد كلف فيه صاحبه «بالمناقشات النحوية التي نجدها في كتب النحو. . . . فما سنحت له فرصة للخوض فيها إلا انتهزها كما دل عليه كلامه في خطبته»[3] «وترتيبه هو ترتيب كتاب العين غير أن ابن سيدة قدّم الياء على الواو»[4].

وممن ترجم لهم كذلك مؤسس المدرسة الثانية في صناعة المعاجم العربية نعني به الجوهري (م: 398هـ) لكنه يتحسر لأن اللغويين أوردوا له «ترجمة غير كافية إذ لم يذكروا له تأليفاً غير الصحاح ولم يذكروا له أيضاً صفة من خلقه وخلقه وكلامه ولا وقت ولادته»[5]. والواقع أنّ الشدياق لم يحقق في هذا الموضوع التحقيق الكافي لأن المتأخرين عنه ترجموا له بما افتقده فذكروا له أسماء من كتبه مثل «العروض» و «مقدمة في النحو» وأنه ولد أوائل القرن الرابع الهجري[6]. ثم يخص معجمه الصحاح واسمه الكامل تاج اللغة وصحاح العربية بتنويه اللغويين الذين جاراهم فيه هو أيضاً وذلك «لحسن ترتيبه فإنه هو السابق إلى هذا النسق الذي بني عليه كتابه أعني مراعاة أوائل الألفاظ وأواخرها كما تشير إليه عبارته في الخطبة حيث قال على ترتيب لم أسبق إليه»[7]، ولو قال الشدياق مراعاة أواخر الألفاظ وأوائلها لكان أدق لأن هذا الترتيب يعتمد على الحرف الأخير أولاً فالأول ثانياً فالأوسط ثالثاً. والظاهر أنه استعار هذا الترتيب أو قاربه من معجم خاله أبي إبراهيم إسحق بن إبراهيم الفارابي (ت

---

(1) الجاسوس: 23.

(2) ن. م: 48.

(3) ن. م 47-48.

(4) ن. م: 23.

(5) الجاسوس: 77.

(6) انظر مثلاً فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي: 2/615-617ـ والموسوعة الميسرة: مادة الجوهري. ونلاحظ هنا أن محقق الصحاح لم يهتم بحياته ولا بتآليفه قدر اهتمامه بمنهجه في الترتيب.

(7) الجاسوس: 23-24.

350هـ) المعروف باسم (ديوان الأدب» وهو أول معجم عربي مرتب بحسب الأبنية نشره وحققه في أربعة أجزاء الرابع منها في قسمين أحمد مختار عمر وإبراهيم أنيس وشارك في فهارسه آخرون. وقد جاء في مقدمته قول الفارابي: «وقد أنشأت بتوفيق الله تعالى... كتاباً عملت فيه عمل من طب لمن حب، مشتملاً على تأليف لم أسبق إليه، وسابقاً بتصنيف لم أزاحم عليه وأودعته ما استعمل من هذه اللغة، وذكره النحارير من علماء أهل الأدب في كتبهم مما وافق الأمثلة التي مثلت، والأبنية التي أوردت مما جرى في قرآن، أو أتى في سنّة أو حديث، أو شعر أو رجز، أو حكمة، أو سجع، أو مثل، أو نادرة»[1]. ويوضح لنا إبراهيم أنيس في تقديم التحقيق منهج الفارابي فيقول: «ولما تعمقنا في بحث المعجم، وحسنت معرفتنا بنظامه وأسراره تبين لنا أن الفارابي قد سبق الجوهري في الاهتداء إلى فكرة الباب والفصل، تلك التي ظل الدارسون قروناً عدة يتخيّلون أنها من اختراع الجوهري وحده...»[2].

ويكون إعجاب الشدياق بالصحاح شديداً فهو «أفصح كتاب ألف في لغة العرب»[3] وذلك لأنّ مؤلفه شافه العرب وضبط كلامهم وكلام الأئمة الذين نقل عنهم»[4]. كما يذكر أنّ العلماء «اتفقوا على أنّ الجوهري صرفي اللغويين مطلقاً»[5] على أنه كان كلفا «بالشواهد على الألفاظ وإن كانت مما لا يبالى به»[6].

ثم يتعرض إلى من اقتفى أثر الجوهري كالصغاني (577/1181-650/1252) فيترجم له ويعرّف بمعجمه العباب الزاخر واللباب الفاخر الذي توخّى فيه أن «يكتب في آخر كل مادّة: والتركيب يدل على كذا وكذا. وينبه على الألفاظ المقلوبة»[7]، كما ينص على ميزته فيه وهي أنه كان «كلفاً بالحكايات والقصص كحكاية الكسعي مع قوسه،

---

(1) الفارابي ديوان الأدب (القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1974-1979): 73/1.
(2) أنيس إبراهيم. تقديم ديوان الأدب: 1/د.
(3) الجاسوس: 53.
(4) ن م: 81.
(5) ن م: 70.
(6) ن م: 48.
(7) ن م: 78.

وهمام بن مرة مع بناته، وأمثال ذلك مما محله من كتب الأدب لا كتب اللغة»[1].

ويترجم كذلك لابن منظور (1311/711-1232/630) صاحب لسان العرب فيذكر مصادره وطريقته في الترتيب، ويعزو سبب قلته وصعوبة اقتنائه الى كبر حجمه «فإنه كتاب لغة وفقه ونحو وصرف وشرح للحديث وتفسير للقرآن. فصدق عليه المثل القائل إن من الحسن لشقوة»[2]، أي أنه كان فيه كَلِفاً بكل ما كلف به غيره من المعجميين ولهذا كان ملجأ الشدياق كلما عزّت عليه الكلمة في مكان آخر. فهو الكتاب «الذي لا ينفذ بحره غرف»[3]، كما يصفه في المقدمة التي وضعها لطبعة بولاق سنة 1300 وضمنها شيئاً مما قاله في الجاسوس بقوله: «وكما أني قررت أن اللغة العربية أشرف اللغات كذلك أقرر أن أعظم كتاب ألّف في مفرداتها كتاب لسان العرب... فهو يغني عن سائر كتب اللغة إذ هي بجملتها لم تبلغ منها ما بلغه»[4].

أما القاموس المحيط للفيروز أبادي وهو من مدرسة صحاح الجوهري أيضاً فإن كتاب الجاسوس خاص به كله وسنفرده بالحديث في فقرة خاصة.

وعدا المعاجم السابقة تعرض الشدياق بإيجاز لمعاجم أخرى مثل الأساس للزمخشري (1144/538-1075/467) والمصباح المنير للفيومي (ت: 1368/770) الذي وصفه بأنه كان «كلفاً بالمسائل الفقهية وله العذر في ذلك لأن كتابه موضوع لتفسير غريب ألفاظ الشرح الكبير»[5]. وهذان المعجمان ينتميان كما هو معروف إلى مدرسة ابن فارس (1004/395-918/306) وهي المدرسة الثالثة من مدارس المعجم العربي في معجمه مقاييس اللغة الذي لم يشد به الشدياق كما أشاد بغيره بالرغم من أنه مبتدع طريقتهما التي تقوم على مراعاة أوائل الألفاظ دون أواخرها حتى وصفه العلايلي بأنه «أحسن المعاجم صنعاً»[6]. على أنه أورد من خطبة كتابه المجمل الذي وجده في

---

(1) ن.م: 84.

(2) ن.م: 79-80.

(3) ن.م: 32.

(4) لسان العرب طبعة بولاق. وأعادت طبعه دار الفكر سنة 1954 الجزء الأول: 2-3.

(5) الجاسوس: 48.

(6) بيضون. حوار مع الشيخ العلايلي. ـ الفكر العربي العدد 121:9/8.
وانظر أيضاً علي، أسعد. تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي: 268.

خزانة محمد باشا الكوبريلي فقرة وجدها على غير النسق الذي أورده السيوطي في المزهر[1] وهو ما ثبت لدينا بمراجعة المزهر والمجمل[2]، وهذا ما يدل على أن الشدياق اطلع على المجمل فعلاً، في حين يرى الشيخ العلايلي أنّ «الشدياق اطلع في اسطنبول على نسخة من مقاييس اللغة لابن فارس»[3] أيضاً. ولكن فهرس مكتبة كوبريلي لا يشير إلى وجود نسخة ما من مقاييس اللغة فيها في حين نجده يؤكد نسخة المجمل التي ذكرها الشدياق تحت عدد 1572[4]. كما يذكر لابن فارس كتاباً آخر هو كتاب الإتباع والمزاوجة[5]. ويؤكد محقق المجمل كذلك نسخة كوبريلي بنفس العدد وكذلك يحصي له في مكتبات اسطنبول المتعددة نسخاً أخرى تبلغ سبعاً[6]. ومما يدعم خلو مكتبات اسطنبول جملة من مقاييس اللغة ليس فقط من مكتبة كوبريلي بل حتى من تلك المكتبات التي تردد عليها الشدياق بناء على ما ذكره في مقالاته المجموعة في كنز الرغائب مثل مكتبة نور عثماني وخزانة كتب فيض الله أفندي، وخزانة بايزيد، وخزانة آيا صوفيا والحميدية[7]... الخ، ما قاله عبد السلام هارون في مقدمة تحقيقه له من أنه «لم ينل حظوة المجمل في كثرة نسخه وتعدد أصوله. فإن منه نسخة بالمدرسة المروية بالبلاد الفارسية، وعن هذه النسخة أخذت صورتان لدار الكتب المصرية وصورة للمكتبة التيمورية، وأخرى لمكتبة مجمع فؤاد الأول للّغة العربية، ورابعة للمحقق الكبير المرحوم الأب أنستاس ماري الكرملي، فيما أخبرني عن النسخة الأخيرة بعض الثقات...» وبعد أن وصف ما يشيع في صورتي دار الكتب المصرية والنسخة الأصل من التحريف والاضطراب والفجوات والإسقاط والإقحام والتزيد قال: «وقد أشار بروكلمان إلى نسخة بالنجف. وزعم أن أصل نسخة

---

(1) الجاسوس: 66-67.

(2) راجع المجمل. المقدمة: 75-76. وقارنه بالمزهر: 99-100. ولا ندري من أين جاء السيوطي بما اعتبره من مقدمة المجمل. أما الخاتمة فتتطابق في المزهر مع المجمل.

(3) بيضون: حوار مع الشيخ العلايلي: 117.

(4) فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي: 2/201-202.

(5) ن م: 2/378-585.

(6) سلطان، زهير عبد المحسن. مقدمة تحقيق مجمل اللّغة لابن فارس: 1/58-60.

(7) راجع كنز الرغائب: 1/155,186 و 188.

القاهرة في مراكش وهو سهو منه»[1]. وهكذا لم يبق لنا إلا أن نقول إن الشدياق قد اطلع على المجمل لا على مقاييس اللغة الذي لم يعتمده حتى السيوطي نفسه في المزهر في حين نراه يعتمد من كتب ابن فارس المجمل، والصاحبي في فقه اللغة، وإلماع الأتباع كما سماه، وأنه تأثر بطريقة ابن فارس من خلال المجمل دون المقاييس وهذا لا يغير من الأمر شيئاً ما دام المجمل وهو السابق في التأليف يسير والمقاييس على نفس النسق في ترتيب المداخل لكن بتوسع ووضوح أكثر.

ويحدد لنا عبد السلام هارون محقق المقاييس منهج ابن فارس فيه فيقول: «وكنت قد ظننت أنه لم يلتزم نظاماً في إيراد المواد على أوائل الحروف وأنه ساقها في أبوابها هملاً على غير نظام. ولكني بتتبع المجمل والمقاييس ألفيته يلتزم النظام الدقيق التالي:

1 ـ فهو قد قسم مواد اللغة أولاً إلى كتب، تبدأ بكتاب الهمزة وتنتهي بكتاب الياء.

2 ـ ثم قسم كل كتاب إلى أبواب ثلاثة: أولها باب الثنائي المضاعف والمطابق (أراد بهما ما كان على نحو زلّ وزلزل)، وثانيها أبواب الثلاثي الأصول من المواد، وثالثها باب ما جاء على أكثر من ثلاثة أحرف أصلية.

3 ـ والأمر الدقيق في هذا التقسيم أن كل قسم من القسمين الأوّلين قد التُزم فيه ترتيب خاص. هو ألا يبدأ بعد الحرف الأول إلا بالذي يليه، ولذا جاء باب المضاعف في كتاب الهمزة. وباب الثلاثي مما أوله همزة وياء مرتباً ترتيباً طبيعياً على نسق حروف الهجاء.

ولكن في «باب الهمزة والتاء وما يثلثهما» يتوقع القارىء أن يأتي المؤلف بالمواد على هذا الترتيب: (أتب، أتل، أتم، أتف، أته، أتو، أتى). ولكن الباء في (أتب) لا تلي التاء بل تسبقها ولذلك أخرها في الترتيب إلى آخر الباب فجعلها بعد مادة (أتى)[2].

---

(1) هارون، عبد السلام. مقدمة تحقيق مقاييس اللغة لابن فارس: 1/40-41 ونلاحظ هنا أننا عثرنا أخيراً على نسختين من المقاييس في مكتبة عباس الغزاوي بالعراق (المورد، مج 17، ع 1، ربيع 1988. ص: 234). فهل اطلع الشدياق على نسخة منهما بواسطة أحد أصدقائه العراقيين؟

(2) هارون، مقدمة تحقيق مقاييس اللغة: 42-43.

ولكن الشدياق كما سنرى لم يأخذ في سر الليال من ترتيب ابن فارس إلا اعتماد الثنائي المضاعف لأنه جعل ما وزعه ابن فارس على أبواب ثلاثة في باب واحد حسب الترتيب الألفبائي كما فعل الزمخشري في الأساس والفيومي في المصباح المنير.

ب ـ عيوب المعاجم العربية القديمة:

وكان على الشدياق وهو يسعى الى تصور سليم لمعجم المستقبل أن يفحص المعاجم السابقة ليستخرج شوائبها فينبه عليها حتى تتلافى وتجتنب[1]. ومن هذه الشوائب التي رتبناها نحن لا الشدياق حسب محاور نذكر ما يلي:

ـ **أولاً: التصحيف**، وهو من أبرز ما لحظه الشدياق على المؤلفين السابقين الذي «ألفوا كتبهم على حساب أفهامهم وأذهانهم وأفهام أهل زمانهم فاختصروا وأوجزوا، وأشاروا ورمزوا. وأعظم شاهد على ذلك أنهم لم يضبطوا كلامهم على مثال فكأن التصحيف لم يكن يخطر لهم ببال، ما عدا صاحب القاموس فإنه تنبه لهذا الخلل. بل كانوا يكتبون أيضاً بلا نقط، فلا تكاد تجد كتاباً قديماً إلا على هذا النمط»[2]. ويأتي بأمثلة على ذلك مما ورد من تصحيف عند القراء والفقهاء والمحدثين الكتاب حتى الأئمة الأعلام مثل الخليل بن أحمد والأخفش والجاحظ والمبرد وغيرهم كثيرون.

ـ **ثانياً: القصور والإبهام في الشرح**، ويتجلى ذلك في مظاهر وقع فيها المعجميون منها:

ـ تعريفهم لفظة بلفظة أخرى من دون ذكَر الفرق بينهما بالنظر إلى تعديتهما بحرف الجرّ كقول الجوهري مثلاً الوجل: الخوف، مع أن وجل يتعدى بمن وخاف يتعدى بنفسه»[3].

ـ «ومن ذلك إبهامهم في المصادر فإنهم يوردون المصدر من دون فعل فيوهمون أنه اسم جامد، ثم يذكرون الفعل من دون مصدر فيوهمون أن مصدره المصدر الأول.

---

(1) بيضون، ن.م: 117.

(2) الجاسوس: 3.

(3) ن.م 12.

مع أنه غيره في المعنى كقول صاحب المصباح الشوق الى الشيء: نزاع النفس إليه وهو مصدر شاقني الشيء شوقاً من باب قال. وهو باطل فإن الشوق الأول مصدر شاق إليه بمعنى اشتاق كما في المحكم ولسان العرب ذُكر فيهما في أول المادة وهو لازم. والشوق الثاني مصدر شاقه وهو متعد. .»[1].

ـ «ومن ذلك أنهم يفسرون اللفظ بلازم معناه ومفهومه ضمناً كتفسيرهم الزهيد بالقليل وهو فعيل بمعنى مزهود فيه وإن كان كثيراً، ولكن لما كان الناس يرغبون غالباً في الكثير ويزهدون في القليل غلب استعمال الزهيد في القليل. . . .»[2].

ـ «ومن ذلك أنهم يوردون في التعريف ألفاظاً لا يذكرونها في مظانها مع توقف المعنى عليها كقول الجوهري ربح في تجارته أي استشفّ، ولم يذكر استشف في بابها»[3].

ـ خلطهم بين ما يأتي متعدياً بنفسه وما يتعدى بحرف وهذا «أصعب شيء من أبواب اللغة. . . . فيلزم الطالب أن يكون عنده جميع كتب اللغة»[4]. ويأتي بأمثلة على ذلك في ثماني صفحات نذكر منها جاء وأتى فهما يستعملان متعديين ولازمين وبحروف متعددة مثلاً: أتاه وأتى عليه وأتى به وجاء به. . . الخ. . .

ـ اقتصارهم في المادة الواحدة على ذكر بعضها دون بعضها الآخر لكونه مهملاً أو لجهل به وهو مخالف للمنهجية المعجمية في تتبع الكلمة وأطوارها. «ومن ذلك إيرادهم الفعل الرباعي من دون الثلاثي فيوهمون أن الثلاثي غير وارد»[5]. ويأتي بمثال لذلك وهو: «قولهم قدس تقديساً وما أحد منهم ذكر له فعلاً ثلاثياً أو نبه على عدم مجيئه مع أنهم قالوا إن القدس اسم ومصدر. . .»[6].

ـ ثالثاً: الخلل في الترتيب، وهو أصناف نذكر منها:

ـ **في أوزان الأفعال ومشتقاتها، وفيها قال:** «إن من أعظم الخلل وأشهر الزلل

---

(1) الجاسوس: 12-13.
(2) ن.م: 13-14.
(3) ن.م: 14.
(4) ن.م: 14.
(5) ن.م 13.
(6) ن.م: 13.

في كتب اللغة جميعاً قديمها وحديثها ومطولها ومختصرها ومتونها وشروحها وتعليقاتها وحواشيها خلط الأفعال الثلاثية بالأفعال الرباعية والخماسية والسداسية وخلط مشتقاتها. فربما رأيت فيها الفعل الخماسي والسداسي قبل الثلاثي والرباعي أو رأيت أحد معاني الفعل في أول المادة وباقي معانيه في آخرها. . . »[1].

ومن ذلك أيضاً «وضع الفعل الثلاثي والرباعي في أوائل المواد فإن الجوهري وضع خرص قبل خربص وخلص قبل خلبص. . . الخ. وألحق بذلك اختلافهم في إيراد الرباعي المضاعف فإن البصريين يوردونه في مادة على حدتها والكوفيين يوردونه في الثلاثي»[2].

ومن هذا الخلط كذلك «أنهم يبتدؤن المادة باسم الفاعل أو المفعول أو الصفة المشبهة أو اسم المكان والآلة أو المعرب عوضاً عن الابتداء بالفعل أو المصدر»[3]

ونظراً إلى هذا التداخل والاضطراب يقول: «ولهذا أنصح مطالعي كتب اللغة أن لا يقتصروا على فهم اللفظ في موضع واحد بل لا بد لهم أن يطالعوا المادة من أولها إلى آخرها. لا جرم أن هذا التخليط والتشويش في ذكر الألفاظ ليذهب بصبر المطالع ويحرمه من الفوز بالمطلوب فيعود حائراً بائراً»[4].

وليس من سبب في نظره لهذا التخليط والتشويش بين الأفعال ومشتقاتها «إلا إيثار التقليد على الاجتهاد. فالظاهر أن أول من ألف في اللغة لم يكن من همه سوى جمع الألفاظ فقط، مع أن مستلزمات الجمع أيّ جمع كان الترتيب والانتظام ووضع كل شيء في محله»[5].

ـ **في تقديم المجاز على الحقيقة**: وهو ما أشار إليه في قوله: «ومما أحسبه من الخلل أيضاً تقديم المجاز على الحقيقة أو العدول عن تفسير الألفاظ بحسب أصل وضعها»[6]. ويذكر هنا أمثلة يطبق عليها نظريته في أصل المعاني التي طرحها في سر

---

(1) الجاسوس 10.

(2) ن. م: 39-40.

(3) ن. م: 14.

(4) ن م: 10 وقد ذكر نفس المأخذ في كتابه سر الليال: 20.

(5) ن. م: 11.

(6) ن. م: 11.

اللیال. فالفعل كتب مثلاً يجب أن يراعى فيه الترتيب التالي لا العكس: «يقال كتب السقاء أي خرزه بسيرين وهو من معنى الضم والجمع. ومنه الكتيبة للجيش ثم نقل هذا المعنى إلى كتب الكتاب وحقيقة معناه ضم حرف إلى آخر وإنما قلت أن أصل الكتب للسقاء لأن العرب عرفت السقاء واحتاجت إلى الشرب منه وإلى إصلاحه قبل أن تعرف الكتابة ولو عرفت ما للقربة من الأسماء والصفات لهزك العجب. . . . .»[1].

- **في ترتيب المواد**: ومما يعدّ من الخلل في الترتيب اختلاف اللغويين في ترتيب مواد معاجمهم. فمدرسة الخليل في اعتمادها على العين أقصى الحروف الحلقية يعترض عليها بأنه «كيف يصح أن تفضل كتب اللغة التي ابتدئت بعهعه مع سخافة هذا اللفظ على الكتب التي ابتدئت بلفظة أب مع تعدّد معانيها الحسنة وكونها أول حروف الهجاء وخصوصاً أن الأب بمعنى المرعى ورد في التنزيل. وعلى هذا النسق رتب اليونانيون والرومانيون والسريان والإفرنج كتب لغتهم فإن نسق حروف الهجاء عندهم الألف ثم الباء»[2]. وينتقد هذا الترتيب كذلك في اعتماده القلب من خلال حكمه على تهذيب الأزهري ومحكم ابن سيدة «لغرابة ترتيبهما وبعد منالهما حتى كاد إسماهما يكونان شاهدين عليهما لا لهما»[3] فيقول: «وبالجملة فالبحث عن الألفاظ في هذين الكتابين صعب جداً لأنك إذا أردت أن تبحث مثلاً عن لفظة رقب لم تدر هل هي الأصل فتبحث عنها في الراء أو مقلوبة عن قرب فتبحث عنها في القاف أو عن برق. وما بين هذه الحروف مسافة بعيدة»[4]..

وأما مدرسة الجوهري فإن ترتيبها الذي يعتمد على «مراعاة أواخر الكلم وأوائلها مسهل للمطلوب وخصوصاً جمع القوافي إلا أنه فاصل لتناسق معانيها. وموار لأسرار وضعها ومبانيها»[5]. وهو ما تلافاه في كتابه سر الليال ثم يبين الإجحاف الذي يدخله هذا الترتيب على أحرف الكلمة فيجد أن ذلك يتمثل في أوجه منها: الأول: «أن كثيراً من الألفاظ التي وردت في المهموز تعاد أيضاً في المعتل نحو برأ الله الخلق وبراهم. . . الخ».

---

(1) ن.م: 11.

(2) الجاسوس: 24-25.

(3-4) ن.م: 23.

(5) ن.م: 26.

الثاني: «أن الألفاظ التي تأتي من الثنائي المضاعف تعاد غالباً في غيره نحو أل وألب ورب وربى وكف وكفت. . .»[1].

ومن أمثلة الإجحاف كذلك هو أننا بهذا الترتيب لا نجد طريقة واضحة لترتيب الألفاظ الأعجمية مثل استبرق ونرجس وأُرْجُوَان وفيلسوف وترجمان والأندلس. فبعضهم اعتبرها من برق ورجس ورجو وسوف ورجم ودلس مع أن الصواب أن تعدّ حروفها كلها أصولاً[2].

- في نشوز الهمزة والنون: «وأكثر ما يزلق فيه أئمة اللغة من حيث إيراد الألفاظ هو ما كان فيه الهمزة التي هي أول الحروف، والنون التي هي أخفها وأرخمها وأحلاها. فمزلقة الهمزة أن بعضهم يراها أصلية، وبعضهم يراها منقلبة عن حرف العلة»[3]. ويصف مزلقة النون بأنها «أطمّ وأعم فإنها تلتبس في أوائل الألفاظ وأوسطها وأواخرها»[4]. ويورد لذلك أمثلة كثيرة من شأنها أن ينجرًّ عنها اختلاف في ترتيب المعجم. مثلاً أثأ من قولهم: أثأته بسهم أي رميته به. هل هو من أثأ المهموز أو من ثاء الأجوف الواوي أو من الرباعي ثأثأ كما وهم الجوهري؟[5]. وصندوق هل هو من صدق من قولهم رُمْحٌ صدق أي صُلب كما رأى الجوهري وهو الأصح، أو من مادة صندوق فتوضع على حدة كما رأى صاحب القاموس؟[6].

- في الاشتقاق: يرتبط ترتيب الكلمة في موضعها من المعجم بالعودة إلى أصل اشتقاقها. وقد اضطرب العلماء في هذا الباب الذي نعته الشدياق بأنه «أدعى لشحذ الذهن وإعمال الفكر وإظهار البراعة»[7]. من ذلك كلمة قرآن فهل هي من قرأ كما هو رأي أغلب اللغويين فتوضع في مادتها، أو من مادة قرن «لِقِران السور والآيات والحروف فيه» وهو رأي الأشعري؟[8].

---

(1) الجاسوس: 27.
(2) ن.م: 27-28.
(3) ن.م: 33.
(4) ن.م: 38.
(5) ن.م: 34.
(6) الجاسوس: 38.
(7) ن.م: 45.
(8) ن.م: 45.

هذه هي أهم الأمثلة التي وددنا سوقها هنا للتدليل على ما يعانيه المعجم العربي من عيوب كما دوّنها الشدياق. وهناك غيرها مثل ما يتعلق بالقلب والأسماء الخمسة والضمائر[1] فضلنا الاستغناء عن ذكرها هنا تاركين أمر مراجعتها في الجاسوس للقارىء إذا شاء التوسع في ذلك.

ولو أردنا إبراز عيوب المعاجم العربية كما يراها الشدياق لما وجدنا أوفى من هذه الفقرة التي يتوجه بها في أول خاتمة الجاسوس باللوم إلى كل المشتغلين باللغة العربية من شعراء وعلماء لأنهم لم يعتنوا بها منذ أول عهد التدوين فيجمعوا لها مدوّنتها من القبائل حتى يصح وصفها ودرسها واستنتاج أسرارها فيقول: «كان يجب على أهل القرن الأول عقب تشييد أركان الإسلام أن يقصدوا العرب في البادية ويستقروا قبائلهم قبيلة قبيلة وشعوبهم شعباً شعباً، ويدوّنوا عنهم لغاتهم بالضبط والإتقان والترتيب، ويفقهوا عنهم سر الاشتقاق نحو السحر والسحر، والشعر والشعر، والقدر والقدر، والرجل والرجل، والفرق بين الألفاظ المترادفة نحو جاء وأتى، وسر الأضداد وما أشبه ذلك لكنهم أهملوا هذا الفرض حتى قام الخليل بن أحمد وألف كتابه العين وهو كتاب وعر المرتقى صعب الملتقى. وكل من جاء بعده وألف في اللغة لم يوفها حقها فإن بعضهم اختصرها وأجحف بها، وبعضهم أدخل فيها ما ليس منها. مثال الأول ابن السكيت وابن دريد والفارابي وابن فارس والجوهري والزمخشري. وربما يعتذر لابن دريد بأن يقال إنه أملى كتاب الجمهرة إملاء من حفظه غير أن الإملاء إنما يحسن في نوادر الأدب لا في اللغة. ومثال الثاني الصغاني فإنه أدخل في العباب أشياء كثيرة ليست من اللغة في شيء، ومثاله الأزهري وابن سيدة ومثلهم بل أكثر منهم ابن منظور صاحب اللسان، والشارح صاحب تاج العروس أما صاحب القاموس فإنه جاء بالأمرين. وبالجملة فإن العلماء قديماً وحديثاً استخفوا باللغة وأهملوها مع أنها أساس العلوم...»[2].

وهكذا يرى الشدياق مما مر أن كل ما ألفه العرب في المعاجم منذ أول عهدهم

---

(1) عن القلب انظر الجاسوس: 43-44. وعن الأسماء الخمسة والضمائر. 45.

(2) الجاسوس: 520-521.

بالتأليف فيها إلى يومنا هذا يفتقر إلى المراجعة والتصحيح لكونه لا يحقق أهداف المعجم العربي المنتظر تأليفه في العصر الحديث.

ج ـ نقد القاموس المحيط:

لم يكن غرض الشدياق من تأليف كتابه الجاسوس إلا نقد معجم القاموس المحيط لمجد الدين الصديقي المعروف بالفيروز أبادي (729/1329-817/1415)[1] بل يمكن القول بأنه لم ينقد المعاجم السابقة إلا تمهيداً لنقد هذا المعجم الذي يبدو مما خصه به الشدياق من نقد مستفيض أنه قد تجمعت فيه أغلب معايب المعاجم العربية.

ومما يجدر ذكره هنا هو أن الشدياق لم يكن الوحيد الذي نقد القاموس المحيط. وهذا ما يؤكد عيوبه وشهرته في نفس الوقت، وليس وراء الذين انصرفوا عن نقده في نظره «إلا لأنهم لم ينتقدوا القاموس حق الانتقاد، وإنما يطالعونه عند الحاجة إليه مطالعة من رغب في التقليد عن الاجتهاد. غير أن العلماء المحقّقين الذين تصدوا لتمييز خطئه من صوابه، ومخض ما اختلط في وطابه، عرفوا منه ما عرفته، وزيفوا عليه ما زيّفته. فأبرزوا مخفيّه ونشروا مطويه، ونفوا بهرجه، وقدّموا معوجّه... بيد أنهم لم يفصلوا ذلك في أبواب تفصيل هذا الكتاب»[2] ولا يفوته أن يذكر عدداً منهم[3]. على أنّه ممّا لا شكّ فيه أن هذه الكثرة من هؤلاء المنتقدين قد أمدت الشدياق بمادة وفيرة من الاعتراضات وسهلت له عمله كثيراً حتى أنه في النقد الثالث والعشرين والذي يليه قد اعتمد على تعليقات الشيخ نصر الهوريني على هامش القاموس المطبوع بمصر، وعلى كلام الشارح مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس، والمحشي محمد الفاسي[4]، كما أنه أورد فصلاً كاملاً من المجلد الرابع من كتاب طراز اللغة للسيد

---

(1) انظر ترجمة الفيروزأبادي في الجاسوس 71-72.

(2) الجاسوس: 54.

(3) الجاسوس: 65 و 70-71 ولمعرفة نقاد القاموس انظر القائمة الطويلة التي ذكرها محمد مصطفى رضوان في كتابه دراسات في القاموس المحيط ص: 365. وذلك ابتداء من القرن العاشر للهجرة إلى القرن الرابع عشر الذي بلغ فيه نقد القاموس أقصاه بزعامة الشدياق دون أن نذكر من تلاه مثل أحمد تيمور باشاني كتابه تصحيح القاموس المحيط وغيره...

(4) الجاسوس 404.

علي خان صاحب كتاب السلامة وكتاب أنوار الربيع في علم البديع[1]. . . الخ .

ولا مندوحة للباحث عن السؤال: لِمَ نقد الشدياق القاموس بمثل تلك الهجمة العنيفة الساخرة التي نلحظها لا في الجاسوس فقط، بل في الساق وسر الليال ومقالاته اللغوية أيضاً؟ حتى ذهب التعجب من ذلك ببعضهم إلى القول: «ولا ندري على وجه اليقين سر العداوة التي كانت بين الشدياق وبين القاموس المحيط»[2].

ولكن هذا التعجب سرعان ما يزول عندما يعلمنا الشدياق بأن ما دفعه إلى نقد القاموس هو:

- الغيرة على اللغة العربية من الأخطاء التي وقعت فيها المعاجم العربية وخاصة القاموس وقد قال في ذلك: «غير أن غيرتي على اللغة هي التي بعثتني على اعتراض أستاذي وإمامي ومن أقرّ بفضله علي طول مدة أيامي»[3] وقال أيضاً: «إني لم ينشطني للتأليف سوى الرغبة في حَث أهل العربية على حب لغتهم الشريفة، والرتوع في ساحتها المنيفة، وحث أهل العلم على تحرير كتاب فيها خال من الإخلال، مقرب لما يطلبه الطالب منها من دون كلال. فإني رأيت جميع كتب اللغة مشوشة الترتيب كثر ذلك أو قلّ، وخصوصاً كتاب القاموس الذي عليه اليوم المعوّل»[4].

- شهرة القاموس بين الناس وبلوغه عندهم «صيتاً بعيداً شغل خواطر الكتاب، ومهابة وقعت في قلوب الطلاب، إذ لم يعهد تأليف كتاب بعد في اللغة. فغلب على ظنهم أنه ليس من كتاب آخر بلغ من الكمال والإتقان ما بلغه»[5].

- تبجح الفيروز أبادي وادعاؤه في مقدمة القاموس «أنه فاق كل مؤلف في هذا الفن وأنه انتقاه من ألفي كتاب، فترفع قدراً على الصّحاح والمحكم والعباب»[6]. وقد كان لهجوم الفيروزأبادي العنيف على صحاح الجوهري خاصة «كيما يثبت أن هذا الصحاح غير مبرّإٍ ولا بدّ من معجم عربي جديد»[7] أثر في نفس الشدياق حتى خصّه

---

(1) الجاسوس 498.

(2) حسن، محمد عبد الغني: 108.

(3) سر: 21.

(4) الجاسوس: 5.

(5) ن.م: 53.

(6) ن.م.

(7) حمادي، حركة التصحيح اللغوي: 115.

بالنقدين السادس عشر والسابع عشر فضلاً عما نقده به في فصول أخرى لبيان سوء نيّته وتحامله على الصحاح.

ـ رغبة الشدياق في تحطيم أسطورة القاموس ليفتح الباب أمام علم للمعاجم جديد وكذلك أمام تجربته في سر الليال التي تقبلها بعض معاصريه بالنقد والتجريح فما كان منه إلا أن أصدر الجاسوس وإن كان سابقاً في التأليف على سر الليال كما قيل ليكون الضربة الحاسمة في القضاء على المعجم الصنم. ودليل ذلك أنه ذكر في آخر مقدمة الجاسوس وقبل استعراض نقوده في القاموس طريقته المفضلة في التأليف المعجمي مقدّماً لها بقوله: «ولكن قبل الخوض في هذه اللّجة (أي نقد القاموس) ينبغي أن أبث هنا ما كنت أضمرته عند ذكر ترتيب كتب اللغة... الخ»[1].

هذه هي أهم دوافع نقد الشدياق للقاموس المحيط. ومن ثم فنحن نتقبل باحتراز ما قاله مارون عبود من «أن الشدياق انتقد قاموس الفيروزأبادي ليهدم محيط المحيط الذي اعتمد فيه البستاني على القاموس فأصاب عصفورين بحجر واحد»[2] أي أنه نقد القاموس والمحيط معاً، وذلك لأن نقد الشدياق القاموس لم يقتصر على الجاسوس بل نجد كما ذكرنا جذوره في الساق على الساق الصّادر سنة 1855 كما نجد خلاصته في سر الليال (1868) بينما لم يصدر محيط المحيط إلا سنة 1869. وأما حجة اعتماد البستاني عليه فلا نراها سبباً لنقده لأن الشدياق نفسه قد اعتمد عليه في سر الليال. قد يصدق كلام عبّود على لهجة الجاسوس العنيفة لكن لا على مبدأ نقد القاموس لدى الشدياق جملة.

وكانت عمدة الشدياق في نقده عدة نسخ من القاموس نذكر منها نسخته الخاصة التي لازمته في أغلب تنقلاته من مصر ومالطة وأوروبا وتونس والآستانة وهي التي تردّد ذكرها في الساق مرات، وكذلك النسخة المصرية المطبوعة في بولاق 1855/1272، والثانية في 1872/1289، والنسخة المترجمة إلى التركية بقلم شيخ الإسلام عاصم أفندي وهي المعروفة بالأقيانوس وغيرها من النسخ الخطية والشارحة والمحشّية. وكل

(1) الجاسوس 86.

(2) عبود، صقر لبنان: 142.

هذه النسخ مكّنته من التدقيق والضبط والمقارنة والموضوعية التي كثيراً ما جرى بها قلمه بمثل قوله: «واعلم أيها القارىء الصافي السريرة الصادق البصيرة أني لم أقصد فيما أوردته من نقد القاموس الازدراء بقدر مؤلفه أو تزييف كلامه وبخس زخرفه»[1]. ويذكر أنه سعى أن يكون «غير متعمد في هذا النقد سوى إظهار الحق عن صدق نية وإخلاص طوية»[2]، بل إنه يرد عنه اعتراض المحشّي والشارح حين يجد مجالاً للردّ لأنه ليس «ممن يبخسون الناس أشياءهم أو يتعامون عن إحسانهم فلا يرون إلا أسواءهم»[3].

ولما كان الجاسوس هو الكتاب الذي حوى أغلب نقد الشدياق في القاموس بكل تفصيل وشمول نرى من الحري قبل فحص نقوده فيه أن نعرف ببنيته التي جاءت على المحاور الثلاثة التالية:

ـ **المقدمة**: وهي بالرغم من اضطرابها وتداخلها مسح للمعجميين السابقين، وغربلة علمية لمعاجمهم، وتحذير من أخطائهم وأوهامهم. فهي بصفحاتها التسعين من الحجم الكبير تؤسس لعلم صناعة المعاجم lexicologie كما يعرف في اللسانيات الحديثة.

ـ **الخاتمة**: وهي في اثنتين وخمسين صفحة كان هدفه منها أن يستوعب فيها «على قدر الإمكان كل ما جاء من افتعل المتعدي واللازم إظهاراً لأوهام أئمة اللغة والصرف فإنهم زعموا أن افتعل يأتي للمطاوعة غالباً، حتى أن المصنف (أي الفيروزأبادي)، جزم في مادة قتو بأنه لا يأتي إلا لازماً»[4]. وهو يعترف بأنه وجد في تمييز ذلك صعوبة فادحة منّته بالتفكير والسهر والسآمة والضّجر ولهذا كلما التبس عليه الأمر ذكر الفعل في جدول المتعدّي وجدول اللازم معاً[5]. وقد أورد عقب استقرائه الطويل إحصاء لما ورد من الصنفين حسب الحروف الهجائية فكان مجموع افتعل المتعدي ستة وأربعين وتسعمائة فعل (946)، واللازم ثمانية وستين وثمانمائة فعل

---

(1) سر: 21.
(2) الجاسوس: 673.
(3) ن.م: 6.
(4) الجاسوس: 521.
(5) ن.م: 522.

(868) وذلك بزيادة المتعدي على اللازم بثمانية وسبعين فعلاً (78). وأما ما ورد من افتعل المبني للمجهول فمجموعه ثمانية وسبعون فعلاً[1].

وأما نقد القاموس وهو جوهر الكتاب فقد وزعه الشدياق على أربعة وعشرين فصلاً وهي بنفس العدد في مقدمة سر الليال لكن مع اختلاف وتغيير وزيادة وإيجاز شديد حتى ليكاد يقصرها فيه على العناوين. كل ذلك والشدياق ينص على أن ما سجله في الجاسوس ليس كل ما وجده منها في القاموس وهو إذَا غفل عنها أو تغافل فإنما ليتوكل بأمرها من يأتي بعده من الباحثين والمعترضين على نحو ما عبر عنه في قوله: «وهو (أي الجاسوس) مرتب على نقود مختلفة، لكنها تقصر عن أن تلاقي ما في القاموس من أنوع الخلل المتكشفة، فما فاتني منها لكثرتها وقلة جهدي فهو موكول إلى من يأتي بعدي، ويقصد قصدي»[2]. وهذه هي عناوين تلك الفصول التي وردت في أربعمائة وثلاثين صفحة من القطع الكبير:

- النقد الأول: في الكلام على خطبة المصنف.
- الثاني: في إيهام تعاريفه والتباسها ومجازفتها وفيه القلب والإبدال.
- الثالث: في قصور عبارته وإبهامها وغموضها وعجمتها وتناقضها.
- الرابع: في إبهام عبارته في المصدر والمشتقات والعطف والجمع والمفرد والمعرب وغير ذلك.
- الخامس: في ذهوله عن نسق معاني الألفاظ على نسق أصلها الذي وضعت عليه بل يقحم بينها ألفاظاً أجنبية تبعدها عن حكمة الواضع.
- السادس: في تعريفه اللفظ بالمعنى المجهول دون المعلوم الشائع.
- السابع: فيما قيده في تعاريفه وهو مطلق.
- الثامن: في تشتيته المشتقات وغيرها.
- التاسع: فيما أهمل الإشارة إليه وأخطأ موضع إيراده.
- العاشر: فيما ذكره مكرراً في مادة واحدة.

---

(1) ن.م: 670-671.

(2) الجاسوس: 6.

- الحادي عشر: في غفوله عن الأضداد.
- الثاني عشر: في غفوله عن القلب والإبدال.
- الثالث عشر: في تعريفه الدوري والتسلسلي.
- الرابع عشر: فيما ذكر من قبيل الفضول والحشو والمبالغة واللغو.
- الخامس عشر: في خلطه الفصيح بالضعيف، والراجح بالمرجوح، وعدوله عن المشهور.
- السادس عشر: فيما لم يخطىء به الجوهري مع مخالفته له وفيما خطأه به ثم تابعه عليه وفيما تعنت به عليه محض تحامل.
- السابع عشر: فيما قصر فيه عن الجوهري.
- الثامن عشر: في أنه يذكر بعض الألفاظ الاصطلاحية ويهمل بعضها.
- التاسع عشر: فيما ذكره في مادته فلتة أعني من دون تفسير له.
- العشرون: فيما ذكره في غير موضعه المخصوص أو ذكره ولم يفسره.
- الحادي والعشرون: فيما ذكره في موضعين غير منبه عليه وربما اختلفت روايته فيه.
- الثاني والعشرون: فيما وهم فيه لخروجه عن اللغة.
- الثالث والعشرون: في خطئه وتحريفه وتصحيفه ومخالفته لأئمة اللغة وفيه فصل من طراز اللغة.
- الرابع والعشرون: في خصوص غلطه في تذكيره المؤنث وتأنيثه المذكر.

ويتضح لقارىء هذه الفصول التي لم تسلم من التداخل والتكرار أحياناً أن الشدياق قد جانب الموضوعية في انتقاداته وهو خلاف ما ادّعاه فيما سبق من القول لما ورد في كلامه من نعوت واستهزاء وحماس كلها ينفي النزاهة والنصف، بل إنه إذَا اعترف له ببعض المزايا على سائر كتب اللغة كمزية ضبط الأفعال بالحركات تجنباً لتصحيف النساخ وتحريفهم واستعمال الرموز والاصطلاحات وكذلك الإيجاز بانصرافه عن الشواهد وأسماء الرواة[1]. فإنه سرعان ما ينفي عنه كل مزية فيقول: «وبعد فأي مزية لمن جمع كتاباً من كتابين أو أكثر من دون إبانة ولا مشافهة للعرب ولا

---

(1) الجاسوس: 5، و 82.

رواية عنهم تؤثر كما فعل الأزهري والجوهري فعل من تحرّى وحرّر وانتقى وانتقر»[1].

وهكذا وقع الشدياق في نفس الخطأ الذي لام عليه الفيروز أبادي: «حين هجم على القاموس كما هجم القاموس على الصحاح. ودعا الى المعجم الجديد كما دعا صاحب القاموس إليه. ومن هنا صار واضحاً أن نقد الصحاح في القاموس ونقد القاموس في الجاسوس لم يكونا لأجل التنقية والتصويب فقط بل حملا معهما مشاعر خاصة مع ما حملاه من علم العلماء وصبرهم فجاءت النقود صادقة في كثير متحاملة في كثير»[2].

ولمزيد بيان عما وقع فيه الشدياق من تناقض وأخطاء وتحامل نذكر إنكاره على القاموس ذكر المقابل الفارسي للكلمة العربية أحياناً حتى قال فيه: «هل كان مراده بهذا أن يعلم العرب لغة العجم أو أن يظهر معرفته بها»[3]. فقد عمد الشدياق هو نفسه إلى عين الصنيع في سر الليال حيث ذكر كلمات فارسية وسريانية وعبرية وتركية وفرنسية وإنكليزية ولهجات عامية مثل عامية مصر والشام وتونس والجزائر الخ.. وهذه الطريقة كما هو معروف قد أقرتها المعجمية الحديثة لدورها في اكتشاف أصول الألفاظ وتطورها.

ومن تناقضه كذلك هو أنه عاب على القاموس ترتيبه وفضل عليه ترتيب الأساس والمصباح في اعتمادهما على أوائل الكلمات ولكنه عند سرده أفعال افتعل المتعدية واللازمة في الخاتمة «وضعها على حسب ترتيب القافية أيضاً في الوقت الذي كنا نتوقع فيه أنه يستلزم الترتيب الذي دعا اللغويين إليه ليكون أسهل من الناحية العملية»[4].

ويرد بعض الباحثين أيضاً على الشدياق في مسائل أخرى مثل مسألة التذكير والتأنيث التي خطأ فيها القاموس فلا يجد من اعتراض الشدياق صحيحاً إلا مثالين هما سبعة عشر قرية وستة عشر مرحلة لكنه يرجعهما إلى خطأ النساخ[5].

---

(1) ن.م 54.

(2) حمادي، حركة التصحيح اللغوي: 115.

(3) الجاسوس: 311.

(4) درويش، المعاجم العربية: 116.

(5) رضوان، دراسات في القاموس المحيط: 369.

ويرد عليه كذلك نقده القاموس في إهماله مواد لغوية لعنايته بأشياء أخرى حتى إنه «ترك كثيراً من ألفاظ القرآن العزيز والحديث الشريف وكلام العرب البلغاء واجتزأ عنها بأسماء البقاع والحصون والقلاع والجبال والأنهار والأبواب والأسواق والقباب وأسماء أعلام ما أنزل إليه بها من سلطان»، و «وصف الأدوية والعقاقير وأسماء المحدثين والفقهاء وغير ذلك مما لم تكن تعرف العرب له عيناً ولا أثراً»[1]، فيقول بأن إهمال القاموس ألفاظ القرآن ليس له من شاهد سوى الرحمن الرحيم في مادة رحم، أما ذكر الأعلام فليس يعيبه ذلك لأنه لم يأت بمن هو غير معروف فضلاً عن كون الكثرة الكاثرة لهم هم من الأعاجم . .[2].

ثم يخلص محمد مصطفى رضوان في النهاية إلى أن «في حملة الشدياق على الفيروزأبادي بهذه الأمور شيء من الغلو والمبالغة في التشهير وتلك نزعة كثيراً ما يلجأ إليها الشدياق في نقده للفيروزأبادي»[3]. ونحن بدورنا نقول ـ مع اعترافنا بشدة الشدياق على صاحب القاموس وهي شدة عرف بها مع سائر منقوديه أيضاً ـ بأن هذه الشدة مبعثها الأول القاموس نفسه وإلا فبم نفسر كثرة المآخذ التي سجلها نقاده الكثيرون نذكر منهم المعجمي الكبير أستاذنا الشيخ عبدالله العلايلي الذي قال ما نصه:

«نمي إلي أن الأستاذ اللغوي (محمود خاطر) مرتب (مختار الصحاح) قد رتب القاموس على نهج (ترتيبه للمختار) توفيراً للجهد الذي يتدارك أي مطالع وهو عمل جسيم بلا ريب ومفيد أية إفادة ولكن نرى أن يعمد إلى تصحيحه أولاً فإن الشرتوني ألقى على عاتقه أكثر ما انتشر من الأغلاط (راجع أقرب الموارد ج 3 ص 4) وأخذ عليه الشدياق (في مقدمة الجاسوس) إيهام عبارته بحيث لا ينبه على الفصيح من غيره والغريب من المهمل والمحرف والمصحف، وذكر الأستاذ لاين Lane. في مقدمة كتابه (مد القاموس) أن كثيراً من ملاحظات الفيروزأبادي النقدية خاطئة، ومن قبل هؤلاء تعقبه الأئمة الأعلام في الكثير الكثير كابن الطيب الفاسي والقرافي، كما أن

---

(1) الجاسوس: 349 و 80.

(2) رضوان، ن.م: 372-373.

(3) ن.م: 373.

الـواجب يقتضي إذا أخذ بتـرتيب القامـوس على هـذا الشكـل أن ينقى من الأوهـام التاريخية، وأن تحقق فيه النباتات والحيوانات. وأما إذا ترك على ما هـو من الأوهام اللغوية والعلمية فما يكون الصنيع الجديد إلا ترويجاً للخطأ وإشاعة الأغلاط»[1].

وقد حاول الطاهر أحمد الزاوي تدارك شيء من هذه المآخذ على القاموس لمّا أعاد ترتيبه على أوائل الكلمات على غرار أساس البلاغة للزمخشري والمصباح المنير للفيومي لكن بدون تفريق بين الحرف الأصلي والزائد مثلما هو الحـال في المعاجم اللاتينية. وقد ذكر في إصلاح مـا يعدّ من المآخذ السابقة عند الحـديث عن النسخة الرسولية التي قرئت على المؤلف قوله: «وقد نقلت بعض ما كتب عليـه من هوامش تتعلق بتصحيح بعض الكلمات لغوياً، أو شرح معانيها معزوة لأصحابها. كما وضعت بعض الهـوامش لتصحيـح أسمـاء بعض البلدان أو الأمكنـة أو التعـريف بهـا مـذيّلة باسمي.. وقد اعتمدت على ما نقله بعض المعقّبين عليه وفي مقدمتهم صاحب تاج العروس في تصحيح بعض أسماء البلدان وخطؤوا فيه المؤلف فاعتمدت ما ذهبوا إليه بدون التنبيه على رأي المؤلف»[2]. وهكذا يتبين لنا أن ما طالب به الشيخ العلايلي لم يتحقق كله مثل تصحيح الأوهـام التاريخيـة وتحقيق أسماء النبـاتات والحيـوانات.. الخ.

ومهما كان الأمر فإن القاموس بنقده الصحاح أولاً، وبأخطائه التي وقع فيها ثانياً وبشهرته التي حازها بـاختصاره بين النـاس طلبة ومؤلفين ثـالثاً، قـد كان نعمـة على المعجميّة العربية إذ فتح باب النقد المعجمي على مصـراعيه فـأثمر هـذا النقد كتبـاً عديدة أدت إلى مراجعة المعاجم العربيـة مراجعـة جذريـة لاستنباط منهـج معجمي جديد، وهو ما سعى إليه الشدياق في سر الليال وخاصة في الجاسوس الذي «يعتبـر أحسن الكتب التي نقدت القاموس والمعجمات العربية عامة، وذكر عدة إشارات إلى كثير من الكتب والمعاجم والمؤلفين»[3]. كما فتح باب التأليف المعجمي بشرحه في

---

(1) علي. تهذيب المقدمة اللغوية: 207.

(2) الزاوي، الطاهر أحمد، مقدمة «ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة»: 5/1-6.

(3) نصار. المعجم العربي: 3/1.

تاج العروس وبالنسج على منواله مع تدارك لبعض نواقصه في المعاجم الحديثة مثلما فعل البستاني في محيط المحيط ومختصره قطر المحيط، والشرتوني في أقرب الموارد، واليازجي في معجمه الفرائد الحسان من قلائد اللسان الذي وصل فيه إلى باب الخاء ولم يتمه لتركه العمل مع الآباء اليسوعيين الذين كلفوه بذلك[1]، كما كان الشدياق ـ كما قلنا ـ قد اعتمد عليه قبل هؤلاء ـ وهذه نقطة ضعفه ـ في تأليفه سر الليال حيث قال: «ولو كانت عبارة القاموس واضحة كعبارة الصحاح لاتسع لي المجال أكثر مما جلت فيه. وإنما لم أعدل عنه إلى الصحاح لكونه أجمع للألفاظ، وليس عندي من كتب اللغة المطولة غيرهما»[2].

ونحن لا نود أن ننهي نقد الشدياق قاموس المحيط دون أن نثير مسألة ذات أهمية تتعلق بمدى أصالة الشدياق وابتكاره في هذا النقد خاصة لما نراه يذكر مصادر كثيرة منها كتاب «إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على أضاة القاموس» لمؤلفه محمد بن الطيب الفاسي (1110/1698-1170/1756)[3]. وهو ما جعل الشيخ عبد الله العلايلي يذكر لنا زمن تتلمذنا له في الجامعة اللبنانية أوائل الستينيات ان حوالي ثلثي «الجاسوس» هما من «الإضاءة» فضلاً عن تأثره به في منهجه.

ونحن إذا عدنا إلى كتاب «الجاسوس» لا نجد الشدياق يذكر كتاب «الإضاءة» بهذا الإسم، وإنما ذكره باسم «حاشية على القاموس» كما جاء في قوله بعدما عدّد أسماء بعض من انتقدوا القاموس: «. . . . ومحمد بن الطيب الفاسي ألف حاشية على القاموس في مجلدين موضوعها الانتصار للجوهري، ولذا لم يتعقبه في كل مادة. فإن المحشين لا يتبعون كلام المصنفين جملة جملة خلافاً للشراح. وهذا هو الفرق بين الفريقين. . . الخ»[4].

---

(1) انظر عن معجم اليازجي: كشلي. المعجم العربي: 124-130.

(2) سر الليال: 14.

(3) الفاسي، محمد بن الطيب. انظر ترجمته في أعلام الزركلي: 6/177-178. ونلاحظ هنا أننا بعد الفراغ من هذه الدراسة وجدنا الدكتور محمد رشاد الحمزاوي يقدّر نسبة ما أخذه الشدياق في الجاسوس من «إضاءة الراموس» بنسبة 85%. انظر كتاب: في المعجمية العربية المعاصرة. بيروت. دار الغرب الإسلامي، 1987، ص: 653.

(4) الجاسوس: 65.

وبالرغم من هذا التفريق بين الحاشية والشرح وجدنا أغلب المراجع تشير إلى أن «إضاءة الراموس» هو شرح لا حاشية مثل الزبيدي تلميذ الفاسي الذي أورد في مقدمة شرحه تاج العروس قوله: «ومن أجمع ما كتب عليه مما سمعت ورأيت شرح شيخنا الإمام اللغوي أبي عبد الله محمد بن الطيب بن محمد الفاسي . . . »[1].

والظاهر أن هذا الخلط في التسمية هو الذي أوقع محمد مصطفى رضوان الذي أعد أطروحة عن الدراسات التي تناولت القاموس المحيط في وهم جعله يعتبر أن الفاسي ألف في نقد القاموس كتابين هما: إضاءة الراموس، وحاشية على القاموس[2]، بل إن الذي أوقعه في هذا الوهم في ظننا هو نقله فقرة من الجاسوس عزاها الشدياق الى حاشية الفاسي لا الشرح كما هي تسمية أغلب المراجع فظنها من كتاب ثان غير الإضاءة .

ومع أن الشدياق قد اعتمد على «إضاءة الراموس» اعتماداً جعله يقول بعد الفقرة التي أوردنا مقدمتها فيما سبق: «ويأتي أمثاله أثناء الشرح إن شاء الله تعالى»[3]. فنحن نرى ضرورة الإشارة إلى أنه كان ثقة لما ذكر الفاسي مصدراً من مصادره تماماً كما ذكر أسماء كثيرين ممن نقدوا القاموس ونقل عنهم دون تحرج، بل إنه يتحسر أحياناً إذا فاته إدراج شيء أعجبه من قراءاته مثلما قال عن ذلك الكتاب اللطيف «القول المأنوس في صفات القاموس» الذي أهداه له ملك بهوبال كان قد انتصر فيه مؤلفه شيخ الإسلام محمد سعد الله الهندي للجوهري على الفيروزأبادي: «ولولا أنه وصلني بعد الفراغ من التأليف لأدرجته فيه بتمامه»[4]، وأحياناً أخرى يعدل عن التأليف إذا سبقه غيره في نفس الموضوع مثل قوله بعد أن لام السيوطي على تركه التأليف في نقد القاموس كما صرح في آخر النوع الأول من المزهر : «وكأني بمعترض يقول إنك لمت هذا الإمام على أنه همّ بتأليف كتاب في اللغة ولم يفعل، وأنت قلت آنفاً إنك جمعت منها خمسة كراريس ولِم تنشرها فمثلكما واحد، والجواب أن ما جمعته كان

---

(1) القاموس المحيط (طبعة الهوريني). المقدمة: 6.

(2) رضوان، محمد مصطفى، دراسات: 377.

(3) الجاسوس: 66.

(4) الجاسوس: 71.

قبل وقوفي على لسان العرب وتاج العروس فلما وقفت عليهما وجدت فيهما أكثر ما جمعته من الألفاظ اللغوية فعقدت النية على أن أختصر أحدهما على الترتيب الذي ذكرته في أول المقدمة فإن فسح الله في الأجل فعلت وإلا فعلى اللغة السلام»[1].

كما نشير أيضاً إلى أن الشدياق قد عاشر القاموس عشرة طويلة مذ كان بالقاهرة ومالطة حتى كاد يحفظه وهو ما يدل عليه كتابه الساق على الساق. كما أنه أتيح له أن يقرأ أغلب الكتب التي شرحته أو نقدته ومنها إضاءة الفاسي، ولعله من كل هذه القراءات كرر النقود التي قيلت في القاموس حتى بدت متماثلة مع غيره خاصة كتاب الإضاءة وهو ما عبر عنه في قوله: «غير أن العلماء المحققين الذين تصدوا لتمييز خطئه من صوابه، ومخض مااختلط في وطابه عرفوا منه ما عرفته، وزيفوا عليه ما زيفته فأبرزوا مخفيه، ونشروا مطويه، ونفوا بهرجه، وقوّموا معوجّه، ورفوا أطماره، وصفوا أكداره، بيد أنهم لم يفصلوا ذلك في أبواب تفصيل هذا الكتاب. وإنما ذكروه بالإجمال في تضاعيف كلامهم عند شرحهم مشكلاته، وكشفهم عن معمياته، فلا تحسبن أني جئت بتأليف هذا الكتاب أمراً بدعاً، يوجب رداً أو ردعاً، أو أني تطاولت على من فاتني طوله، وفاق حولي حوله... الخ»[2].

وأياً كان الأمر، حتى إن ثبت أن الشدياق قد اعتمد على الفاسي في الإضاءة، فإن ذلك لا يضيره علمياً، فمكانة الشدياق العلمية لا ينازع فيها أحد، ويكفينا اقتناعاً بذلك كتبه ومقالاته العديدة. وهو ما يجعله ندًّا لمحمد الفاسي إن لم يفقه علماً ودراية واطلاعاً ومعرفة بالقاموس المحيط خاصة والمعجميات عامة، لممارسته لها في اللغات الأجنبية فضلاً عن العربية. ولا شك أنّ الثلث الباقي الذي اعترف له به الشيخ العلايلي، إن استعملنا لغة الرياضيات، لا ينفي عنه الجهد والجدة والابتكار خاصة إذا علمنا أن الفاسي نفسه وجد أمامه تراثاً ضخماً من المؤلفات في نقد القاموس فكان شأنه معها شأن الشدياق مع إضاءة الراموس. نذكر منها خاصة كتاب مواطنه أبي العباس أحمد بن عبد العزيز السجلماسي الهلالي المغربي

---

(1) ن م: 521.

(2) الجاسوس: 54.

(1070هـ/1659-1660): «فتح القدوس في شرح خطبة القاموس»، وذيله: «إضاءة الأدموس ورياضة النفوس من اصطلاح صاحب القاموس»[1]. فالتشابه بين اسم هذا الذيل واسم كتاب الفاسي واضح جليّ، والظاهر أن المسألة بين الفاسي والشدياق لا تخرج عن نطاق أن المتأخر عليه أن يكمل عمل المتقدم وينمّيه وليس أن المتقدم لم يترك شيئاً للمتأخر. وأخيراً نحن نرى أن القطع في هذه المسألة يبقى رهين دراسة كتاب الإضاءة، وهو ما لم يتوفر لنا الآن لأنه الأمر الوحيد الذي يحقق لنا الحسم فيها.

2 ـ الشدياق والمعاجم الحديثة: نقد البستاني في قطر المحيط ومحيط المحيط:

وكذلك نقد الشدياق، في نطاق اهتمامه بالمعجمية العربية، معجمي المعلم بطرس البستاني محيط المحيط، ومختصره قطر المحيط. إلا إن هذا السبب لم يكن هو السبب الأول لهذا النقد فيما يظهر. وإنما هناك أسباب أخرى هي كما ذكرها لنا انطونيوس شبلي في كتابه عن الشدياق واليازجي في قوله: «أولاً: المشادة بين مراسل الجنان في لبنان ومراسل الجوائب في مصر بشأن صحة رواية بعض أخبار. وقد جرت آخراً فارس الجوائب إلى خوض الميدان، فردّ على مكاتب الجنان تحت اسم صديق له يدعى ميخائيل عبد السيد بمقال مرصوص كالبنيان «ونشره بالجوائب عدد 531 بتاريخ 23 تموز سنة 1871.

وثانياً: التنكر له لظنه أن المعلم بطرس البستاني هو الذي حرش به الشيخ إبراهيم اليازجي، وعاونه في وضع ردّه عليه. وقد نشره له في مجلته الجنان، لذلك غضب الشدياق على البستاني غضبة استفزته فانقض عليه بمخالب قلمه الحديدي فنقد أولاً أعلى عبارة الجنان لمحررها ابنه سليم، وارتدّ الى قاموسه «قطر المحيط» ففلاه وغربله ونخله بمقال عنوانه «تصويب سهام التغليط على قطر المحيط». ثم هجا مؤلفه بقصيدة مرة وببيتين من الشعر قالهما الشدياق في لغة مجلة الجنان، وفي كتاب

---

(1) رضوان، دراسات: 366.

للبستاني يسمّى «سياحة مسيحي» . . الخ[1]. وقد أكَّد الشدياق هذا السبب الثاني في غير مناسبة. من ذلك قوله: «لا جرم أن صاحب الجنان هو المبطل، وهو المشاغب، وهو المفتري المعتدي، وهو المتهافت على الشر، لأنه هو الذي فتح بـاب الخصام والنزاع بأن أغرى بي ابن اليازجي، وأعانه على السفاهة والتنديد، ولوكان ذا رشد لما جعل الجنان آلة لسفاهته، بل كان يقول له إن مطابع بيروت وأوراقها كثيرة. فإن رمت السفاهة فانشرها في غير الجنان. ومع ذلك فإنه يزعم أن جريدته إنما أنشئت لتهذيب القوم، وإرضاء للنساء اللطيفات. فيا لها من فرية وركاكة! فإن جلّ المراد من الجنان والجنة إنما هو الإغراء والتحـريش كما يعلم ذلـك من طالعهمـا»[2]، وقولـه: «وإنما عمدنا إلى تخطئة صاحب الجنان أولاً لأنا رأيناه مُحْبَنْطِئاً بالكِبْر والعُنْجُهية والغطرسة والعَيْدَهِيّة، والتطوّل والتمدّح والتبجّح والمفاخرة والمباهاة حتى كاد يفسد اللغة، ولأنه هو كان محضّاً للتحريش، وسبباً في سفاهة ابن اليازجي[3].

وسفاهة ابن اليازجي هذه التي يشير إليها الشدياق هي أنه لمّا مات أبوه ناصيف اليازجي سنة 1871 كتب الشدياق مقالة رثاه بها ونوّه فيها بشعره ونثره، وما كان بينهما من علاقات ودية منذ كانا جارين في ساحل بيروت، إذ كان الشدياق في حارة الحدث بينما كان ناصيف في كفرشيما، كما كانت بينهما مراسلات لما أقام الشدياق بمالطة. فكان اليازجي يراسله بشعره الذي امتدحه الشدياق ووصفه بالرقة، إلا أنّه لامه لما لم ينشر اسمه في ديوانه مـع قصيدة كـان بعث بها إليـه، وهو في تـونس، يعزيه ببعض أنسبائه[4]. ثم يذكر أنه راسله، وهو بالآستانة، يعلمه بأنه علم أن أحد سكان الآستانة ينوي طبع مقاماته المعروفة باسم «مجمع البحرين»، وأنـه يخشى أن لا يكون ذلـك على وفق رضاه «فإن في نيته زيادة شيء عليها وتغيير شيء منها». وهنا يذكر الشدياق

---

(1) شبلي، الشدياق واليازجي: 141. وانظر ترجمة البستاني في ملحق الأعلام.

(2) ن. م: 143.

(3) ن. م 160 المحْبَنْطيء مهموز وغير مهموز: هو الإسم الذي أطلقه الشدياق على البستاني تهكماً، ويعني الممتليء غضباً، المتغضب. من الفعل احبنطأ الرجل انتفخ بطنه. والحَبَنْطَى: الممتليء غضباً أو بطنة (لسان العرب).

(4) هي القصيدة الدالية المعروفة بالدودية. انظرها في ديوان ناصيف اليازجي. النبذة الأولى: 17-18.

أنه بهذا الكلام تبادر إلى ذهنه أن ناصيفاً سيصلح كلمة الفحطل التي أوردها في قوله بالمقامة الأنطاكية «ويصبح غاضباً، ولا يزال عائباً. يذكرني زمن الفِحَطْل. وينجز الوعد بالمطل »ويصلحها الشدياق بأنها كما وردت في القاموس وكتب اللغة الفِطَحْل كهِزَبْر. ومعناها دهر لم يخلق فيه الناس بعد، أو زمن نوح عليه السلام، أو زمن كانت الحجارة فيه رطاباً. . الخ»، كما تدل بفتح الفاء على اسم رجل. أما فحطل على وزن جعفر فهي في لهجة بيروت محرفة وتدل على الرجل المحنك. . ثم يذكر أنه أخطأ في شعره لمّا استعمل المرابض للخيل بدل المرابط، لأن المرابض للغنم. . . ويختم نقده بأن هذا من خطأ الوهم الذي لا يخلو من أحد. وإنما المعيب غلط الجهل لا غلط الوهم. ولا ينسى أن يذيل مقالته بقصيدة رثائية على ما يوجبه عهد المودة ويقتضيه كما قال[1].

لكن هذه المقالة الرثائية لم تعجب إبراهيم اليازجي بالرغم مما فيها من الثناء والتنويه بأدب أبيه ناصيف وشخصيته العلمية. فجرد قلمه للدفاع عن أبيه وتسفيه الشدياق وتخطئته في كتبه ومقالاته. وينشر كل ذلك في سلسلة من المقالات في مجلة «الجنان» للبستاني. وهذا ما أغضب الشدياق وجره للدفاع عن نفسه في جبهتين: واحدة ضد إبراهيم اليازجي وأبيه المتوفي، وثانية ضد البستاني وابنه سليم. وما يهمنا هنا من هذه المعركة الشهيرة التي دامت أكثر من سنتين هو ما يتعلق منها بنقد الشدياق معجمي البستاني محيط المحيط ومختصره قطر المحيط، وما عداه مما يخص النقد الأدبي فسنراه في فصل الشدياق الناقد الأدبي.

أما **محيط المحيط** فهو معجم مطول للغة العربية أصدر البستاني قسمه الأول من حرف الهمزة إلى حرف الراء في 21 تموز سنة 1866، وقد أعانه على تصحيحه ناصيف اليازجي[2]. ومن حرف الزاي إلى حرف الصاد في 7 آب 1867. ومن حرف الضاد إلى الياء في سنة 1870. وظهر كل ذلك في 2308 صفحات موزعة على مجلدين: الأول في

---

(1) أنظر مقالة الشدياق في رثاء اليازجي التي نشرها بالعدد 519 من الجوائب 10 أيار/ماي 1871 في كتاب انطونيوس شبلي. الشدياق واليازجي: 62-66. وانظر اليازجي. مجمع البحرين: 256 وقد أصلحت الفحطل بفطحل بعد ذلك في طبعات أخرى. أنظر مثلاً طبعة صادر. بيروت. 1924.

(2) كشلي، المعجم العربي: 52.

1151 صفحة من الهمزة إلى الشين، والثاني في 1157 صفحة من الصاد إلى الياء. وصدرهما على صفحة الغلاف كما سيفعل أيضاً مع قطر المحيط ببيتين هما:

قل لمن لا يرى الأواخر شيئاً ويرى للأوائل التقديما
إن ذاك القديم كان حديثاً وسيبقى هذا الحديث قديماً

ويوضح البستاني في فاتحة الكتاب سبب اختياره اسم محيط المحيط فيقول: «ولما كان هذا المؤلف يحتوي على ما في محيط الفيروزأبادي الذي هو أشهر قاموس للعربية من مفردات اللغة، وعلى زيادات كثيرة عثرنا عليها في كتب القوم، وعلى ما لا بد منه لكل مطالع من اصطلاحات العلوم والفنون سميناه بمحيط المحيط»[1]. وهو ما حمل الشدياق على التهكم منه لأنه رأى في كلامه ادعاء بأنه «أربى على القاموس المحيط»[2].

ومما لا شك فيه أن البستاني قد استفاد من تجربة القاموس المحيط ونقود المستدركين عليه من القدماء والمحدثين وخاصة من آراء الشدياق وتجربته في تصور المعجم العربي الحديث في سر الليال أول معجم عربي يؤلف في عصر النهضة العربية، وإن كان معجماً في معاني الألفاظ، وكذلك من آراء المستشرقين وطرق الغربيين في الفن المعجمي، لذلك توخى فيه ترتيباً نعته بأنه «سهل المراس على العامة فضلاً عن الخاصة»[3]. وهو الترتيب الذي سار عليه من قبل الزمخشري في أساس البلاغة والفيومي في المصباح المنير، ويعتمد على أول الحروف فالثاني فالثالث. وقد أشار إليه البستاني في خاتمة حرف الراء بقوله: «وقد اخترت في ترتيبه اعتبار أول حرف من الكلمة دون الأخير منها بخلاف اصطلاح الجمهور، لأن ذلك يكون أيسر في التفتيش عليها. ولأجل التسهيل على الطالب ميزت بين الأفعال والأسماء وبين المجرد والمزيد من الفريقين. كل نوع على حدته مندرجاً مع نظيره من الأبنية، وإن كنت كابدت في هذا الترتيب والتمييز مشقة عظيمة، ولكن كل ذلك غير مأسوف عليه عندي لذهابه في سبيل خدمة الوطن.

---

(1) البستاني. محيط المحيط فاتحة الكتاب: 2/1.
(2) شبلي: الشدياق واليازجي: 160.
(3) محيط المحيط: 2/1.

شعر:

فيا وطني إن فاتني بك سابق من الدهر فلينعم لساكنك البال»[1]

ومما توخاه في ترتيبه كذلك أنه أرجع المقلوب إلى أصله، وضبط تصريف الفعل في الماضي والمضارع كما فعل الفيروزأبادي، وكذلك تصرف مع الأسماء فضبط حركاتها وجموعها، وكل ذلك وغيره وضّحه في آخر المجلد الثاني من محيط المحيط.

أما ما أضافه رغبة منه في الشمول على الفيروزأبادي في القاموس المحيط، بالرغم من محافظته على عبارته والتصرف فيها أحياناً، فيتمثل في ما سجله في نهاية حرف الراء بقوله: «وقد أضفت إلى أصول الأركان فروعاً كثيرة وتفاصيل شتى وألحقت بذلك إصطلاحات العلوم والفنون، وكثيراً من المسائل والقواعد والشوارد مما لا يتعلق بمتن اللغة. وذلك لكي يكون هذا الكتاب شاملاً يجد فيه كل طالب مطلوبه من هذا القبيل. وبهذا الاعتبار تنازلت إلى ذكر كثير من كلام المولّدين وألفاظ العامة منبّهاً في أماكنها على أنها خارجةعن أصل اللغة، وعسى بذلك أن يتمهد لي العذر في هذا التساهل الذي ارتكبته، شعر:

وقد يتربّى بالهوى غير أهله ويستصحب الإنسان من لا يلائمه

وعلى هذا الأسلوب كان هذا الكتاب قيد الأوابد ومحط الشوارد، فكان يستحق أن يسمى محيط المحيط لأنه قد جمع ما ذهب في كتب اللغة شماطيط»[2].

ويندرج في هذا التساهل كذلك أنه ضمنه ألفاظاً مسيحية، كما رصعه بشواهد من القرآن، والحديث، والشعر، وأمثال العرب. . الخ.

وأما **قطر المحيط** فصدر سنة 1869 أي قبل القسم الأخير من مطوله محيط المحيط في مجلدين في 2452 صفحة. ويعلل البستاني سبب تأليفه واختصاره وتسميته بقوله: «أما بعد. فلما كان إحياء اللغة العربية التي هشمتها أيادي الزمان، وحالت

---

(1) محيط المحيط: 848/1.

(2) ن.م: 847/1-848.

دون نور محياها الساطع ودون أهلها براقع الهجر والجهل والنسيان، فرضـاً على كل من نطق بالضاد. وكان أمر تحصيلها وتسهيل أسبابه من مرغوبات من اتصف بالحماسة الوطنية والحمية العربية رأينا أن نضع فيها هذا المؤلف على وجه هين المراس سهل المأخذ ليكون للطلبة مصباحاً يكشف لهم عما أشكل عليهم من مفـردات اللغة التي معرفتها عند المحققين هي نصف العلم لأن إفادة العلم واستفادته تتوقفان عليها. وقد سميناه بقطر المحيط لأن نسبته إلى كتابنا المطول في هذه الصناعة المسمّى بمحيط المحيط توشك أن تكون كنسبة قطر دائرة إلى محيطها»[1].

وكان منهج البستاني في هذاالمختصـر «لا يختلف عن محيط المحيط إلاّ في المادة نفسها إذ حذف جزءاً كبيراً منها، وزاد بعضها وتصرف في بعضها. مثلاً: حذف بعض ما صدره في الأبواب عن الحروف، وبعض المعاني والصيغ والصّفات والمواد والمصطلحات والألقاب وأسماء الفرق والعامي والشواهد من القـرآن والشعر والنثـر، وبعض الإشـارات إلى اللغـات والمعـرب وأصله، وبعض تعليـلات لأسمـاء وتكـريـر الفعل مع معانيه المختلفة، وإحالات الألفاظ إلى مواضعهـا الصحيحة، وأجـزاء من التفسيرات قد تكون ضرورية في بعض الأحيان. وكان كثير مما حذفه من الزيـادات التي أضافها في المحيط على القاموس»[2]. كما أنه عدل عما فعله في المحيط لمـا وضع أعلى النهر الأول من الصفحة آخر مادة منه، وأعلى النهر الثاني آخر مادة منـه أيضاً، أي أنه وضع يميناً أول مـادة في الصفحة التي لم تقسم إلى نهـرين لصغرهـا ويساراً آخر مادة فيها.

وكانت أسباب نقد الشدياق القطر هي عين أسباب نقد المحيط إلا أنه أضاف إليها سبباً آخر هو أن البستـاني لم يهاده بنسخـة منه، كمـا فعل الشـدياق لمـا أصدر معجمه سر الليال وهذا ما يتضح لنا من قوله التالي: «ولما أن أرسلتْ نسخاً من سـر الليال هديّة إلى أصحابنا في بيروت خصصته بواحدة منها ظناً بأنه من جملتهم وإذا به قد اتخذه ذريعة للعداوة، فصار يعيبه ويخطئه. ولما أن أتم كتابـه الذي سمـاه «قطر المحيط» لم يرني أهلاً لنسخة منه. وهذا يغتفر بين الأوداء إذا تأكدت مودتهم، إلا أن

---

(1) قطر المحيط. فاتحة الكتاب: 2/1.

(2) كشلي، المعجم العربي: 120.

إغراءه ابن اليازجي على تخطئتي ليس مما يغتفر فإن أنكر أنه أغراه فلا يمكنه أن ينكر أنه كان شريكاً له وظهيراً. وها هو الآن يتهدّدني بكثرة أصدقائه في الديار الشامية، حتى في بلاد الانكليز مأوى اللصوص الفارين»[1]. وقد عنى باللصوص فيما يظهر رزق الله حسون الذي فر من الآستانة إلى روسيا، ثم إلى إنكلترا، بعد ما سرق أموالاً من عمله بالجمارك كما بيناه في ترجمة حياته.

وكان القطر هو أول ما باشره الشدياق بالنقد من معجمي البستاني لسبب ذكره في قوله: «ثم قبل الشروع في تخطئة كلام الشيخ ناصيف وفي الرد على ابنه ينبغي أن نعرج على تخطئة صاحب الجنان في كتابه الذي ألفه في اللغة العربية وسماه محيط المحيط. . إلا أنا لم نظفر الآن بمحيط المحيط وإنما ظفرنا بمختصره الذي سماه: «قطر المحيط» وهو كاف في إظهار جهله وفضح كبريائه، فلعله يرتدع بعد ذلك عن أن يقول «كتبنا ومصالحنا ودوائر أشغالنا»[2].

وكانت حصيلة نقد الشدياق القطر سلسلة من الدراسات اختار لها عنواناً «تصويب سهام التغليط على قطر المحيط» نشرها منذ العدد 566 مفتتح كانون الثاني/جانفي 1872. ولكن دراستنا لهذا النقد ستقتصر على القسم الأول الذي حفظه لنا انطونيوس شبلي في كتابه الشدياق واليازجي.

وقبل أن يشرع الشدياق في ذكر مآخذه على القطر يذكّر البستاني بأن اللّغويين قد اتفقوا على تخطئة القطر الذي «خبط فيه خبط عشواء» لما وجدوه فيه من أخطاء فيقول: «ونبشر الآن صاحب الجنان أن أصدقاءنا المشار إليهم وجدوا له في مادة أ ح د وحدها عشر غلطات لا يرتكبها إلا من احْبَنْطَى بالتّرهات. فعليه أن يبصر الجذع الذي في عينه قبل أن يحملق في القذى الذي في عين غيره. وإن على الباغي تدور الدوائر. وفي الجوائب الآتية يرى ما لم يكن له يخطر على بال»[3].

ثم يتناول باب الهمزة بالنقد، وهو كل ما عثرنا عليه من هذا النقد كما قلنا آنفاً،

---

(1) شبلي، الشدياق واليازجي: 145.

(2) تصويب سهام التغليط. عن شبلي: 160.

(3) شبلي. ن.م: 157.

فيتتبع مواده مبيناً الأخطاء التي وجدت فيها. وسنورد نماذج منها حسب أنواعها لا حسب ترتيبها في تلك المواد والمداخل:

ـ **إهمال المصدر**: ونجد هذا المأخذ عند ذكر جمع الأب بمعنى المرعى والكلأ وهو أُوُبّ (بفتح، وضم، وتشديد الثالث) فيقول مشتقاً قاعدة عامة في التأليف المعجمي: «إنه إذا تفرد أحد بنقل حرف ما من اللغة، وكان غير أمين في النقل ولا صادق في الرواية، ولا سيما إذا عرف بالتحريف والتصحيف، وجب عليه أن يذكر اسم من نقل عنه وإلا فيرد عليه نقله. فهذا المُحْبَنْطِىءُ ذكر جمع الأب على هذه الصيغة ولم نر له جمعاً في الصحاح ولا في الكليات ولا في المصباح ولا في القاموس ولا في حاشيته ولا في شرحه تاج العروس الذي جمع فأوعى. فإن كان له جمع فقياسه على أَبُوب كحب وحبوب. .»[1]. ونفس المأخذ وجده في مادة أبر حيث ذكر: «الأبار: الرصاص المحرق، ولم يذكرها صاحب القاموس فكان عليه أن يبين مأخذها»[2].

ـ **سوء الترتيب**: وهذا المأخذ في نظر الشدياق ناتج عن سوء الفهم والنقل عن القاموس. مثال ذلك ما وجده له في مادة أب. ذلك «أن المفهوم من اصطلاح القاموس بعد ذكره لأبّ أَبَّهُ، أي قصد قصده، أن مصدر أب بمعنى هزم بحملة واحدة وهو الأب، وأن المضارع مضموم خلافاً لترتيب صاحب الجنان «الذي خلط في تصريف المادة ومعانيها لمّا بدأها بقوله: أبّ يئبّ ويؤبّ أبّاً وأبيبا وأبابا وأبابة: هزم بحملة، والشيء: حركة، وللسير: تهيأ. . . الخ»[3]. وكذلك وجد له نفس الخطأ في مادة أبد، فالأبد في القاموس يرجع إلى الوحوش، وفي قطر المحيط إلى الدواهي. وفي مادة أبر: المئبرة بمعنى إفساد ذات البين في القاموس، وفي القطر: موضع الإبرة[4]. وفي مادة أبض: أرجع القاموس الأُبْضى (بالضم) إلى المرفق خاصة، وفي قطر المحيط أرجعها إلى باطن الركبة[5]. . الخ.

ـ **المبالغة في الاختصار**: ومثال ذلك أنّ البستاني أهمل في كلمة إبريق معنى

---

(1) تصويب سهام التغليط، في شبلي: 160-161.
(2) ن م: 161.
(3) ن م:
(4) ن م:
(5) ن م: 162.

المرأة الحسناء. ويرى الشدياق أن ذكر هذا المعنى أولى من ذكر الأبرشية الأعجمية[1]. وكذلك في مادة أبث وجده يذكر «أَبَثَهُ يأبِثه أَبْثاً: سبعه عند السلطان. وعبارة القاموس أبَثه يأبِثه وأبَث عليه: سبعه عند السلطان». ويعلق الشدياق على هذا فيقول: «فكان ينبغي له أن يذكر تعديته بعلى لأن من يذكر الأبرشية والأخور وأمثالهما من ألفاظ العجم لا يعذر على الإختصار»[2].

- **الخطأ في الجمع**: وقد مر بنا مثال لذلك في مأخذ إهمال المصدر المنقول عنه وكذلك لما جمع الأب على أُوُبّ (بفتح الاول وضم الثاني وتشديد الثالث). ومن هذا القبيل أيضاً في إبريق فقد جمعه على أباريق وأبارقة، «ولم يرو القاموس والصحاح والمصباح غير الجمع الأول وهو القياس»[3].

ومنه أيضاً ما ذكره الشدياق في كتابه سلوان الشجي من أن البستاني «جعل جميع الأبي بمعنى الأسد الواو والنون»[4] ولكننا لا نجد الشدياق يذكر هذه الكلمة في سر الليال، كما لا نجد الفيروز أبادي يذكر لها جمعاً في كتابه القاموس[5]. فقد كان على الشدياق على الأقل أن يذكر جمعها عند نقده له.

- **الجهل بالمعرب**: ذكر البستاني «الإبريز والإبريزي من الذهب الخالص الصافي فارسي معرب». ورأى الشدياق أنه «ليس في عبارة القاموس ما يدل على أنه معرب. والأولى أن يكون من معنى البروز. ومثله في المأخذ الجوهر»[6]. ويذكر له كذلك كلمات أخرى مثل الابريشم، والإبزيم والإبزام فيجادله في قوله بأعجميتها بالرغم من توقف القاموس في ذلك مع أنه «كثيراً ما يقول في اللفظ العربي الأصيل إنه معرب كما في الجاموس»[7]. ولا يملك الشدياق في النهاية إلا أن يقول عن

---

(1) تصويب. . في شبلي: 162.

(2) ن م: 161.

(3) ن م: 162.

(4) سلوان الشجي. في شبلي: 265.

(5) القاموس المحيط. باب الواو والياء. فصل الهمزة: 298/4.

(6) تصويب سهام التغليط. عن شبلي: 161.

(7) ن.م: 162.

البستاني: «فقد رأيت من هذا القدر القليل أن هذا المُحنَبْطِى عامل على إفساد اللغة العربية وانتحال محاسنها للغات الأعجمية»[1].

ـ **الإطلاق والتقييد**: ويذكر مثالاً لذلك ما أورده البستاني في مادة أبض وهو: «أبض الماشية خلاها، والشيء سكن وتحرك ضدّ».وفي القاموس يجد ما يلي: الأبض: التخلية ضدّ الشّد والسكون والحركة. . . وبعد المقارنة بينهما يقول: «إن قول صاحب القاموس والأبض التخلية ضد الشد مطلق، وصاحب القطر قيدها بالماشية. فلا ندري كيف يتصرف في عبارة الأصل من غير تحرج قيّده الله بسيآته»[2].

ثم يختم الشدياق مآخذه على باب الهمزة باندهاشه من كثرة الأخطاء فيقول: «فإذا كان هذا المحْبَنْطي قد خلط في هذه المادة هذا التخليط فما عسى أن يبلغ تخليطه في جميع الكتاب. . .»[3].

والباحث المنصف لا يجد مندوحة عن ملاحظة شدة الشدياق في نقد البستاني وتهجّمه عليه تهجماً مشوباً بالشحناء والبذاءة والمجانة. كما أنه لا يترك المناسبة تفوته ليتحامل لا على البستاني فقط، بل حتى على الفيروزأبادي وهو ما أوقعه في أخطاء عديدة. فهو يذكر مثلاً في مادة أب أنه «لم يرو في أبت أبابته غير الفتح» بعد أن أورد ما جاء في القاموس وهو: «أبت أبابته ويكسر: استقامت طريقته». وكذلك فعل قطر المحيط فلم يورد في «أبت أبابته ـ بمعنى ـ استقامت طريقته»[4] إلا الفتح. في حين نجد الشدياق في سر الليال قد أهمل في المدخل أب الكسر في نقله عن القاموس. ثم أثبته والفتح معاً في آخر المدخل. ومصدر هذا التردد فيما يبدُو هو أن الشدياق اعتمد على صحاح الجوهري الذي لم يذكر الا الفتح. ولم يلتفت إلى لسان العرب الذي جاء فيه الإثنان معاً. كما ورد في معجم مقاييس اللغة بتحقيق عبد السلام هارون الفتح والكسر معاً[5]. فكيف يذكر الشدياق بعد هذا أنه لم يرو في أبت أبابته إلا الفتح.

(1) ن.م. (2) ن.م.

(3) ن م: 163.

(4) ن م: 161. وانظر قطر المحيط: 5/1.

(5) الصحاح: 87/1 ولسان العرب: 3/1 ومقاييس اللغة: 5/1-6.

ومن أخطاء الشدياق في نقد البستاني ما أورده في ما يلي رواية عن قطر المحيط: «ومن ذلك قوله في أب ل: الآبل، الشديد التأنق في رعي الإبل والشاء. ضبط الباء من الآبل بالفتح والصواب الكسر قال في القاموس أبل، كنصر وفرح، أبالة وأبلا فهو آبِل وأبِل: حذق مصلحة الإبل والشاه. وإنه من آبَل الناس من أشدهم تأنقاً في رعيتها. فقوله فهو آبل وأبِل: الأول اسم فاعل يعود إلى وزن نصر، والثاني على وزن كتف يعود الى فرح فهو من اللف والنشر المرتب. فكأنّ هذا المحْبَنْطِي ظن من قول القاموس: وانه من آبل الناس أن اسمي الفاعل بفتح الباء. وعبارة الصحاح وأبِل الرجل (بالكسر) يأبل أبالة مثل شكس شكاسة وتمه تماهة فهو أبِل (ككتف) وآبِل أي حاذق بمصلحة الإبل. وهو من آبَل الناس أي من أشدهم تأنقاً في رعية الإبل وأعلمهم بها»[1].

وقد عدنا إلى الصحاح والقاموس[2] فوجدنا ما نقله عنهما الشدياق صحيحاً لكن الشدياق قد غاب عنه أن ما عدّه البستاني مفتوح الباء هو من اسم التفضيل لا اسم الفاعل وذلك واضح من قول البستاني والقاموس والصحاح في ضبط معنى الآبَل (بالفتح) بأنه الشديد التأنق في رعي الإبل أو أنه أشد الناس في ذلك. وما يؤكد هذا أيضاً قول ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة: «وهو من آبَل الناس أي أحذقهم بالإبل»[3].

ونضيف مثالاً آخر لتناقض الشدياق وهو ذلك الموقف الغريب مما سماه آنفاً بتقييد البستاني للمعنى الذي أطلقه الفيروز أبادي في مادة أب ض. فكيف يدعو الى الوضوح والتجديد في المعجم الذي ينادي به ويهاجم من يحاول ذلك؟

أما نقد الشدياق محيط المحيط فلم يتناوله في سلسلة من المقالات كما فعل مع القطر، وإنما ورد في خلال ردوده على اليازجي والبستاني معاً ربما لأنه كما قال لم يظفر منه بنسخة في وقت مبكر. وبالرغم من هذا الاعتذار فإننا سنستعرض شيئاً من

(1) تصويب سهام التغليط في شبلي: 162. وقطر المحيط: 7/1.

(2) الصحاح: 1618/4. والقاموس المحيط، باب اللام، فصل الهمزة: 336/3.

(3) ابن فارس. مقاييس اللغة: 40/1.

نقده فيه لندرك طريقة الشدياق في النقد المعجمي أولاً، ورأيه في محيط المحيط ثانياً.

ويكون **الترتيب** أول ما آخذ به الشدياق المحيط فيقول: «لكن ينبغي أن يعلم أنّ هذا الكتاب فاسد الترتيب بالكلية، لأنه يورد فيه الألفاظ بحسب ترتيب الحروف الأبجدية فيكونْ إيراد استكتب مقدماً على كتب. وهذا الترتيب، وإن ساغ في اصطلاح الإفرنج، إلا أنّه في العربية لا يسوغ أصلاً. فالظّاهر أن تأليف هذا الكتاب إنما هو للإفرنج لا للعرب. .»[1]. فمن أين درى الشدياق هذا الترتيب للمحيط الذي يصف بعد ما رأينا أنه رتب على طريقة أساس البلاغة والمصباح المنير باعتبار أوائل الحروف من الأفعال المجردة. لا شك أن الشدياق قد عول في هذا النقد على السماع لا على القراءة فتوهم أن المحيط مرتب على الطريقة الإفرنجية. ومع ان هذا الحكم كان في غير محله فهو يعبر كما سنرى عن موقفه من هذا النوع من الترتيب المعجمي الذي لا ينسجم واللّغة العربية ذات الخصائص الاشتقاقية بقدر ما ينسجم مع لغات أخرى تعتمد على الزوائد واللواحق.

ومن مآخذ الشدياق على محيط المحيط نجد كذلك ما يلي:

ـ **الخطأ والتحريف**: تردد مثل هذا الوصف للمحيط كثيراً في كتابات الشدياق. من ذلك قوله: «أنه مشحون بالغلط والتحريف»[2]. كما يصف نسخةُ التي بعث بها إلى من حملهم على الإشتراك في كتابه بعد مماطلة منه وتسويف أنها «من سقط المتاع، غير جديرة بأن تشترى أوتباع، لكثرة ما فيها من الغلط والتحريف، والخلل والتصحيف. فجازاهم عن الإحسان بالإساءة، ولم يبال بما في ذلك من اللؤم والدناءة. فما كان أغناه عن بيع الخطأ والتحريف بالمال والتهوّر في الإغواء والإضلال. لا جرم أن من أدخل في اللغّة العربية ما ليس منها وعلّم الناس أن ينطقوا بما لم تنطق به العرب فهو مضلّ لا محالة. ومع ذلك فإن هذا المغرور لم يزل مصراً على غوايته في اعتقاد كون كتابه مغنياً عن جميع كتب اللغة وفي تقاضي الناس أن

(1) ن م: 152.

(2) سلوان الشجي. في شبلي، الشدياق واليازجي: 170.

يمدحوه عليه. حتى انه لم يخجل من أن ينقل في الجنان تعريب كتاب ورد إليه من بعض العجم على وجه التقريظ فاستغنى بتقريظ العجم عن تقريظ العرب»[1]. ويكرر نفس المآخذ في مناسبات أخرى ساخراً عابثاً. وهي طريقة عرف بها الشدياق في نقده لغوياً كان أو أدبياً فيقول إن البستاني «قضى خمس عشرة سنة من عمره في تأليف محيط المحيط. ثم جاء به مشحوناً بالغلط والتحريف والتصحيف. فكان مثله في ذلك كمثل الجبل الذي تمخّض عن جرذ»[2].

ـ **العامية**: ومن مآخذ الشدياق على البستاني «انه خلط كلام العامّة في الكلام الفصيح دون تحرج»[3]. وهذا يعني أنّ الشدياق يرفض التساهل الذي عبر عنه البستاني في معجمه، ولكننا نعرف أن الشدياق نفسه قد أورد كلمات عامية في سر الليال حتى إن إبراهيم اليازجي انتقده في هذا مما جعل الشدياق يسفهه ويدافع عن العامية بقوله: «فأنت ترى أن أغلب الأئمة قد نبّه على ألفاظ العامة، وكثيراً ما فعل ذلك صاحب القاموس مما لا يخفى على من نزع عن نفسه التعامي. فما بال صاحب الجنان قد عميت بصيرته فأصبح لا يميز النور من الظلمة. ولا يفرق بين الهدى والضلال؟ ولماذا يستشرف عيب غيره مع أن عيوب نفسه أكثر من أن تحصى ولو رآها لأغمي عليه؟ ألم يدر صاحب الجنان بأن غلطاته لو تجسمت لأخافت الغيلان، وسدّت الطرق وجفّفت الغدران. فكيف ساغ له ولتلميذه الطعن في الأفاضل، والتهافت على الباطل»[4].

كما رد ما انتقده به اليازجي من إيراد ألفاظ من لغة أهل مالطة بأن هذه اللغة هي من أصل عربي. و «كما يصح إيراد ألفاظ من كلام أهل مصر والشام والعراق والغرب كذلك يصح إيراد ألفاظ من كلام أهل مالطة على ما يقتضيه المقام تتميماً للفائدة كما أشار إليه العلامة الخفاجي»[5].

على أن الشدياق لم يغفل عن ذكر الفرق بينه وبين البستاني في هذا الموضوع.

---

(1) ن م.
(2) ن م: 221.
(3) ن م: 269.
(4) ن م: 203.
(5) ن م: 205.

فهو «لم يذكر في كتابه لفظة عامية أو أعجمية إلا لنكتة. مثال الأول قوله بعد مادة لبس: ثم إن أهل الشام يقولون لبّش (بالتشديد) بمعنى حزم وتهيأ. . الخ ومن الثاني قوله في صت: إن نفس الصوت من حكاية الصوت وهو بالانكليزيَة صوند. . وقس على ذلك سائر ما ذكره خلافاً لما يورده البستاني فإنه إنما يقذف به قذفاً من دون نكتة ولا علاقة»[1].

ـ **الجهل بالدخيل**: ومما خطأ فيه الشدياق البستاني خلطه بين كلام العرب وغيره. من ذلك ما جاء في نقد اليازجي الذي آخذ الشدياق بتضمين معجمه سر الليال كلمات عامية «إنه لا يتفوه بهذا المقال إلاّ غرّ مكابر وجاهل مُمَاحك. إذ كيف ينكر على محرر الجوائب التنبيه على ألفاظ العامة وأكثر أهل اللّغة نبهوا على ذلك؟ وهذا البستاني أستاذ هذا المعترض قد أورد في كتابه محيط المحيط كثيراً من غير كلام العرب، بل ربما أورد من الألفاظ العجمية ما يوهم أنه من كلام العرب الفصيح كقوله في بنك «البَنك: المصطبة، ورأس مال يوضع في محل مخصوص لأجل أعمال مخصوصة وتحت إدارة وشرائع معينة، فانظر كيف جاء بالمصطبة هنا مجازفة من دون تحرج ولا محاشاة! على أنّ تفسيره البنك برأس المال، وقوله بعد ذلك في محل مخصوص فاسد، فإنّ البنك هو المحل المخصوص لا رأس المال. وأمثال ذلك كثيرة فكيف ارتضى إبراهيم لأستاذه هذه الخطة وأنكرها على محرر الجوائب؟ وأشهد لو أن البستاني عرف أن بعض علماء اللغة قال: «أن البُنك بمعنى الأصل، فارسي معرب لتشبث به كما هي عادته»[2].

ولكن هذا القول الذي ادعى الشدياق أنه جاء في المحيط غير صحيح، والأولى أن يقول انه نقله عن القطر لأن تعريف هذا المدخل في المحيط هو كما يلي: «البنك: المصطبة، وكل ما كان مرتفعاً عما حوله وما ترفع عليه جرة الماء. ورأس مال يوضع في محل مخصوص لأجل أعمال مخصوصة وتحت إدارة وشرائع معينة. ويطلق أيضاً على المحل الذي يوضع فيه ذلك، وعلى أصحاب المال أنفسهم وعلى مديري العمل، معرب ج: بنوك وبنوكة»[3].

---

(1) ن م: 201.

(2) سلوان الشجي في شبلي: 201.

(3) محيط المحيط: 131/1.

وإذا كان الشدياق في هذا النقد مصيباً لسوء تعبير البستاني لما قال ان البنك هو رأس مال يوضع في محل مخصوص. . الخ، فإن هذه الكلمة قد تبناها مجمع اللغة العربية بالقاهرة في المعجم الوسيط كما تبناها المنجد في اللغة والأدب والعلوم لكنه أشار إلى أن عربيها مصرف. وقد كان الشدياق استعمل الصراف والصيرفي للدّلالة على من يشتغل في البنك[1] كما أنه استعمل كلمة بنك بنفس المعنى في كتاباته مثلاً في الجوائب وفي فصل السيتي آخر فصل رحلته كشف المخبأ. أما نقد إيراد المصطبة مرادفاً للبنك فهو اجتهاد من البستاني في شرح كلمة بنك التي دخلت في لغة العامة وتوضيح للقارىء العربي. وقد وجدنا هذا الاستعمال يتبناه كذلك المعجم الفرنسي العربي «المنهل» وإن كان وضع المصطبة بعد كلمتي: مقعد ودكة. ولعله نقلها عن المحيط. أما المنجد والمعجم الوسيط فلم يستعملا كلمة بنك للدلالة على أداة الجلوس المتداول استعمالها في اللّغات اللاّتينية.

ويتخلص الشدياق بعد هذا النقد الذي يمكن أن نلخصه بحكم للشدياق نفسه رأى فيه أنّ البستاني إنما «لفق قاموساً وسماه بمحيط المحيط مع أنّه أنتن من بحيرة لوط»[2] إلى ذكر قاعدة هامة في تأليف المعاجم يظهر فيها تأثره بالطريقة المعجمية الأوروبية وهي: «إن من شروط المؤلف البارع في اللغة أن ينبه على أصولها وفروعها، ويتروّى في ذلك، وينعم النظر في أصل مأخذها واشتقاقها وفي ذكر ما يجانسها من اللغات. كما فعل ذلك مؤلفو الإفرنج قاطبة. فإنهم في كل لفظة نبهوا عليها في كتبهم اللغوية وبينوا أصل اشتقاقها. . الخ[3].

وهكذا يتبدّى لنا من كل ما سبق أن الشدياق لم يتعمق نقد المحيط وإنما اكتفى فيه بإيراد بعض ملاحظات تكاد تتفق مع ما آخذ به قطر المحيط، ولعله استقاها من هذا ونسبها إلى الأول. وليته تخلص في نقده لكليهما من الإحنة والشحناء اللذين وسماه بسمات التهافت والتحامل والتجني، وباشرهما بعلم وموضوعية وتدقيق

---

(1) كشف المخبأ: 300. وانظر فصل الشدياق المترجم من هذه الدراسة.
(2) سلوان الشجي، في شبلي: 205.
(3) ن.م: 203.

وتمحيص. ولو كان فعل لأفاد وأسهم في تقدم الحركة المعجمية التي عاصرته كما هو شأنه مع الحركة التي سبقته بأكثر مما أفاد وأسهم.

3 ـ الشدياق والمعجم الجديد:

قبل دراسة خصائص المعجم الجديد كما تصورها الشدياق من الأجدى أن نذكر العوامل التي وجهته إلى ذلك وهي:

ـ رأيه في أصل اللغة ونشأتها أي القول بأنها محاكاة وثنائية.

ـ موقفه من التراث العربي المعجمي. وقد مر بنا كل ذلك بتفصيل في نقده المعاجم العربية خاصة القاموس المحيط منها ـ فدلّ نقده لها على عدم رضاه عنها، وأنه يؤمن بالنشوء والتطور في اللغة وتآليفها وأن ما صلح للسابقين خاصة في المعاجم لا يكفي للاحقين لنقص يعتريها وجمود في المعنىٰ اللغوي يصيبها. من هنا تأكدت له ضرورة تأليف المعجم الحديث على أسس أسلم وطرق أجدّ.

ـ ثقافته الغربية التي أطلعته على معاجم اللغات الأجنبية الأوروبية وطرقهم فاكتشف يسرها وفوائدها إذا ما قورنت بالمعاجم والطرق العربية «لأن ترتيب كتب لغتهم أسهل والوصول إليها أعجل ولا سيما أنها قليلة المشتقات وليس في تعريف ألفاظها كبير اختلاف في الروايات»[1].

ـ واقع اللسان العربي في القرن التاسع عشر وهو واقع يتسم بالقصور والعجز عن مواكبة العصر الحديث حتى «إن ألسنة الأجانب زاحمته في هذا العصر فكادت تحليء عنه أهله وتحجب عنهم ظله وتحبس وابله وطله»[2]. وهذا ما يعتقده ليس الأجانب فقط بل أبناؤها أيضاً وخاصة «من يتعاطون منا التجارة ويحملون عبء الإمارة فإنهم يزعمون أن اللغة العربية لا تصلح في هذا الزمن لهاتين الخطتين فلا بد من الاستعانة بكلام الأجانب وإن أدى ذلك إلى حطتين»[3] ويردّ الشدياق على هؤلاء المدّعين بأنهم في دعواهم تلك «ما بروا ولا صدقوا، وما دروا أنهم بالذي عاب نفسه

(1-3) الجاسوس: 3. وحلأه عن الشيء تحْليئاً وتحلئة: منعه. والحِطة: نقصان المنزلة.

لحقوا، لأنهم ما قالوا ذلك إلا لحرمانهم منها وقصورهم عنها فمن ثم مست الحاجة إلى زيادة تفصيل لمفردات لغتنا ومركباتها وتبيين لأصولها من متفرعاتها، وإفراز لأفعالها من مشتقاتها»[1].

لقد كان لهذه العوامل الأربعة دور أساسي في تصور نظرية جديدة للمعجم العربي الأمثل عند الشدياق. هذه النظرية التي أفصح عنها بجلاء في قوله «. . . أحببت أن أبين في هذا الكتاب من الأسباب ما يحض أهل العربية في عصرنا هذا على تأليف كتاب في اللغة يكون سهل الترتيب واضح التعاريف، شاملاً للألفاظ التي استعملها الأدباء والكتاب وكل من اشتهر بالتأليف، سهل المجتنى، داني الفوائد، بيّن العبارة، وافي المقاصد»[2].

وقال في مناسبة أخرى بعدما نقد كتب اللغة العربية وخاصة القاموس وأشار إلى أن هناك اليوم من هو قادر على أداء تلك المهمة وهو إبراهيم حيدر البغدادي: «فاتضح من هذا أن الحاجة ماسة في عصرنا هذا إلى تحرير كتاب في اللغة يكون مرتب المواد، منسق الاشتقاق، مبسوط العبارة، واضح التعاريف، جامعاً لما تشتت من الفوائد والدقائق في كتب الشروح والأدب. . .».

وهكذا فقد أعطانا الشدياق في هذه العبارات أهم الشروط التي يجب أن تتوفر في المعجم العربي الحديث لعصره وهي:

- سهولة الترتيب سواء للمواد أو لمشتقاتها.
- وضوح التعاريف.
- شمول الألفاظ الواردة في التراث العربي كله.

فكيف كان تصور الشدياق لكل من هذه الشروط؟

- أولاً: سهولة الترتيب:

مر بنا فيما سبق أن من أبرز العيوب في المعجم العربي التي انتقدها الشدياق

---

(1) الجاسوس: 3. (2) الجوائب 10/99 جوان 1863 ـ

على السابقين هو الترتيب. وقد رأى بعد أن حصحص الطرق التي مرت بها المعاجم العربية ومايزينها أن أفضل ترتيب هو الترتيب الألفبائي الذي حدده لنا في قوله: «فالأولى عندي ترتيب الأساس للزمخشري والمصباح للفيومي أعني مراعاة أوائل الألفاظ دون أواخرها[1] وكان «السابق إلى ذلك ابن فارس في المجمل»[2]. ثم يبين سبب اختياره هذا الترتيب ومن وجهه إليه أولاً فيقول؛ «فهذا النسق أعني ترتيب الكلام من دون مراعاة أواخره هو الذي يظهر حكمة وضع الواضع، وقد لحظ ذلك إمام العربية الزمخشري.. الخ»[3]. كما رأينا أن من بين مرجحات هذا النسق عنده هو الاقتداء باللغات الافرنجية التي أجرت معاجمها عليه «فإن نسق حروف الهجاء عندهم الألف ثم الباء»[4] لكنّه لا يجاريهم في غير ذلك كما تجلى لنا في ما سبق من نقده ترتيب محيط المحيط لما توهم أن مؤلفه بطرس البستاني اتبع فيه الطريقة الإفرنجية التي لا تعطي أهمية في الترتيب إلا لأول المدخل سواء كان أصلياً أو زائداً.

والواقع أنّ هذا الرأي الذي قال به الشدياق ما يزال يجد صداه الى اليوم لدى المعجميين العرب والمستشرقين مثل ريمون طحان في الجزء الأول من كتابه الألسنية العربية، وهنري فليش في كتابه العربية الفصحى اللذين يريان عقم هذه الطريقة التي ستبوء بالفشل رغم تعدد تجاربها، لأنها تجافي خاصية اللغة العربية الاشتقاقية، ولذا يبدو حسبهما أن تصنيف الكلمات بحسب أصولها هي الطريقة المثلى التي تلائم طبيعة اللغة العربية[5]. كما نذكر رأي المعجمي أحمد رضا الذي جارى فيه المستشرق الفرنسي ماسينيون لما قال: «وإنني أجد أن إرجاع الكلمة إلى أصولها للاطلاع على معناها في المعجم هو من فضائل اللغة العربية، فإن فيها فضائل خاصة بها دون سواها. منها: الأصول الثلاثية في الكلمات، أيْ إرجاع أيّ كلمة كانت إلى ثلاثة أحرف للاطلاع على معناها في المعجم. ولكن هذه الخاصة لا توجد في اللغات الآرية، فلا ترتب المعاجم فيها بمقتضى أصول الكلمات بل ترتب كل كلمة كما تلفظ»[6].

---

(1) الجاسوس 26-27.

(2) ن.م: 90.

(3) الجاسوس: 27.

(4) ن.م: 25.

(5) الداية. علم الدلالة العربي: 210-211.

(6) رضا أحمد. متن اللغة: 1/72-73.

لكن تبرز أمام الشدياق بهذا الاختيار الألفبائي إشكالية عروضية. وكأنما همّ اللغويين كان أولاً وبالذات هو التفكير في قوافي الشعراء ولو على حساب المعجم الأمثل، فيرد عليهم بإصرار: «فإن قيل إن هذا الترتيب لا يعين الشاعر على جمع الألفاظ التي على رويّ واحد فالأولى ترتيب الصحاح. قلت الخطب هيّن فعلى اللغويين أن يبينوا سر الوضع، وعلى الشعراء أن يؤلفوا كتاباً في القوافي»[1]. وهكذا فصل الشدياق بين هذه الازدواجية اللغوية والعروضية فصلاً كان الغنم فيه للمعجم العربي أكثر بكثير مما كان لعلم العروض.

وكما تخلى الشدياق عن ترتيب أواخر الحروف لفائدة أوائلها نراه يتخلى عن طريقة الخليل التي تعتمد الترتيب الصوتي القائم على قرب مخارج الحروف لما وجده فيها من موانع حدّدها لنا في قوله: «وكنت أودّ لو أن نسق هذه الأفعال كان بحسب قرب مخارج الحروف، فأورد مثلاً بعد أب أف وأم، وبعد أت أد وأط، إلا أن في ذلك من المشقة والجهد مع ضيق الوقت ما أحوج سردها بحسب ترتيبها المتعارف. فلهذا لم يكن لي بدّ من الرجوع إلى بعض الحروف المسبوقة. مثال ذلك أني جعلت أول الكتاب مبدوءًا بأبّ ثم أردفته بحبّ وخبّ وغبّ وهبّ ومقلوبها لكونها جميعاً حروف حلق. ثم رجعت إلى تبّ وأتبعته جبّ ودبّ وذبّ وزبّ وصبّ وأخواتها على التوالي. ثم بمقلوباتها. ولولا هذا الرجوع لما أمكنني إدراجها. على أن أسبقية الحروف أمر اعتباري فلا ندري هل كان جب قبل حب أو حب قبل جب»[2].

وهكذا نرى من كل ما سبق أن أفضل ترتيب للمعجم الحديث في العربية عند الشدياق هو الذي يتبع المنهج الألفبائي أولاً لكنه يراعي نشأة الكلام الطبيعية باعتماد الثنائي المضاعف وتطوره ثانياً، ودلالته ثالثاً، وطبيعة اللغة الاشتقاقية رابعاً خاصة لما أدرك أن أسبقية الحروف أمر اعتباري. «ولعل هذه الاعتبارية هي التي جعلت العلماء يختلفون في ترتيبها وحتى عددها»[3].

---

(1) الجاسوس: 27.

(2) سر الليال: 5.

(3) الجاسوس: 40-43.

ولتوضيح هذا الترتيب الشدياقي نورد الرسم الذي وضعه له عبد الله درويش وهو: [أ (ح خ ع غ هـ)] ب ت ث + + د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ + + ف ق ك ل م ن + و ي.

فما بين المعقفين هي حروف الحلق في رأي المعاجم التي اتبعت نظام الخليل وإن كان الخليل قد فضل الابتداء بالعين لأنها أقصى حروف الحلق مخرجاً فضلاً عن كونه اعتبر الهمزة من حروف العلة، وهو ما خالفه فيه الشدياق إذ فضل الابتداء بها لهذا وضعت خارج القوسين وأما العلامة (+) فتدل على مواضع حروف الحلق دون الهمزة في الترتيب الألفبائي العادي[1].

وبالرغم من هذه المحاولة فإن ترتيب الشدياق يظل في مسيس الحاجة إلى توضيح أكثر. ولهذا الغرض نورد هذا الجدول التفصيلي لما ورد في الجزء الأول من سر الليال من مداخل:

ولفهم هذا الجدول وضعنا سهمين في الزاوية العليا إشارة إلى أن الكلمات المضاعفة تتولد انطلاقاً من حرف السلسلة الرأسية مع حرف الأفقيّة مثلاً أب، حب، خب.. الخ. ثم ذكر المقلوب لنفس المضاعف انطلاقاً من حرف السلسلة الأفقية مثلاً، بأ، بح، بخ... الخ. وقد وضعنا المضاعف ومقلوبه في نفس الخانة. وهكذا يجري العمل بين كل حرف من الرأسية مع كل الحروف بالتتابع من القائمة الأفقية.

كما وضعنا الرقم (1) للدلالة على ما قاله الشدياق في تنبيه له من أن قلب أب وأت وأخواتهما لا يرد إلا مع زيادة حرف فيذكر ذلك بعد الأجوف[2]. ومعنى ذلك انه لا قلب لهذه الثنائيات لذا وردت في الخانات دون مقلوبها. وهكذا نجد مثلاً بُؤب كزمر وبأبأ في بب بعد الأجوف، وبئر في بر بعد الأجوف، وبئس في بس مقلوب سب بعد الأجوف... الخ. وذلك لاعتباره الهمزة من حروف الحلق مثل الخليل.

وأما الرقم (2) فيعني أن المادة لم يرد تركيبها في الكلام. في حين دل الرقم (3) على أن المادة قليلة الورود.

---

(1) درويش: المعاجم العربية: 117-118 (بتصرف)

(2) سر الليال: 38.

↘↖	ب	ت	ث	ج	....	....	د	....الخ
أول حروف أ الهجاء	أ ب[1]	أ ت[1]	أ ث[1]	أ ج[1]	.....	.....		
ح	حب / بح	حت / تح	حث / ثح	حج / جح	.....	.....		
خ	خب / بخ	خت / تخ	خث / ثخ	خج / جخ	.....	.....		
ع	عب / بع	عت / تع	عث / ثع	عج / جع	.....	.....		
غ	غب / بغ	غت / تغ	غث / ثغ	غج / جغ[3]	.....	.....		
هـ	هب / به	هت / ته	هث / ثه	هج / جه	.....	.....		
ب	بب	ذكرا في ت،ب	ذكرا في ث،ب	ذكرا في ج،ب	.....	.....		
ت	تب / بت	تت	ذكرا في ث،ت	ذكرا في ج،ت	.....	.....		
ث	ثب / بث	ثت / تث	ثث لم يذكر	ذكرا في ج،ث	.....	.....		
ج	جب / بج	جت / تج	جث / ثج	جج[3]	.....	.....		
....	....	....	....	....	....	....		
....	....	....	....	....	....	....		

روف ال

↘↖	ب	ت	ث	ج	....	....	د	الخ
د	دب / بد	دت(2) / تد	دث / ثد	دج / جد	....	....		
ذ	دب / بذ	ذت / تذ	ذث(2) / ثذ(2)	ذج(3) / جذ	....	....		
ر	رب / بر	رت / تر	رث / ثر	رج / جر	....	....		
ز	زب / بز	زت / تز	زث(2) / ثز(2)	زج / جز	....	....		
س	سب / بس	ست / تس	سث(2) / ثس(2)	سج / جس	....	....		
ش	شب / بش	شت / تش	شث / ثش(3)	شج / جش	....	....		
ص	صب / بص	صت / تص	صث(2) / ثص(2)	صج / جص	....	....		
ض	ضب / بض	ضت(3) / تض(2)	ضث(3) / ثض(2)	ضج / جض(3)	....	....		
ط	طب / بط	طت / تط	طث / ثط	طج / جط(3)	....	....		
ظ	ظب / بظ	ظت(2) / تظ(2)	ظث(2) / ثظ(2)	ظج(3) / جظ(3)	....	....		
....	....	....	....	....	....	....		
....	....	....	....	....	....	....		

↖↘	ب	ت	ث	ج	. . .	. .	. .	. . الخ
ف	لم يستعملا	فت / تف	فث / ثف	فج / جف	. . . .	. . . .		
ق	قب / بق	قت / تق	قث / ثق	قج[3] / جق[3]	. . . .	. . . .		
ك	كب / بك	كت / تك	كث / ثك	كج[3] / جك[3]	. . . .	. . . .		
ل	لب / بل	لت / تل	لث / ثل	لج / جل	. . . .	. . . .		
م	مب[2] / بم[3]	مت / تم	مث / ثم	مج / جم	. . . .	. . . .		
ن	نب / بن	نت / تن	نث / ثن	نج / جن	. . . .	. . . .		
. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .
و	وب / بو	وت / تو	وث / ثو	وج / جو	. . . .	. . . .		
ي	يب / بي	يت / تي	لم يذكرا	يج[3] / جي	. . . .	. . . .		

ويكون سرد الشدياق للمداخل على هـذا النحو: أب ـ بـأ (ولا يذكـره لأنه سيذكره بعد أجوف كل مضاعف) ثم حب مجانس أب، فبح مقلوب حب، ثم خب مجانس حب فمقلوبه بخ . . الخ . . . ثم يطبق نفس العملية مع حرف التاء أي أت ـ تأ . حت ـ تح ، خت ـ تخ . . . الخ . ثم مع الثاء، فالجيم . . فالدال وهكذا دواليك .

وهكذا استطاع الشدياق أن يجمع بناء على الجدول السابق الذي يمكن إكماله آلياً، وبالتالي معرفة محتوى الجزء الثاني، كل المداخل التي تحتوي على حـرف واحد في واد واحد سواء كان الوادي رأسياً أو أفقياً، كما أن كل واد من هذين يرتبط مع أودية أخرى بحرف آخر. هذا فضلاً عن اجتماع المدخل ومقلوبه في خانة واحدة مما يتيح له الإشتراك في حرفين لا في حرف واحد. وكل هذا من شأنه أمام تشابك المداخل سواء مباشرة او غير مباشرة أن يتيح لنا القول أن اللغة تتكون من أسر لغوية تشترك في حقول دلالية واحدة.

وفضلاً عن هذه الخاصية التي اتضحت لنا من رسم الجدول يمكن أن نستنتج نتائج أخرى منها سرعة مسح الفضاء اللغوي للغة العـربية ومعـرفة المستعمـل من المهمل منها، وبالتالي معرفة الطاقة التعبيرية التي تمتاز بها اللغة العربية عن طريق التجانس والقلب والإبدال والاشتقاق والتوليد وغير ذلـك. وكل هـذا يدل على أن الجدول الذي لسنا ندري هل تصوره الشدياق كما رسمناه قد خضع لنظام رياضي محكم دقيق مما يحملنا على أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: هل كان الواضع لمّا وضع اللغة تحت تأثير هذا النظام والقياس، فإن كان ذلك كذلك، وهو ما أثبته ابن فـارس وجمـاعة، فـإن اللغة تكـون قد نشـأت لا في طفولـة العقل البشـري بل في نضجـه واكتماله .

وأما طريقة استعمال هذا الترتيب كما ورد في سر الليال فإن الشدياق قد حرص على تبيانه لنا آخر الجزء الأول بقوله: «إني حيث التزمت قلب الأفعال أدّى ذلك إلى قطع بعضها عن سلسلة نسقها. مثال ذلك أني أوردت بح في قلب حب. وكان الأصل أن يكون بعد أح ولكن هكذا اقتضى الاصطلاح. ومن ذلك تعلم أنك إذا رمت البحث عن لفظة وجب أن ترجع إلى أسبق الحروف ترتيباً بالنظر إلى أواخرها. فإن الباء في حب سابقة على الحاء في بح . والبحث عن بر مثلاً يكون في رب، وعن جل في لج ،

وعن بد في دب، وعن بس في سب فلا تغفل عن هذا»[1].

ومعنى ذلك أننا للبحث عن الفعل برح مثلاً نأخذ منه الأصل المضاعف بـر الذي نعود به إلى رب أي إلى فصل الباء لأن الباء أسبق من الراء ترتيباً وفي مقلوبه بر نجد برح. وكذلك لفظة تونس فإننا نجدها في مادة تن لأنَ الأجوف يأتي بعد المضاعف. وللوصول إلى هذه المادة علينا بالبحث في المقلوب عنه نت أي في فصل التاء لأن التاء أسبق من النون ترتيباً. وفي مقلوب نت نجد تن وفيه نجد تونس. ويحاول الشدياق أن يوجد مبرّراً لهذا التعقيد في ترتيبه فيجعل ذلك من شأن اللغة العربية التي «تكاد تكون تعبدية فيجب الإذعان لما ورد فيها من شذوذ واستثناء وجمود واشتقاق فهي لا تعنو للمتكلم بل يجب على المتكلم أن يعنو لها. . »[2]وهو شبيه بما كنا رأيناه من قبل في قوله «غير أن اللغة لا تعنو للقياس دائماً»[3].

هذا فيما يتعلق بترتيب المداخل، أما فيما يتعلق بترتيب المدخل نفسه فإن الشدياق قد اعتمد الترتيب التالي: الأصل الثنائي المضاعف، فالأجوف الواوي، فاليائي، فالمهموز فالمزيد على المضاعف وهو الثلاثي الصحيح السالم، وآخر ما يذكر في الترتيب هو الناقص. وقد سبق كل ذلك في بيان الأسباب التي سوّلت له اعتماد المضاعف أصلاً في الدلالة على أصل المعاني العربية أي اعتباره أن نشأة الألفاظ إنما تعود إلى حكاية الصوت.

وأما إذا انخرم من هذا الترتيب شيء فإنه يبدأ بما يوجد منه أولاً، وفي ذلك يقول: «فإذا لم يكن مضاعف ذكرت الأجوف وإذا لم يكون الأجوف ذكرت المهموز. . الخ»[4].

ولترجمة ترتيب الشدياق في المدخل نفسه يحسن أن نورد مثالاً لذلك.

ـ المدخل الأول: أب (الثنائي المضاعف) ـ آب (الأجوف) ـ أبت ـ أبث ـ أبج ـ أبح ـ أبخ. . . إلى آخر حروف الهجاء، أي إلى الفعل الناقص أبي.

---

(1) سر الليال: 607-608.

(2) الجاسوس: 26.

(3) سر الليال: 38.

(4) ن م: 607.

ـ المدخل الثاني: بأ (مقلوب أبّ) لا يذكره لما لاحظناه سابقاً من أن المهموز يعدّ من الأجوف.

ـ المدخل الثالث: حبّ (مجانس أبّ) ـ حاب (الأجوف) ـ حبأ ـ حبج ـ حبر ـ حبتر ـ حبجر ـ حبقر ـ حبس. . إلى الفعل الناقص حبي.

ـ المدخل الرابع: بحّ (مقلوب حبّ): ويجري معه ما أجراه على ما سبق من المداخل. . . . وهكذا مع سائرها.

ومما يقترحه في ترتيب الأفعال أن تكون «مرتبة على ترتيب الصرفيين فإن ينظر أولاً إلى الفعل الثلاثي ومشتقاته في أول المادة وإلى الخماسي والسداسي ومشتقاتهما في آخرها وإلى الرباعي ومشتقاته في وسطها فلا يضيع له (أي للمطالع) بذلك وقت ولا يكلّ له عزم ولا يخيب سعي. ولا بأس أيضاً بأن يوضع حيال المواد الغزيرة رقم بالهندي على الحاشية فيوضع رقم (٣) مثلاً قبالة الفعل الثلاثي و (٤) قبالة الفعل الرباعي وهكذا. .»[1].

وحيث كان المعنى الحسي أسبق وجوداً من المعنوي فإن المعجم الشدياقي يلتزم هذا الترتيب الطبيعي القائم على أصلية الحسي وفرعية المعنوي»[2] ذلك «أن الأمور المعنوية أو العقلية مأخوذة من الأشياء الحسية ضرورة أن الحواس الظاهرة هي التي تبعث الحواس الباطنة على التفكر والتخيل. وتقرير ذلك أن الرجل المهذب من هذبت الشجرة، والرأي من رأى بعينه، والروية من روى من الماء ونحوه، والعقل من عقلت البعير. . . الخ»[3]. إن هذا المبدأ الذي دعا إليه الشدياق هو المبدأ الذي سماه العلايلي بعد بمبدأ «التصعيد» الذي قال به من قبل ابن فارس في بدايته بالمعنى الأصلي لأنه هو الأكثر والأوثق اتصالاً بالواقع، وما كان أرفع فهو الثاني وهكذا[4].

---

(1) الجاسوس: 11.

(2) سر الليال: 12.

(3) كنز 8/1.

(4) بيضون، حوار مع العلايلي، الفكر العربي: 117.

ومن خصائص الترتيب عند الشدياق أيضاً هو التنسيق بين الكلمات ومعانيها وذلك بمراعاة التدرج في المعاني من الأبسط إلى الأعوص تطبيقاً للقانون الطبيعي في النشوء والتطور قال: «واعلم أنه متى ما اجتمع معنيان في فعل من الأفعال الكثيرة الوقوع والاستعمال ينبغي تقديم الأبسط منهما كما في سبح مثلاً فإنه يدل على العوم والحفر. فنقول إن الحفر أول المعنيين لأنه أدنى إلى الأحوال الطبيعية وألزم، إلا أن كثرة الاستعمال غلّبت المعنى الأول. وهذا الأمر قلّما يعتبره أصحاب اللغة وخصوصاً صاحب القاموس فإنه يبدأ بمتفرعات معنى المادة ويترك الأصل إلى آخرها»(1).

وكان غرض الشدياق من هذا الترتيب الخارجي والداخلي للمداخل والمواد هو وضع حد للخلافات بين العلماء اللغويين والمعجميين حول ما هو فرع وما هو أصل من الكلمات مثل الفعل والمصدر في أيهما الأصل في المشتقات، وحول ما هو أسبق وروده في الشرح فيقول كما مر بنا: «فكان من همّي في هذا التأليف أن أردّ كل فرع إلى أصله وأن أنسق معاني المادة نسقاً يبين مأخذها وعلاقتها ومناسبتها. وفي ذلك من العناء والجهد ما لا يخفى»(2).

ولكن هذا الالتزام بهذه المبادىء في التنسيق والترتيب ربّما أحوجته إلى مخالفة ما التزمه. مثال ذلك ما جاء في قوله: «وربما أحوج تنسيق المعاني وضم المباني إلى تفسير فعل مشهور الاستعمال بفعل هو دونه في الشهرة كما فسرت شاب اي خلط من شاب عنه أي ذب، وبدأ بمعنى ابتدأ من بدأ إذا خرج من أرضه... الخ»(3).

وكذلك احتاج في أحيان كثيرة إلى الإشارة بأن المادة الفلانية إنما توجد في مكان آخر من مدخلها أو مدخل آخر. مثل بت ومقلوبه تب لا يذكرهما في إبدالات الأصل أت لأنهما سبقا في إبدالات الأصل أب... ولا شك أن كل هذا يوقع القارىء في صعوبة البحث عن الكلمة المطلوبة.

وعلى أية حال فإن النظرة الفاحصة في ترتيب الشدياق تحتم علينا الاستنتاج بأن

---

(1) سر الليال: 13.

(2) ن م:

(3) ن م:

الشدياق قد استوعب المدارس المعجمية كلها واستخرج منها مزيجاً في الترتيب فريداً في بابه. ولتوضيح ذلك نقول:

- ان الشدياق تأثر بطريقة ابن فارس في المجمل، وهي نفسها طريقة مقاييس اللغة، كما رأينا، في اعتماد الأصول: أب، أت، أث. . الخ. لكنه لم يسلك سلوكه في ذكر الأصول الثنائية المضاعفة على حدة، والثلاثية، وغيرها على حدة كما رأينا في حينه.

- وتأثر بطريقة الخليل في ترتيبه الصوتي لما جعل أوائل مداخله هي حروف الحلق وذلك ليحقق بها التجانس بين المواد. وإن كان الشدياق قد خالفه لما بدأ بالهمزة دون العين لاعتباره الهمزة أول الحروف الهجائية، كما أننا نجد تأثير الخليل لما نرى الشدياق، كما بينا في الجدول، يشير إلى المهمل من المواد أو القليل الورود، وكذلك لما يلجأ إلى التقليب الذي هو طريقة علماء اللغة وفقائها مثل ابن جني وغيره.

- وكذلك نجد أثر طريقة الجوهري في الصحاح لما نراه يعطي أهمية للحرف المضاعف من الأصل الثنائي، وهو ما يبدو من الجدول حيث نجد المداخل التي تنتهي بحرف الباء أو تبدأ به عند القلب في واد واحد أي في باب واحد. ولما نصح القارىء عند البحث عن الكلمة بالرجوع إلى أسبق الحروف ترتيباً بالنظر إلى أواخرها كما رأينا في ما سقناه من أمثلة.

- واعتمد طريقة الزمخشري، وهي تطور عن طريقة ابن فارس كما ذكر الشدياق فيما سبق، وذلك في مراعاة أوائل الألفاظ لا أواخرها التي رمزنا لها بالسهم الصاعد في أعلى زاوية الجدول، وكذك في استبدال الحرف المضاعف الثاني بالحروف الهجائية حسب الترتيب الألفبائي.

فمن هذا المزيج الفريد صنع الشدياق معجمه سر الليال في القلب والإبدال آملاً من ذلك الوصول الى ما سماه بعلم معاني الألفاظ، ولولا هذا المزج بين خصائص كل التراتيب المعجمية العربية لما قدر أن يصل إلى هذا العلم حسب ما يبدو من منهجه. وواضح أن الشدياق قد وفق بذلك المزيج أيضاً، بين مناهج المعجميين في

صناعة المعاجم ومذاهب فقهاء اللغة في أصل نشأة الكلام وتطوره ودلالته أي علم المعنى أو الدلالة، وبعبارة أخرى وفق في ما يبدو بين ما نسميه اليوم lexicographie وهو العلم الذي يهتم بوصف المعنى المعجمي للكلمات وبين lexicologie وهو العلم الذي يهتم بضبط المناهج المتعلقة بصناعة المعاجم كما أشرنا إليه أول مبحث المعجمية.

وكان الشدياق بهذا المزج الذي حقق به اكتشاف علم معاني الألفاظ معجباً إلى حد بعيد. فهو ينعته في ردّه على إبراهيم اليازجي بأنه «الأسلوب البديع»[1]، وأنه «النمط الغريب والأسلوب العجيب في تنسيق الألفاظ وإظهار معانيها»[2]. لكن هذا المنهج قد انتقده الدارسون، وهم محقون في ذلك، لما فيه من صعوبة كما رأينا. ذلك أن الشدياق، في النهاية، لم يتمكن في نظرهم بالرغم من دعوته إلى السهولة في الترتيب إلّا من أن «يبتدع لنا نظاماً جديداً يحوي كل الصعوبات التي اعترضت النظم السابقة. فكيف يمكنه بعد هذا أن يعترض على القاموس أو غيره في ترتيبه»[3].

ـ ثانياً: وضوح التعاريف:

وهذا الشرط هو أيضاً من الشروط التي لم يعطها المعجم العربي القديم مكانة بارزة إن لم يكن أخلّ بحقّها. وقد تجلّى ذلك في نقود الشدياق المختلفة التي آخذ بها المعاجم العربية والقاموس خاصة. فمن عناوين تلك النقود مثلاً نجد هذه النعوت: إبهام التعاريف والتباسها، وقصور العبارة وإبهامها وغموضها وعجمتها وتناقضها. . الخ.

ويحاول الشدياق أن يبحث عن سر هذا الغموض فيجده يتمثل في توهّم المؤلفين «أن المطالع قد اطلع عليها قبل مراجعة كتابه، أو أنه يعرفها من سياق عبارته»[4] أو في اعتماد طريقة التعريف الدوري والتسلسلي مثل تعريف النوم بالرقاد، والرقاد بالنوم كما جاء في فصل النقد الثالث عشر الخاص بنقد القاموس، أو في

---

(1) سلوان الشجي. في شبلي: 221.
(2) ن م: 225.
(3) درويش: 118.
(4) الجاسوس: 349.

«تعريف الكلمة المقلوبة أو المبدلة بما يخفى على الطالب اصلها»[1]. . الخ .

ـ ثالثاً: الشمــول:

ويرى الشدياق أن من صفات المعجم الجديد الشمول حتى يكون «وافي المقاصد»[2]، و«يغني عن مطالعة غيره مما تقدمه»[3]. وقد عنى بهذا الشرط استيفاء «الألفاظ التي استعملها الأدباء والكتاب وكل من اشتهر بالتأليف»[4].

ويكون سبب هذا الشرط «أن فرائد اللغة مشتتة في عدة أسفار يصعب استيعابها كلها ولو بحث عنها آناء الليل وأطراف النهار. . .»[5] وفضلاً عن هذا التشتت فهناك كلمات افتقدت من المعجم العربي كان من المفروض قياساً أن توجد مثلما جاء في قوله: «والعجب أن العرب لم تشتق من الوبر ألفاظاً كثيرة مع عظم استنفاعها به»[6] أو قوله: «وأغرب من كل ما تقدم أن العرب كانت تفتخر بالفصاحة وتعدها من أعظم المزايا ولم يرو عنهم فاصحه ففصحه أي غلبه بالفصاحة كما روي ماجده، فمجده»[7] .

فهل يكون سبب هذا القصور ضياع الشواهد من التراث، أو إهمال الرواة لبعض المفردات ونسيانهم لها كما حدث للشدياق نفسه وأشار إليه في آخر سر الليال، وللفيروز أبادي عندما سقطت من قاموسه كلمتا الرحمن الرحيم[8]، أو لابن منظور الذي أهمل لفظة ساهم مع ذكره لها في مقدمة معجمه لسان العرب، وهو ما حمل مجمع اللغة العربية بالقاهرة على تبنيها واعتبارها فصيحة خاصة مع ذكر الجوهري لها في صحاحه[9].

واذا بحثنا عن طرق الشمول كما يتصورها الشدياق فإن ملاحظته السابقة

---

(1) ن م: 299.
(2) الجاسوس 3.
(3) ن. م 673.
(4) ن. م 3.
(5) الجاسوس: 673.
(6) سر 265.
(7) الجاسوس: 26.
(8) ن. م: 80-81.
(9) الخطيب، المعجم العربي: 319.

المتعلقة بجمع الكلمات التي استعملها الادباء والكتاب وكل من عرف بالتأليف تكون من أول هذه الطرق. وأما ثانيها فجواز الاحتجاج بكلام المولدين المتضعلين بالعربية كجرير والفرزدق والأخطل وبشار وأبي نواس والمتنبي وأبي فراس وأضرابهم وسبب ذلك في نظره هو: أولاً «أن المولدين راعوا حق اللغة والتزموا قواعدها أكثر من العرب في الجاهلية لأنهم اعتقدوا أن اللغة وسيلة إلى فهم التنزيل والحديث الشريف فبالغوا في ضبطها ما أمكن». وثانياً: «أنه لا يمكن أن يخطر ببال عاقل منصف أن الشاعر البليغ من هذه الطبقة يخترع ألفاظاً ليس لها أصل في العربية وهو بين ظهراني علماء ينتقدون على الطائر طيرانه وعلى البعير وخدانه. على أنه لو كان أحد من المولدين ألف كتاباً في اللغة لقبل لا محالة فليس من الإنصاف أن تقبل روايته في اللغة ويرد كلامه في الشعر»[1].

وتكون ثالثة طرق الشمول عند الشدياق مراعاة الاختصاص في المعاجم فهناك المعجم اللغوي، وآخر للأعلام، وآخر للطب... الخ. وإلى هذا التصنيف المتخصص يشير بقوله في آخر سر الليال: «إني خالفت القاموس في أني لم أذكر من أسماء الأعلام والمدن والبقاع إلا ما ندر فإني لا أحسب ذلك من مواد اللغة. فالأولى ذكر ذلك في كتاب مخصوص ولو سلم بلزومه لتعين علي ذكر المشاهير من الأعلام الذين عاشوا بعد صاحب القاموس.. وأنّى يتأتى لي ذلك؟ وكذلك لم أنقل من شواهد الجوهري إلا ما كان غريباً في بابه فإن الناقل الصدوق يصدق بغير شاهد. أما خواص الأشياء ومضارها ومنافعها مما حرص عليه صاحب القاموس كل الحرص فكل يعلم أن موضوعها كتب الطب لا كتب اللغة. ولذا لم ألتفت إليها وأرجو أني في ذلك غير ملوم»[2].

وفضلاً عن هذه الشروط النظرية الثلاثة اعتمد الشدياق شروطاً أخرى تطبيقية منها الدقة والضبط اللذين اعتبرهما مزية القاموس، وعنه اعتمدهما في سر الليال. «فالعين إشارة إلى موضع، والدال إلى بلد، والهاء إلى بلدة، والميم إلى معروف،

---

(1) الجاسوس: 520 .

(2) سر الليال: 607.

والجيم إلى الجمع، وجج إلى جمع الجمع . . . وإذا ذكر المصدر مطلقاً أو الماضي بدون الآتي فالفعل على مثال كتب، وإذا ذكر الآتي بلا تقييد فهو على مثال ضرب». هذه هي اصطلاحات الفيروز أبادي، ويضيف إليها الشدياق «وإذا ذكرت لفظاً من دون تقييد لحركة أوله فهو مفتوح»[1].

ومن هذه الشروط كذلك الأمانة العلمية التي كان قد آخذ بسببها المعلم بطرس البستاني في معجمه قطر المحيط كما سبق. وقد وضح هذه الأمانة كما طبقها هو نفسه في سرّ الليال في قوله: «ومتى رأيت في هذا المؤلف عبارة ومنه كذا فاعلم أنه زيادة مني. فإن صاحب القاموس لا يتعرض لمأخذ المعاني. ومتى رأيت لفظة المصنف فالمراد به هو»[2]. وهذا ما نشاهده في كل المعاجم الحديثة. فالمعجم الوسيط مثلاً يستعمل للفظ الذي أقره مجمع اللغة العربية بالقاهرة رمز (مج)، وللفظ الذي استعمله المحدثون في العصر الحديث وشاع في لغة الحياة رمز (محدثة)[3] كما نجد أحمد رضا عضو مجمع اللّغة العربية بدمشق يشير في معجمه متن اللغة إلى مصادره قديمة كانت أو حديثة باستعمال مختصرات لأسمائها ومنها سر الليال معجم الشدياق نفسه[4]. . الخ.

وقد حقق الشدياق كذلك مناهج تطبيقية أخرى للمعجم العربي الذي يتصوره عندما لجأ إلى اعتماد منهج المقارنة في سر الليال مع اليونانية والإنكليزية والفرنسية والفارسية وغيرها. مثل المقارنة التي عقدها بين كلمة صوت العربية ونظيرتها الانكليزية صوند بفتح الصاد وسكون الواو والنون[5]. ولا ننسى أن الشدياق قد عاش في القرن التاسع عشر قرن المقارنات اللغوية. وهذا المنهج. وإن وجد في المعاجم القديمة فللتنّصيص على المعرب والدخيل لا على المقارنات الصوتية. كما لم تقتصر هذه المقارنات عند الشدياق على اللغات الأجنبية بل تجاوزتها إلى اللهجات العربية العامية التي ذكر منها في سر الليال لهجات مصر والشام وتونس والجزائر وغيرها

---

(1) سر: 607.
(2) سر الليال: 21.
(3) المعجم الوسيط: 16/1.
(4) رضا أحمد. معجم متن اللغة: 1/80-81.
(5) سر الليال: 24.

وحتّى لغة مالطة التي عدّها متفرعة عن العربية. وقد دافع الشدياق عن هذا المنهج الذي اعتمدته اللسانيات الحديثة كذلك في ردوده على إبراهيم اليازجي والمعلم بطرس البستاني اللذين نقداه في ذلك. وقد سبقت هذه الردود بإفاضة عندما تناولنا نقد الشدياق لمعجمي البستاني فليراجع هناك.

وهكذا نرى أنّ المعجم الجديد كما تصوره الشدياق مما مر بنا من خصائصه وشروطه النظرية والتطبيقية يجب أن يتصف بسهولة الترتيب والوضوح والدقة والشمول، وبعبارته هو أن يكون «سهل المجتنى، داني الفوائد، بيّن العبارة، وافي المقاصد»[1] ما دام المنتفعون به هم أصنافاً مختلفة من الناس، متعلمين ومعلمين، عامة وخاصة. وبهذا وحده يكون أداة معرفة وبحث، وخير مرجع وعون لهم.

ولكن الشدياق بالرغم من كل ذلك لم يستطع أن يطبق شروطه كلها، ويتخلص من بعض العيوب التي كان آخذ بها غيره أو انفرد بها هو. من ذلك:

- **صعوبة الترتيب الخارجي الذي اقترحه للمواد في سر الليال.** وقد أشرنا إلى ذلك من قبل فليراجع هناك.

- **عدم التزامه الترتيب الداخلي للمادة نفسها:** حيث نجده يذكر الاسم قبل الفعل مع أنه دعا إلى العكس مثلاً في مادة بل مقلوب لب لم يذكر الفعل بلقع المكان وابلنقع الكرب إلا بعد ذكر الاسم البلقع وفي الآخر أيضاً[2]

- **التكرار:** مثلاً في ثف المقلوبة عن فث ذكر الأثفية وشرحها بعد أن كان ذكرها في مادة أث[3]. ثم كرر نفس الشروح التي نقلها عن المصادر المعتمدة كما فعل القدماء مثل ابن منظور في اللسان. وكان عليه أن يتجنب ذلك للاختصار والوضوح وتفادي كلل القارىء وتشتيت جهوده كما استدرك هو نفسه على القاموس.

- **الغموض في التعريف:** مثلاً شرح كلمة الآبنوس بما ورد في المصباح من أنه شجر معروف، وبما في القاموس من أنه شجر أسود[4]. كما أورد في عب:

---

(1) الجاسوس: 3.
(2) سر: 243.
(3) ن.م 258 و 385.
(4) ن.م: 37.

والعبوثران والعبيثران: نبات[1].

- **لم يلتزم مبدأ المقارنة: وذلك** عند البحث عن أصل بعض كلمات تقتضي ذلك، مثلاً لم يذكر أصل كلمة ترجم[2] وهو كلمة الترجوم التي تعني الشروح والحواشي في أسفار العهد القديم باللغة الآرامية العبرية[3]. وكذلك لفظة تلميذ[4] فهي من كلمة تلمود العبرية وتعني الدروس التي أخذها اليهود من علمائهم[5]. كل هذا والشدياق يحمل ثقافة مسيحية عميقة تؤهله لمثل هذا التنفير والمقارنة.

- وبالرغم من دعوة الشدياق إلى المعاجم المختصة **فإنه حشا سر الليال بقواعد مطولة من علوم النحو والصرف والبلاغة**. مثلاً خصص لكلمة (ليت) حوالي صفحة (329-330)، وكذلك للأداة لات (330-331) وعن وقوع الجمع موقع التثنية وشروطه استغرق ذلك منه نصف صفحة (ص: 572) متعرضاً في كل ذلك إلى الخلافات بين النحويين. وعندما شرح كلمة سجع استغرق منه ذلك حوالي صفحتين (522-524). . . الخ.

- ومن أكبر النقائص التي يسجلها الباحث على الشدياق في **سر الليال أنه أهمل المصطلحات والمولدات التي اقترحها في كتاباته** إلا في النادر، وبذلك ظل يدور في فلك المعاجم السابقة متهيباً من الجديد ولو كان من عنده، **في حين استفاد منها غيره** مثل بادجر في معجمه «الذخيرة العلمية» كما رأينا في فصل الشدياق المترجم.

ومهما كان الأمر فإن الشدياق بالرغم من صعوبة طريقته المعجمية التي اقترحها في سر الليال قد أسهم في تنمية المعجم العربي سواء بإيحاء طرق جديدة أو بنظرته إلى المعجم على أنه نوع من الكلمات المتشابكة الدلالات وذلك بالتنصيص على المعاني المشتركة بينها التي توصل إليها في بحثه عن علم معاني الألفاظ عن طريق

---

(1) ن.م: 61.

(2) سر: 301.

(3) السامرائي، دراسات في اللغة (بغداد. مطبعة العاني 1961): 162.

(4) سر الليال: 333-335.

(5) السامرائي: ن.م.

اعتماده المنهج الاسترجاعي الذي يرد الألفاظ إلى أصلها الطبيعي الأول واعتماد طريقة الاستبدال الوظيفي للحروف الهجائية أفقياً وعمودياً أي القلب والإبدال مما جعل سر الليال عبارة عن «شجرة أنساب لألفاظ اللغة تتكاثر فيه من جدود قلائل»[1].

فهل ترى كان الشدياق يقدر ما سيقوله سوسور بعد ذلك: «لا تفهم المفردة إلا من خلال العلاقات الإيجابية التي تقوم بينها وبين باقي مفردات اللغة، كما أن فهمها ينتج عن العلاقة السلبية أو الخلافات التي تبعدها عن غيرها من المفردات»[2]، أو أن اللغة ذاتها والبحث في أنساقها تؤدي بالمشتغل بها إلى مثل هذه الخواطر عفواً ومصادفة، وقبل أن تصبح منهجاً جديداً في اللسانيات يقرأ له حساب وأي حساب.

V ـ مكانة الشدياق اللغوي وأثره:

تلك هي نماذج من اهتمامات الشدياق اللغوية وإسهاماته كما بدت لنا من دراستنا لآثاره. وقد صدرت تلك الاهتمامات عن شعوره العميق بمسيس حاجة العرب في القرن التاسع عشر إلى النهضة كان الإصلاح اللغوي وترقية العربية أهم أركانها وشعاراتها.

وكانت ريادة الشدياق اللغوي متمثلة في محاولته تأسيس علم معاني الألفاظ العربية كما مر بنا، وفي مناداته بتيسير المعجم العربي بما سجله من نقود على المعاجم العربية خاصة القاموس المحيط التي ضمنها كتابيه سر الليال والجاسوس على القاموس وغيرهما من المقالات. وكانت تلك النقود فاتحة النقد المعجمي العربي الحديث حتى «ان ما قدمه إبراهيم اليازجي والأب أنستاس ماري الكرملي ونلينو وبطرس البستاني وعبد الستار أحمد فراج و(غيرهم) من نقد للمعاجم العربية في تفصيله أو مجمله لا يأتي بجديد بالنسبة إلى النظرة الشاملة التي قدمها لنا الشدياق عن المعاجم القديمة وهناتها. فكثيراً ما يعيد هؤلاء النقاد بعض التفاصيل التي سبق للشدياق أن عالجها وتعمق فيها»[3]. وأكثر من ذلك فإن نظرة بسيطة على

---

(1) بيضون، كلمن. الفكر العربي. العدد الثالث: 85.

(2) طحان، ريمون. الألسنية العربية (بيروت. دار الكتاب اللبناني الطبعة الأولى 1972): 92/1.

(3) الحمزاوي، من قضايا المعجم العربي: 49 .

اقتراحات المجامع العلمية العربية فيما يتعلق بترتيب المعاجم وتيسيرها مثلما تم في المعجم الوسيط الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، لتبين لنا مدى توافقها مع آراء الشدياق المعجمية، وأنسه كان كما سبق في فصل الشدياق المترجم أول الداعين إلى إقرارها .

وكان الشدياق كذلك أول من تصدى للتأليف المعجمي في سر الليال الذي سبق به البستاني والشرتوني وغيرهما. كما كان أول من طرح إعادة ترتيب المعاجم اللغوية في العصر الحديث مثل لسان العرب وتاج العروس اللذين نوى اختصار أحدهما على ترتيب أوائل الألفاظ دون أواخرها الذي سار عليه الزمخشري في الأساس والفيومي في المصباح[1]. وبهذا فقد سبق محمد النجاري (ت1914 الذي طبق الفكرة نفسها لكن مجمع اللغة العربية بالقاهرة لم يطبع هذا الترتيب الجديد للسان العرب بالرغم من توصيته بذلك[2]. وقد ظل هذا المشروع ينتظر التحقيق إلى أن جاء يوسف خياط في السنين الأخيرة ونشره في بيروت كما هو معروف في ثلاثة أجزاء مع جزء رابع خاص بالمصطلحات العلمية، وهو ما دعا إليه الشدياق أيضاً عندما نادى بوجوب اعتماد المعاجم المختصة في العلوم والفنون.

ولم يقتصر عمل الشدياق اللغوي على هذه الجوانب فقط، فقد وجدناه يعمل على تنمية اللغة العربية بسنّ طرق ووسائل تسدّ بها افتقارها واحتياجها إلى المصطلحات الحضارية. وهو ما بيّناه بإطناب وشواهد في فصل الشدياق المترجم.

ووجدناه أيضاً، من موقف العالم الشاعر بمسؤوليته تجاه لغته، يدعو إلى إصلاحها ومراجعة ما يعوقها عن أداء رسالتها المعرفية والحضارية عموماً فيقول: «فإن الحق والإنصاف قضيا علي بأن أنظر فيما يعترض عليه من أساليبها ولا أقول إنه من عيوبها ولكن باعتبار اللغات الأخرى يظهر في بادي الرأي أنه لم يكن من النوع الأحرى، فمن ذلك الجمع المكسر فإنه فيها أكثر من أن يحصر. . . . ومن ذلك

---

(1) الجاسوس: 521.

(2) الحمزاوي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة بالفرنسية: 532. وانظر عن محمد النجاري المصري، زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 604/4.

النسبة والتصغير فإن قواعدهما تفوت ذكر كل ذكير. . »[1].

ومن العوائق التي أثارت اهتمام الشدياق كذلك رسم الهمزة لما فيها من تشعب ومخالفة للقياس، وإلى هذا أشار بقوله: «أما رسمها في الخط وإبدالها من حروف العلة فيكاد يكون علماً مستقلاً يحوج الى زمن طويل فلو أنها رسمت في الأصل بشكل مخصوص غير شكل الألف لاسترحنا من مشكلاتها. فإني أرى المؤلفين غير متفقين على رسمها مع كثرة ما جعلوا له من القواعد والضوابط»[2].

والشدياق محق في بسط هذه المشكلة وإثارتها خاصة إذا رأينا هذا التناقض الفاضح بين ما يعلّم اليوم في المدارس من قواعد، وما عليه رسم الهمزة في المطابع حتى ليكاد المعلم لهذه القواعد يشعر بالخجل، وهو يخطىء تلاميذه في رسم ما يكتبونه من الهمز. وللتدليل على هذه التناقضات يذكر الشدياق كلمة مائة فهي ترسم حسب ما استقرأه على أوجه أربعة: مائة ومئة ومأة وميه[3].

ومما تعانيه اللغة العربية من مشاكل مشكلة الحروف الهجائية العربية التي لم تجد لها المؤسسات العلمية حلاً إلى اليوم بالرغم من الدعوات المتكررة إلى إصلاحها. وتتمثل مشكلتها في عيبين اثنين: رسمي وصوتي، قال الشدياق يصف ذلك: «إن حروف الهجاء في العربية متقاربة في الشكل كتقاربها في النطق فلا غرو أن تلتبس على قارئها وإن كان من أحذق الخلق. ألا ترى أن خلاف القراءة وقع أيضاً في الكلام القديم تنزيل الحكيم العليم»[4]. وقال أيضاً إنها «متشابهة الوضع. . . كأنها نقوش أريد بها الزينة لما يرقم، كما يزين النقش الدرهم»[5]. ولا شك في أن هذين العيبين يؤثران كثيراً في سلامة اللغة العربية من اللحن والتصحيف والتحريف، وفي سهولة تعلمها وترتيب معاجمها وقابليتها للمصطلحات العلمية الجديدة خاصة من الناحية الصوتية.

ومن أبرز ما سيسجله تاريخ اللغة العربية كذلك أن الشدياق، بالرغم مما وجده

---

(1) سر الليال: 3.
(2) الجاسوس: 37.
(3) الجاسوس: 37.
(4) ن.م 3-4.
(5) ن.م: 5.

في هذه اللغة من مشكلات، قد عشقها عشقاً جعله ينافح عنها طوال حياته كل خصم ومنتقص لها. فقد تصدى للمستشرقين في كشف المخبأ، وفي ذيل الساق على الساق ناعياً عليهم أخطاءهم في التدريس والتحقيق، منكراً عليهم التأليف في العاميات واللهجات بهدف «إفساد هذه اللغة الشريفة التي من بعض خصائصها أنها بقيت ثابتة القواعد قارة الأساليب على انقراض جميع مع عداها من اللغات القديمة»[1]. فكان بهذا الإنكار أول المعارضين للعاميات التي روّج لها المستشرقون في العصر الحديث لأسباب استعمارية وتهديمية للغة القرآن دعامة الحضارة العربية وأساسها وإن كان قد التجأ إليها أحياناً هو أيضاً لكن في مقارنات صوتية في سر الليال وذلك لاستنباط قوانين التطور الصوتي ليس إلا.

وتصدّى كذلك لنقد العرب مثل التتونجي في ترجمته للكتاب المقدس، وسليمان الحرايري في جريدته برجيس باريس، وبطرس البستاني في معجميه: المطول محيط المحيط، ومختصره قطر المحيط، والشرتوني في كتابه «السهم الصائب في تخطئة غنية الطالب» الذي نقد فيه كتاب غنية الطالب ومنية الراغب فهاجمه الشدياق في الجوائب وألب عليه أنصاره، منهم يوسف الأسير في كتابه «رد السهم للسهم» وإبراهيم الأحدب في كتابه «ردالسهم عن التصويب وإبعاده عن مرمى الصواب بالتقريب».

ومن أشهر معاركه اللغوية تلك التي أثارها على إبراهيم اليازجي، وقد كانت أشرس معاركه وأشدها احتداماً. وهي المعركة المعروفة بمعركة الفطحل والمرابض التي سبق أن رأينا أسبابها وتفاصيلها عند عرض نقد الشدياق لمعجمي بطرس البستاني.

وكانت هذه المعارك بالرغم ممّا اتصفت به من إقذاع وإسفاف ومهاترات وعنف رائدة النقد اللغوي في العصر الحديث كما كانت نعمة على الحركة الأدبية والعلمية عامة واللغوية خاصة إذ أنتجت مقالات وتآليف كثيرة في اللغويات والمعجميات[2].

---

(1) الساق: 689.

(2) يجد القارىء صورة من هذه المعارك في: صقر لبنان لمارون عبود: 180-196. والحركة اللغوية في لبنان =

وهكذا كان أثر الشدياق اللغوي في عصره قوياً جداً، سواء بتآليفه أو منشوراته أو بمعاركه فقد حمل مناظريه على الارتفاع إلى مستواه اللغوي والعلمي حتى كان بحق أستاذ عصره وهو ما اعترف به مثلاً إبراهيم اليازجي «لما أجاب من سأله عن أستاذه فقال: «أستاذي الشدياق»[1]. ذلك أن انتقادات الشدياق في أبيه وفيه قد اضطرته الى التبحّر في اللغة ليتمكن من محاجته والرد عليه وإظهار عثراته في تآليفه خاصة في سر الليال الذي خصه بسلسلة من النقود، كما أنه اضطر إلى أن يعيد النظر في كتب أبيه الذي لم يكن فيها لغوياً محققاً مثل شرح ديوان المتنبي وغيره فكان له من وراء ذلك نفع عظيم وخير جزيل[2].

ويرى بعض المحققين أن كتاب الشدياق اللفيف في كل فن طريف كان أيضاً نواة لكتاب «نجعة الرائد في المترادف والمتوارد» الذي ألفه من بعد الشيخ إبراهيم اليازجي لنشر فصاحة التعبير عما يقال في كل غرض من أغراض الحياة»[3]. ولعل هذا الحكم نجده أصدق ما يكون على كتاب «الساق على الساق» الذي بناه الشدياق كما مر بنا على أمرين «أحدهما إبراز غرائب اللغة ونوادرها فيندرج تحت جنس الغريب نوع المترادف والمتجانس»[4].

ومن أثر الشدياق كذلك «أن نقده لمحيط المحيط نبه الشيخ إبراهيم اليازجي إلى هذا المعجم فصحح عدة أخطاء وردت فيه وعلّق تصحيحها على هامشه أثناء مطالعته له فتألف من هذه الاستدراكات أو التصحيحات كتاب جمعه الدكتور سليم شمعون وجبران النحاس وسمياه «تنبيهات اليازجي على محيط البستاني» وطبعاه في الاسكندرية سنة 1833 ويقع في مئة صفحة كبيرة، وهو لا يتعدى مادة الهمزة التي بدأ بنقدها الشدياق. وإن مواضع الأخطاء فيها التي خصّها الشدياق بالذكر هي عينها التي

= في العدد الأول من القرن العشرين (بيروت. مطبعة دار الكتب 1958): 57-59. ومعارك أدبية قديمة ومعاصرة لعبد اللطيف شرارة (بيروت. الطبعة الأولى. دار العلم للملايين. 1984):120-134.

(1) عبود، رواد النهضة: 211.

(2) ن.م: 213.

(3) صوايا، أحمد فارس الشدياق: 44.

(4) الساق: 65.

أشار إليها اليازجي في تنبيهاته المذكورة»[1] . وكذلك كان موقف دوزي الذي دعا في معجمه «تكملة المعاجم العربية» إلى ضرورة الاحتياط من محيط المحيط[2]، وحسين نصار في كتابه المعجم العربي وغيرهم.

وبعد فهل نحن في حاجة إلى مزيد بيان عن مكانة الشدياق وأثره اللغوي، والحال أن ذلك مستفيض عنه أيّما استفاضة حتى كاد نعته باللغوي يحجب منه الرحالة والمقالي والقصصي والشاعر لأنه قد تناول اللغة في كل تلك الفنون التي تعاطاها والتآليف التي حبرها، ولكن ترى ما كان سيكون شأن الشدياق لغوياً لو لم يوزع جهوده على فنون أخرى اقتضتها دواع مهنية وغيرها، ورمى إلى التخصص في اللغة كما رغب ذلك من السابقين في قوله: «فينبغي لمن تصدّى للغة أن لا يشتغل بشيء آخر غيرها، فإن اللغة العربية كالحرة تأبى الضرة، وأن يجعل نصب عينيه ما دوّنه منها وما سيدوّنه»[3].

إن عدول الشدياق عن العمل بهذا المبدأ قد أوقعه في تناقضات وأخطاء تعقبها عليه اللغويون كما مر بنا في نقد ما سماه بعلم معاني الألفاظ، وفي أخطاء لغوية وتركيبية يجد الباحث منها نماذج في كتاب انطونيوس شبلي «الشدياق واليازجي». وإن كان الشدياق قد دافع عن ذلك بقوة إلا أنه بدا لنا أنه كان لا يبالي بأن يتمسك فيها بالشاذ والنادر لإثبات وجهة نظره وطريقته في الكتابة. وكذلك أحصيت له جملة من الأخطاء في بعض تحقيقاته من ذلك خطؤه الذي أشار إليه أحمد تيمور في كتابه تصحيح لسان العرب لمّا عدّ الجمهرة من مصادر لسان العرب في المقدمة التي وضعها له عند طبعه في بولاق بتاريخ 17 رجب 1300ه، كما خطأه في إثبات تاريخ وفاة مؤلفه ابن منظور سنة 771 بدل 711[4].

وقد وجدنا له خطأ آخر وهو أنه عدّ معجم التهذيب للأزهري ثاني معجم عربي

---

(1) شبلي، الشدياق واليازجي: 157.

(2) دوزي. تكملة المعاجم العربية. (بيروت. مكتبة لبنان، 1981). المقدمة: 1/1.

(3) سر الليال: 21.

(4) نصار، المعجم العربي: 572/1 وفراج، عبد الستار. مقدمة تحقيق تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت 1965):1/هـ.

بعد العين بدل جمهرة ابن دريد لأنه اعتمد على المزهر الذي ذكر خطأ سنتي 202 و 270 لولادة الأزهري ووفاته عوض 282 و 370، وسنة 311 لابن دريد عوض سنة 321 بالنسبة إلى سنة الوفاة. ومع أنه ذكر أيضاً تاريخي الأزهري صحيحين كما وجدهما في كتاب البلغة في اللغة لملك بهوپال محمد صديق حسن خان بهادر[1] لكنه لم يكلف نفسه التحقيق في ذلك والتثبت من مراجع أخرى وفضل رواية المزهر.

وبصرف النظر عن هذه الأخطاء وأمثالها وهو ما يثبت قوله «أن اللغة العربية بحر لا يدرك أقصاه ولا يبلغ منتهاه»، كما أن موضوعها لتشعّبه «يرضى فيه ممارسه من الغنيمة بالإياب إذ ما عرج أحد في مراقيه إلاّ عرج، ولا ترجّى بلوغ غايته إلاّ ترج»[2]، فإن الشدياق يعدّ بحق رائداً في المباحث اللسانية لعصره وبعد عصره، وعلماً من أعلام العربية على امتداد تاريخها الطويل حتى ذكره المعاصرون له والمتأخرون عنه بكل إكبار وتمجيد. من ذلك معاصره الذائع الصيت الملقب بأبي النهضة العربية الحديثة الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي أورد في رسالته «القول السديد في الاجتهاد والتجديد» فصلاً عنوانه: بيان من كان فريداً في فنه كان نقله عن بعضهم. ثم علق عليه بقوله لما وجد جمعه غير حاصر: «. . . ولو كان في عهده فارس الجوائب صاحب سر الليال لحكم له بأنه في إحياء مآثر العرب لهذا العصر مقدم الرجال»[3]. كما نذكر شهادة أخرى لبعض المتأخرين قال فيها إن الشدياق قد «تبحر في علوم العربية فأتقن فقه اللغة إتقاناً يضعه في كبار المستنبطين والراسمين نواميس عامة للاشتقاق والتناسل اللفظي، خبيراً بعمق واستطالة خبرة الصيرف الماهر بشخصية الصوت والحرف ورموزه. وبلغ في الصرف والنحو والبلاغيات مبلغ الأيمة العظام كالخليل وسيبويه وابن فارس والثعالبي والعسكري»[4]. . الخ ولعل هذه المكانة تزداد لنا وضوحاً لو درست آراء الشدياق اللسانية في الدلالة والمعجمية وغيرهما دراسة

---

(1) الجاسوس: 22.

(2) ن م: 5.

(3) الطهطاوي؛ القول السديد في الاجتهاد والتجديد (طبع روضة المدارس: 21. نقلاً عن سلوان الشجي في شبلي: 310 وانظر الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي: 32/5.

(4) شلق. النثر العربي: 95.

معمقة إذ بهذه الدراسة نكتشف مدى ارتباطه بالمدرسة اللغوية التقعيدية ومدى تأثره بالحركة اللسانية الأوروبية وكذلك مدى تجديده وخصوصياته في إثراء الجهد اللساني العربي خاصة إذا تمّ اكتشاف كتابيه المفقودين: الجزء الثاني من سر الليال في القلب والإبدال، ومنتهى العجب في خصائص لغة العرب .



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان

لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود

تلفون : 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1989/6/1500/139

التنضيد : سامو برس / بيروت

الطباعة:  مؤسسة جواد للطباعة والتصوير - بيروت - لبنان

Aḥmad Fāris Aš-Šidyāq
1801 - 1887
Sa vie, son œuvre et sa pensée

par
MOḤAMMAD-HĀDĪ AL-MAṬWĪ
Faculté des Lettres et des
Sciences humaines de Kaïraouan
(Tunisie)

TOME I



Aḥmad Fāris Aš-Šidyāq
1801 - 1887
Sa vie, son œuvre et sa pensée

الكتاب الثالث

الشدياق وإشكالية النهضة العربية الحديثة



الفصل الأول
الشدياق
وإشكاليات مصطلح النهضة ومفهومها

★★★

إن أول ما يجب أن يشار إليه في بداية هذا الفصل هو أن **النهضة** تعدّ من أبرز الإشكاليات التي تعرض إليها العرب في عصرهم الحديث، وهو ما حملهم لا على الدعوة إلى اعتماد وسائل النهضة فقط، وإنما على البحث فيها والتنظير لها أيضاً سواء كان ذلك انطلاقاً من الواقع الذي كانوا يعيشونه بسلبياته العديدة، أو تأثراً بما كانوا يقرؤونه لهذه الإشكالية في كتب الأوروبيين. وهكذا واجه المفكرون العرب في صلب إشكالية النهضة إشكاليتين هما: إشكالية المصطلح وإشكالية المفهوم.

فيما يخص الإشكالية الأولى نذكر أن العرب وقعوا في حيرة من جراء تعدّد المصطلحات وترادفها من مثل: **تمدّن ومدنية وحضارة وترق أو رقي وتقدم وبعث أو انبعاث وإحياء ونهضة** وتنوير تقليداً للأوروبيين في إطلاقهم عصر التنوير أو الأنوار على القرن الثامن عشر.

وكان ابن خلدون أول المستعملين لمصطلح التمدن فيما يظهر، ولعله اشتقه مما أورده في مقدمته عن الحكماء في قولهم: «الإنسان مدنيّ بالطبع». ومع أن هذه الكلمة لم ترد في المعاجم شأنها شأن كلمة المدنية الحديثة الاستعمال فإنها انتشرت عند الكتاب في القرن التاسع عشر، وخاصة الشدياق، وهو ما يدل على تأثرهم

---

(1) المقدمة: 77.

(2) زريق: في معركة الحضارة: 31.

بمقدمته التي لقيت رواجاً وشهرة واسعة لدى المفكرين العرب والمسلمين والغربيين على السواء خلال القرن الثامن عشر بعد أن مهد الأتراك لذلك باكتشافهم لابن خلدون ومقدمته[1].

ولا يعني هذا أن عصر الشدياق لم يعرف مصطلحاً آخر سوى التمدّن والمدنية. ذلك أننا وجدناه أيضاً يستعمل مصطلح التقدم الذي تردّد أيضاً في مقدمة كتاب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[2]. وهو المصطلح الذي ما يزال يلقى إلى اليوم هو والنهضة رواجاً واسعاً لدى الباحثين وعليهما كان اعتمادنا في هذه الدراسة خاصة مصطلح النهضة الذي نستعمله مرادفاً لمصطلح التمدّن عند الشدياق.

وأما فيما يتعلق بإشكالية المفهوم فإن الشدياق، وهو الذي يهمنا رأيه هنا أكثر من غيره، قد رأى من منطلق منطقي ضرورة تعريف التمدن فقال: «لا بد لنا أولاً من التواطىء على مفهوم التمدن حتى نأخذ في أسبابه أخذاً صحيحاً فإن الشروع في الشيء مرتب على معرفته»[3].

وتحقيقاً لهذه الغاية كان الشدياق لا يترك مناسبة يأتي فيها الحديث عن التمدن إلا ويعرج على تعريفه أو يذكر مظاهره مما يدل على أن قضية التمدن كانت عنده محور انشغاله وجوهر قضيته وتفكيره، بل إنه، تدعيماً لذلك، وضع مقالته (في التمدن) أول الجزء الأول من مختاراته المعروفة باسم كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، وفيها ورد هذا التعريف للتمدن عند العرب والغربيين اعتماداً على مفهومه اللغوي الاشتقاقي والاصطلاحي:

«لا يخفى أن لفظة التمدن مأخوذة من المدينة. والمدينة مشتقة من مدن بمعنى أقام على القول الأصح، وإن كان صاحب القاموس قد اضطرب فيها فجعلها مرة من دان

---

(1) شيخة، جمعة: تقديم المقدمة (ط. الدار التونسية للنشر): 19-27.

(2) انظر استعمالات كلمة التقدم ومشتقاتها في فهرس مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك نشرة المنصف الشنوفي: 316. كما يحسن أن يراجع القارىء فيما يخص معنى التقدم كتاب فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث: 14-16.

(3) كنز: 108/1.

ومرة من مدن، وكيف كان فإن مرادف التمدن في اللغات الإفرنجية من معنى المدينة وهو عندهم في الأظهر عبارة عن استجماع كل ما يلزم لأهل المدينة من اللوازم البدنية والعقلية. فقولهم مثلاً هذا رجل متمدن ينزل منزلة قولنا متأدّب كيّس خبير وما أشبه ذلك، ومع بلوغ هذه اللفظة عندهم إلى أقصى مدى الشهرة وجريها على الألسنة والأقلام لم يزل عليها ظلام الالتباس والإبهام، فإن كل صاحب صنعة يظن أن وجود صنعته بخصوصها هو المراد من التمدن. فإذا كان أحد المصوّرين مثلاً يذهب إلى بلاد ولا يجد فيها من أهل حرفته يحكم بأن تلك البلاد غير متمدنة، وكذا المغني والرقاص ونحوهما. وضد التمدن عندهم هو الحالة الهمجية وهي الخالية عن الترتيب والنظام»[1].

ويعرف التمدن في موطن آخر بتفصيل وشمول أكثر حتى ليضمنه كل مظاهر النشاط البشري عقلاً ويداً، والسلوك الإنساني والاجتماعي فيقول:

«ثم إن التمدن هو من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني. فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف والفنون، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكد في أسباب المعيشة والتجارة، وتارة على التأدب والتظرف والتكيس والبشاشة وحسن استقبال الناس، وتارة على الضبط والتدقيق في المعاملة وإعطاء الأجرة»[2]. وحتى يستكمل التعريف كل أبعاده الفكرية يذكر لنا الشدياق الغاية من التمدن وهي كما جاءت في قوله: «إن التمدن يزيد في عز البلاد وخيرها وغبطتها»[3] أو في قوله: «الأصل في التمدن أن يكون زائداً في راحة الإنسان وغبطته ومعارفه وأدبه وتحسين أخلاقه»[4].

ويتضح لنا من هذا التعريف أنه ذو مرجعية أوروبية. فبه عرف الأوروبيون الحضارة كما نجدها في معاجمهم. ثم إن هذا المصطلح كان يطلق عندهم على القرن التاسع عشر[5] بعد أن كان الغرب قد تجاوز عصر النهضة الذي أُطلق على

(1) كنز: 3/1.
(2) كنز: 107/1.
(3) ن.م: 54/1.
(4) ن.م: 105/1.
(5) للتوسع في معنى التمدن والحضارة انظر الفصل الثاني من كتاب قسطنطين زريق: في معركة الحضارة. =

القرون الأربعة من الثالث عشر إلى السادس عشر، وعصر التنوير الذي أُطلق على القرنين السابع عشر والثامن عشر.

والظاهر أن الشدياق ـ ومعه سائر الرواد العرب ـ لم يشغلهم التمييز بين العصور التي مرّ بها الغرب الأوروبي، أو لم يتفطنوا إلى ما بينهما من فروقات، كما شغلهم القرن التاسع عشر بمصطلحاته وإنجازاته، لهذا كانوا إذا تحدثوا عن التمدن الأوروبي إنما يقصرونه على الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر دون عصري النهضة والتنوير بالرغم من اطلاعهم على صانعي ذينك العصرين، أو أنهم يعنون به المراحل الثلاث كما هو حال الواقع العربي الذي لم يمر بنظائر لها حتى إنه «يمكننا أن نؤكد أن عصر التنوير العربي لم يسبقه عصر نهضة عربي. وإنما هو عصر تنوير وعصر نهضة في نفس الوقت، فقد تزاوجت وتزاملت معاً فكرة بعث وإحياء الأدب العربي القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوروبية الحديثة»[1].

والحديث عن النهضة أو التمدن كما يقول الشدياق موجب عنده للبحث في خصائصها ودوافعها.

فيما يتعلق بالخصائص يذكر الشدياق قياساً على التجربة الأوروبية أن النهضة تدرّجية. وهذا ما يعطي كل الشعوب في كل زمان ومكان الأهلية لمعانقة التقدم وخوض التجربة الحضارية إذا توفرت لها العوامل الموجبة لذلك خاصة في هذا العصر الذي انتشر فيه التمدن وعمّت وسائله وأسبابه أقطار المعمورة. ويوضح الشدياق ذلك في قوله: «إن تمدن الممالك الإفرنجية لم يستتب بها مرة واحدة وإنما حصل بها على التدريج، وبهذا الاعتبار نؤمل أنه يكمل عندنا مع بذل الجهد وإخلاص السعي بعد سنين قليلة لأن الأخذ في التمدن الآن أسهل مما كان في الأزمنة السابقة»[2].

= بيروت. دار العلم للملايين. الطبعة الأولى: 1964.

(1) أبو زيد، فاروق: عصر التنوير العربي: 14.

(2) كنز: 121/1.

ومن خصائص النهضة كذلك أنها نسبية إذ «لا يمكن لدولة من الدول أن تصل إلى حدّ الكمال وليس كمالها إلا أمراً نسبياً»[1]. وينتج عن هذا أن كل الشعوب هي متصفة بدرجة ما من التمدن، وبالتالي فإنها، بناءً على خاصية التدرج، قابلة للمزيد من الرقي.

ولا شك في أننا نستنتج من هاتين الخاصيتين أن الشدياق متفائل بالنسبة إلى مستقبل العرب والمسلمين، مؤمن بقدرتهم على إدراك تلك المنزلة السامقة من النهضة التي ترنو إليها كل الأمم والشعوب.

وأما فيما يتعلق بالدوافع فنذكر أن الشدياق ينتصر لدافع البيئة منها فيقول: «إن أهل البلاد الحارة يكونون أذكى ذهناً وأسرع فهماً من أهل البلاد الباردة إلا أنهم لا يكون لهم جَلَد على الأعمال الشاقة لغلبة الترهل عليهم، ولا عظم همة لمباشرة المساعي الخطيرة. ولا يمكن أن يلحقوا أهل البلاد الباردة في العزّ والغنى إلا أن يكون لبعض البلاد مزية خاصة بوجود المعادن وغيرها كبلاد الهند مثلاً. أما سكان البلاد الباردة فيتحملون مشاق الأعمال ويستطيعون إدمان السعي ويعمرون أكثر. ولهذا كان جلّ الفاتحين والغازين من الشمال»[2].

ولكن الشدياق لا يلبث أن يتخلى عن هذا الحكم الذي ردّده من قبل اليونانيون والغربيون خاصة منهم منتسكيو في روح القوانين، ومن العرب ابن خلدون في المقدمة[3]، عندما يتعلق الأمر بالعرب والحضارة العربية فيقول بعد قوله السابق: «وكأن جزيرة العرب مستثناة من هذا الحكم»[4]. وهو ما يدل على أن رأيه السابق لم يكن نتيجة استقصاء شامل، ولم يصل إلى أن يكون قانوناً عاماً.

ولا شك في أن هذا الاستثناء من الشدياق كان في محله لأن البحث العلمي

---

(1) كنز: 103/1.
(2) كشف: 91.

(3) مؤنس. الحضارة: 31 وما بعدها. ومنتسكيو، القسم الثالث من روح القوانين (بالفرنسية)، وابن خلدون، المقدمة. الفصلان: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر، وأثر الهواء في أخلاق البشر.

(4) كشف: 91.

انصرف اليوم عن هذا القول المجانف للصواب. ومن أبرز من دفع ذلك هو المؤرخ الانكليزي أرنولد توينبي الذي رأى في الجزء الأول من كتابه دراسة في التاريخ «أن البيئة وحدها لا يمكن أن تكون السبب الرئيسي لتلك الحركات الحضارية التي أيقظت الإنسانية من سباتها الراكد ورفعتها إلى مستوى المجتمعات البدائية ثم مضت في مناصرة الحضارة قدماً خلال آلاف السنوات الستة الماضية»[1].

وإذا استنطقنا رأي الشدياق في الدافع الثاني للحضارة وهو **الجنس** الذي قالت به عبر التاريخ شعوب كثيرة مثل اليونانيين والرومان والصينيين والهنود وأخيراً الغربيين الذين زعموا أن الحضارة هي من صنع الجنس الآري، أو الهندي الآري أولاً، ثم في فصيلة منه وهي الآري الجرماني التي أفضت إلى ظهور نزعة التفوق الجرماني فجنت على البشرية بشخص هتلر كما جنت عليها بغيره فيما شهدته من أهوال وحروب، ألفيناه يتردّد في أن تكون الحضارة حكراً على جنس دون آخر فبعد أن يثبت تساوي البشر في المواهب الطبيعية يتراجع عن ذلك أيضاً إذا تعلق الأمر بالعرب فيقول: «كل من عاشر الإفرنج ودرى أحوالهم درى أنه ليس من فرق بيننا وبينهم لا في العقل ولا في الفهم ولا في الذكاء ولا في الحجى ولا في الفطنة ولا في الإدراك ولا في القريحة ولا في الحفظ ولا في الذهن ولا في القوة المفيدة ولا في القوة المستفيدة ولا في شيء آخر من الخواص الطبيعية بل فضلنا عليهم في هذه الصفات ظاهر ظهور الشمس فإن الإفرنج مهما بلغوا الآن في المعارف والفنون فهم في العقل والفهم دوننا. أما في الذوق فإنهم دوننا بمراحل شاسعة. ومن أعظم الشواهد الدالة على فضلنا عليهم هو أن كثيراً من العميان قد نبغوا في الفنون والعلوم، وألفوا تآليف يعجز عنها بصراؤهم. . . . وما علمنا أن أحداً من عميان الإفرنج بلغ من العلم ما بلغ أولئك»[2].

وهكذا يكون الشدياق قد حمله الهوى والتعصب لجنسه هو أيضاً على مجافاة الحقيقة لأن المقياس الذي اعتمد عليه وهو نبوغ العميان عند العرب مقياس لا يستقيم

---

(1) مؤنس: 40.

(2) كنز: 1/147-148 عن الجوائب عدد 28/386 افريل 1869.

أمام علم ولا يثبت لنقد. وقد يكون الدافع إلى قوله ليس فقط الوقوف أمام ازدراء الغربيين للحضارة العربية الإسلامية، وإنما لإثبات دورها في الحضارة الغربية نفسها أيضاً. هذا الدور الذي يحاول الكثيرون من مفكريها طمسه لهوى صليبي في نفوسهم، بالرغم من «أن ظهور التمدن والفنون في أوروبا إنما كان في إسبانيا حين كان المسلمون مستولين على الأندلس»[1]. وليثبت هذا نقل فقرات عمّن تجرد من الحقد ومن نظرية الجنس في الحضارة مثل فولتير، وكتاب أبجدية الأوقات، ومعجم الجغرافية، والمخترعات العجيبة..... إلخ[2].

ومهما كان الأمر فإن نظرية الأجناس في الحضارات قد ضعف القول بها في العقود الأخيرة، وأشهر من حمل لواء تفنيدها أيضاً هو أرنولد توينبي، فقد ظهر له بعد إحصاء دقيق للأجناس ولمدى إسهاماتها في الحضارات أن «القول بأن الجنس الأبيض ينفرد وحده بصنع الحضارات أو معظمها إنما هو وهم وادّعاء لا يقوم على أساس، وأن نظرية تمييز جنس على جنس إنما هي تشويه وتزييف لحقيقة بناء التاريخ. وعند الحساب الدقيق نجد أن الجنس الأبيض لم يسهم بأكثر مما أسهم به غيره»[3].

ثم يبحث الشدياق في **الحواجز والموانع** التي تقف أمام التمدن وتعوق مسيرته لأن الوقوف عليها يساعد الإنسان على اكتشاف ما ينشطه ويدفعه إلى التقدم. فمن هذه العوائق يذكر العادات والتقاليد المتحجّرة التي تعيش والتمدن في جدلية دائمة، هي جدلية الجمود والرقي، والتخلف والنهضة فيقول: «ثم إن العادة والتمدن كثيراً ما يتجاولان في ميدان الزمن فيغلب أحدهما الآخر»[4].

على أن هذه العادات لا ينظر إليها الشدياق على أنها عائق «بمنزلة حجر عثار في طريق التمدن»[5] تصعب مغالبته بالرغم مما أورده في كشف المخبأ من «أن العادة كما يقال خامس طبيعة»[6]، «لا سيّما إذا أسندت إلى رواية دينية»[7]، بل هو شديد التفاؤل

(1) كشف: 217.
(2) كشف: 217-218.
(3) مؤنس: 47.
(4) كنز: 118/1.
(5) ن.م: 120/1.
(6) كشف: 183.
(7) كنز: 147/1.

بالانتصار عليها إذ «لا يستحيل علينا إصلاحها أو إزالتها»[1] كما يقول.

ولكن التغلب على هذه العوائق النهضية يتطلب منا نحن العرب والمسلمين شروطاً لتجاوزها وتلافيها نذكر منها على الأخص **العمل** أو الإنتاج كما نقول اليوم وهو ما حدده لنا في قوله: «فمتى عرف الناس هذا الأصل أعني الانتفاع بالساعة الحاضرة تقدموا حينئذٍ في السبيل الموصلة إلى العز والسعادة. فهذا عندي هو التمدن»[2]. وسنرى دور هذا الشرط بتفصيل أكثر عند البحث في المظاهر الاقتصادية للنهضة عن العمل والعمال.

ومن هذه الشروط وجوب **مساعدتنا للدولة** إذ تقتضي النهضة منا «أن نكون مساعدين للدولة على إتمام مقاصدها كما أن رعايا أوروبا تساعد دولها فتلك أعظم وسيلة لإتمام التمدن»[3]. وقد أكد الشدياق على هذا المبدأ كثيراً. من ذلك ما قاله بمناسبة جمع المصريين التبرعات لإنشاء مدارس أهلية وهو: «ومعلوم أنه متى اجتمعت عناية الحكومة مع همة الرعية تحققت الأمنية في إحكام المدنية. وهذا الذي حثثنا عليه غير مرّة وأوردنا عليه براهين مكررة... فإن اجتهاد الدولة وحدها مهما تكن قوية وغنية لا يكفي في تمدين بلادها وتمصيرها لأن الدولة بمنزلة صاحب البيت، والرعية بمنزلة أولاده وسكنه. فإذا كان صاحب البيت يبني من جهة وأولاده يهدمون من جهة أخرى فلن تستقيم أحوال البيت...». ثم يختم مقاله مخاطباً العرب والمسلمين بأخد العبرة من الشعوب الأوروبية والسير على منوالها في مساعدة دولها للوصول إلى درجة النهضة والتقدم فيقول: «إن كثيراً من الممالك ترى أهلها قد تواطؤوا على اتخاذ الوسائل التي تفيدهم العز والغنى من دون انتظار دولهم فكانوا هم الدولة كما هو الواقع الآن في أمريكا وانكلترا فكونوا أنتم مثلهم»[4].

وكان الشدياق وهو يبحث موضوع النهضة ويدعو إليها بكل عقله وجوارحه يخشى

---

(1) كنز: 120/1.

(2) كنز: 192/1.

(3) ن. م.

(4) الجوائب 320، 31 ديسمبر 1867، وانظر الجوائب عدد 208 حيث شبه الدولة والشعب بالرأس والبدن، والجوائب 322 حيث شبههما باليد اليمنى واليسرى.

عليها مما تحمله في كينونتها من **بذور الشر وعوامل الفناء** لها ولأصحابها. إذ كان هذا من طبيعتها وخصائصها التي دل عليها الاستقراء التاريخي وكذلك الواقع المعيشي. ذلك «أنا نرى في وجه هذا القرن الذي تزيّن بكثير من العلوم والاختراعات ما يشف عن **الحالة الخلقية أعني الهمجية** في تلك البلاد المتمدنة. ولا سيما ما يحدث فيها من القتل والاغتيال والسلب والاختطاف والفتن والتغاوي»[1].

ولكنه، وهو يسجل هذا الجانب الأقتم لدى الدول الناهضة، لا يجد مثيلاً له لدى ما يسمى بالدول المتأخرة مثل الآستانة وغيرها من بلاد العرب والمسلمين، فلا يملك إلا أن يقول مبهوتاً محتاراً أمام هذه المفارقة: «وأعجب من ذلك خلوّ هذه البلاد بحمده تعالى عن مثل هذه المعايب والمنكرات مع كونها مخلاة عن مورد التمدن في زعمهم»[2].

وكان لهذا الخلل البادي في النهضة الأوروبية أثر في أن ينظر إليها الشدياق نظرة الحذر المتحرز، بل أخذ يدعو إلى وجوب فحص مظاهرها وتمحيصها قبل الاقتباس منها حرصاً منه على سلامة النهضة العربية المنشودة. وهكذا رأيناه يحذر العربي المنبهر بالحضارة الأوروبية قائلاً: «ولكن احذر من أن تخلط في نقلك عن العجم الطيب بالخبيث، والصحيح بالمعتل. فإن المدن الغناء تكثر فيها الرذائل كما تكثر الفضائل»[3]. كما نقد بتأثير من هذا المبدإ ابن بطوطة الذي لم يميز في نقله عن الشعوب الأخرى بين العوامل النهضية وغيرها حتى إنه «روى لنا كثيراً عن شعوذة الهند وصعود سحرتها إلى الجو، وعن أمور خسيسة رآها في الصين، ولم يرو لنا أن أهل الصين كانوا يعرفون صنعة طبع الكتب وعمل البارود وغيره. فلو أن الدولة العباسية عرفت مثلاً أن أهل الصين كانوا يحسنون الطبع لحرصت على نقل هذه الصنعة إلى ممالكها»[4].

وكل على الشدياق تبعاً لذلك أن يضع للاقتباس مقاييس. منها: **المنفعة** للمقتبِس، **وخلوّ** بلاده من **الشيء** المقتبَس. وقد زاد ذلك بياناً في قوله: «والحاصل

---

(1) كنز: 1/3-4.

(2) ن. م. 4.

(3) الساق: 522.

(4) كنز: 103.

أن من مقتضيات التمدن أن المتمدنين في مدينة أو مملكة لا يـأخذون من الممـالك الأجنبية إلا ما كان تحصيله من بلادهم متعذراً وهذا شأن الافرنج الآن»[1].

وواضح أن هذا الاختيار الصعب قد واجهه كل مفكري النهضة العربية الحديثة منذ فجرها إلى اليوم. فنحن، وليس الرواد فقط، ما زلنا نعاني بحيرة شديدة جواب ذلك السؤال التقليدي الخطير ماذا نأخذ من الغرب وماذا نترك؟ مع العلم بأن ما نأخذه وما نتركه لا يتحكم فيه الإنسان دائماً، مسؤولاً كان أو غير مسؤول، بقدر ما تتحكم فيه معـه عوامـل اجتماعيـة وتغيرات حضـارية أخـرى تخفى عن عيانـه وتنـدّ عن إرادتـه واختياره.

ولا مندوحة للباحث عن أن يرى في جمع الشدياق بين **النهضة والأخلاق** طبيعته الشرقية ونشأته وثقافته المسيحية ثم الإسلامية حتى إنه كاد يجد في مكـارم الأخلاق البديل «عما عندهم من التمدن والبراعة والتفنن» الذي كان بسببه أبداً «منغص العيش مكـدره، كمن فقد وطـره، ولزمتـه معسرة» فـلا يروق لـه «نضار ولا نضـرة ولا نعمة ولا مسـرّة ولا طرب ولا لهـو، ولا حسن ولا زهو»[2] وهـو ما عبـر عنه في قـوله: «ثم تعرض لي عوارض من السلوان بأن أهل بلادنا قد اختصوا بأخلاق حسان وكرم يغطي العيوب، ويستر ما شان. ولا سيما الغيرة على الحـرم وصون العـرض عما من هـذا الصوب يذمّ»[3]، ولكنه سرعان ما يعود «إلى التفكر في المصالح المـدنية والأسبـاب المعاشية وانتشار المعارف العمـومية وإلى إتقـان الصنائـع وتعميم الفوائـد والمنافـع فيجفـل ذلك السلوان» ويعـود كما قـال إلى الأشجان، وكـأنه كـان يـودّ الجمـع بين الاثنين: الأخلاق والنهضة فالتفريط في أحدهما مخلّ بالآخر منهما، وموجب للنقص بدل الكمال.

إن هـذا الجانب الأخـلاقي في النهضة جعـل الشديـاق يعتبر الغـرب في القرن التاسع عشر إذا ما غضضنا الطرف عن تقدّمه في المجالين العلمي والتقني بعيداً عن

---

(1) كنز: 107/1.

(2) الواسطة: 4.

(3) ن. م.

الرقي بمفهومه الفلسفي العام، وذلك لأننا «إذا اعتبرنا إتقان الصنائع دليلاً على جودة العقل وحدة الذهن وصفو القريحة وسلامة الذوق واستقامة الطبع كان لا بد لنا من أن نحكم بأن الإفرنج هم أجود الناس عقلاً وأحدّهم ذهناً وأصفاهم قريحة وأسلمهم ذوقاً وطبعاً، لأنا نراهم قد أتقنوا جميع الصنائع. . . وإذا اعتبرنا العادات والكلام والأخلاق دليلاً على تلك المزايا التي تقدم ذكرها كان لنا أن نقول إن الإفرنج لم تزل تغلب عليهم حالة التوحش والهمجية كالزمن الذي كانوا يلبسون فيه جلود الحيوانات ويجولون في مناكب الأرض بلا صنعة ولا عمل»[1].

وبناءً على ذلك يثبت الشدياق أن العرب والمسلمين هم المتقدمون حقاً لا المتأخرون كما يزعم الغربيون. وحجته «فإما أن يقال إن التمدّن صار سبباً لهذه الشرور والتعدّي أو أن هذه الشرور مغايرة للتمدن. فمن القول الأول الذي يطلقونه علينا أعني عدم التمدن ينتج أنا خالون عن الشرور. ومن القول الثاني ينتج أنا متصفون بالتمدن»[2].

إن هذه الأحكام التي لاحظها الشدياق ستتحول إلى صيحات فزع في الغرب نفسه تنذر بالخطر المحدق بالحضارة الغربية واليأس من بقائها بعدما كانت مبعث غرور وكبرياء، وقد كان «هذا التحول البطيء في تفكير الغرب بدأ من منتصف القرن الماضي (التاسع عشر) عندما شعر المفكرون الغربيون أن التفاؤل المطلق ليس له في الحقيقة أساس، وأن العلم وحده لن يحل مشاكل البشر، لأن العلم قد يحل بعض المشاكل المادية. أما المشاكل الأخلاقية والنفسية فإنها في الحقيقة تتزايد باطراد يوازي تقدم العلم، وما ويلات الحروب الحديثة وضراوتها إلا نتيجة للتقدم العلمي»[3]. وكان أبرز من ردّد هذه الصيحات من الفزع والتشاؤم التي زعزعت إيمان الناس بالنهضة والتقدم ودوامهما في الغرب هو الفيلسوف الألماني أوزفالد اشبنڤلر (1880-1936) في كتابه المشهور (انحدار الغرب) الذي ذهب فيه إلى أن كل حضارة

---

(1) كنز: 1/247-249.

(2) كنز: 1/4.

(3) مؤنس. الحضارة: 343.

لا بد أن تجتاز مرحلة الشباب فالنضج فالشيخوخة المؤدية إلى التدهور والفنـاء، وأن الحضارة الغربية قد مرت بهذا المسار نفسه وطفقت بعد في اجتياز المـرحلة الأخيرة منه.

وهكذا يتفق الفيلسوف الألماني مع مـا كان رآه من قبـل الشديـاق الذي مـا كان تصويره للفساد في لندرة وباريس إلا دليلاً على هذه النظرة، وإشارة ساطعـة إلى أن ما يقال عن تقدم حضارة الغرب ما هو إلا تقدم مادي يقابله فساد أخلاقي واجتماعي، وبالتالي فإن هذه الحضارة محكوم عليها عاجلاً أو آجلاً بالانهيار مـا دام لا يصاحبهـا رقي أخلاقي وتقدم نفسي. على أن هذا العيب في الحضارة الغربية كما لاحظنا لم يجعل الشدياق ينصرف عنها تماماً، بل إن الأخذ عنها كان ضرورة ملحة شرط أن يميز العرب بين خيرها وشرها. وكل ذلك حتى «تصير بلادنا مضاهية لبلاد أوروبا بل أفضل إذ هي في الفطرة أعظم وأجل وأبهى وأمثل»[1]. وهذا أغلى ما كان يطمح إليه الشدياق حتى أنه قال في ذلك: «فإن تبهية الأمصار الإسلامية أشهى إلي والله من كل أمنية»[2].

ونخلص في النهاية إلى أن الشدياق في بحثه عن مفهومية النهضة إنما كان يعبر عن وعي العرب والمسلمين بدقة المرحلة التي يجتـازونها وطمـوحهم إلى الأفضل، وعن إيمانه بقدرتهم على إبداع حضارة جديدة تعوض الإنسانية ما فاتهـا، بسبب طغيان المادية الغربية، من روحانية وأخلاقية لا قوام لأيّة حضارة بدونها، وعن تفاؤله بوشيك دركهم النهضة الحقيقية إذا أحسنوا إبداع رؤيـا جديـدة في تصور الإنسـان والعالم والتاريخ. وقد ساق الشدياق لهذه الرؤيا مشروعاً انبنى على مظاهر وخصائص اعتبرها الحلّ الأمثل لإشكالية النهضة العربية الحديثة. فما هي مظاهر هذه الرؤيا، وما هي خصائصها وقنواتها؟

---

(1) كنز: 121/1.

(2) الواسطة: 4.

الفصل الثاني
المظاهر السياسية

* *

I ـ حقوق الإنسان:

من المعروف أن الدعوة إلى حقوق الإنسان ظهرت مع ظهور النزعة الفردية في القرن التاسع عشر. ومع أنها كانت عرفاً وتقليداً من قبل في صورة حقوق طبيعية أو في صورة تعاليم دينية وردت في الكتب المقدسة أو أثرت عن أنبيائها وأتباعهم، إلا أنها لم تصبح نصوصاً ووثائق يطالب بها الفرد الدولة على أنها حقوق إلا في القرن التاسع عشر مع إعلان وثيقة حقوق الإنسان التي أقرتها الثورة الفرنسية اعتماداً على كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر وخاصة جان جاك روسو (1712-1778).

وكان الشدياق من المؤمنين بهذه الحقوق ودورها في النهضة مما يثبت أنه يعدّها جزءاً من تفكيره في النهضة. ويتجلى ذلك في قوله: «إن من مقتضيات الحقوق الإنسانية أن الدولة لا تتعرض للإنسان في أمور بيته من نحو زواجه وتربية أولاده وأكله وشربه ولباسه، فإن هذه الأمور خاصة به لا يسوغ لأحد أن يعارضه فيها. وإنما يعارض في معاملاته العمومية. وذلك كأن يكون مولعاً بحب الشراب فيشرب في الحانات ويعربد على الناس في الطرق، أو يكون مشهوراً بالغبن والإفساد وأذى جيرانه ومعارفه، إلا أن تلك الحقوق الخاصة متى آلت إلى الفساد والشر واشتهر علم ذلك عند الجيران صارت بمنزلة الحقوق العمومية فيكون للدولة والحالة هذه أن تتعرض له فيها»[1].

---

(1) الجوائب 369، 8 ديسمبر 1868.

ونحن لن نتحدث هنا عن مختلف حقوق الإنسان لأن ذلك يخرج بنا عن موضوعنا وإنما سنقتصر على عدد من الحقوق السياسية مما يعدّ من سبل النهضة والتقدم.

1 ـ العدل:

يعتبر العدل من أكثر حقوق الإنسان تردداً في آثار الشدياق مما يدلّ على الأهمية التي يوليها له نظراً إلى دوره الفاعل في الحياة البشرية وفي ذلك قال: «ومعلوم أن العدل هو قوام كل شيء حتى قال بعض الحكماء إن اللصوص إذا حادت عن العدل بالنسبة إلى معاملة أحدهم مع الآخر لم يتهيأ لهم أن يسرقوا شيئاً»[1]. ولهذا السبب جعل العدل عنصراً من عناصر مذهبه «المبني على الحرية والإنصاف»[2]، كما اعتبره هدفاً رئيساً من سياسة جوائبه وهي: «أن تكون جميع الدول عادلة مقتصدة بقطع النظر عن كونها جمهورية أو ملكية»[3]. فنظام الحكم إذا ما توفر فيه العدل لا يهمّ شكله لأنه الغاية الرئيسة التي تطلبها الشعوب من دولها وحكامها.

والعدل مرتبط عنده بوجود القوانين وفي ذلك تأكيد على أنها هي أساس العدل وحاميته من انتهاكات الولاة والحاكمين. ولهذا قال: «إن العدل لا يوجد إذا كانت المصالح الإدارية والنظامية غير مقيدة بقوانين معلومة»[4]. وكان قبل ذلك قد ردّ بمثل هذه الحجة على ثوار تونس في سنة 1864 الذين طالبوا فيما زعم عنهم بإبطال المجالس الشرعية للفصل في النوازل فقال: «وأما اشتراطهم إبطال المجالس في هذا العصر فهو من باب اختيار الجور والرق على العدل والحرية. وما رأينا مملكة ولا سمعنا بذكرها في قديم الزمان استقامت بدون عدل شريعة محترمة أو سياسة منتظمة. وكلما طرق الاختلال إلى هذين الأمرين أسرع الخراب إلى المملكة، وهذه الأمة الإسلامية ما تنازلت عن قوتها وسطوتها إلا بعد أن انخرمت قوانين شريعتها كما أشير إلى ذلك في التنظيمات الخيرية»[5].

---

(1) كنز: 62/1.
(2) الجوائب 201، 29 أوت 1865.
(3) الجوائب 418 والصلح: 131.
(4) الجوائب 849، 28 مارس 1877.
(5) الجوائب 152، 6 سبتمبر 1864.

وكما تقيم القوانين العدل فإنها تحافظ أيضاً على استمراريته ودوامه، فلا يخشى عليه عندئذٍ من تنكر حاكم أو من انتفاض آخر عليه عند عجز الحاكم العادل عن المباشرة أو موته ذلك «أن العدل لا يزول بزوال هذا أو ذاك من الرجال بل يكون هو المربي لمن يتقلد المصالح العمومية حتى إذا ماتوا سهل تقليد من يخلفهم»[1]. فعلى هذا المبدإ استند الشدياق في نصيحته للباي محمد الصادق في وجوب اعتماد القوانين لما سمع بالهرج الذي حدث بتونس إثر مرض وزيره الأول خير الدين باشا نصير التنظيمات ورمز العدل والنهضة بتونس.

وقد اهتم الشدياق في دعواته الملحة لتأسيس العدل وتركيزه في بلاده بوصف مآثره الحسنة في أوروبا من خلال مظاهر عديدة نذكر منها هذا المثال الذي ينص على قيام الانكليز بواجباتهم في نطاق اختصاصاتهم فيقول: «إن ناظر الأمور الخارجية عندهم مثلاً ليس له حق في أن يدمق على ناظر الأمور الداخلية في شيء. وناظر مجلس المشورة ليس له جدارة بأن يحكم على أحد الباعة بشيء من محراب صرحه، وقس على ذلك»[2]. بينما يختلف الحال في المشرق عن هذه الصورة الملتزمة بالحدود القانونية فيقول: «فيا ليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بَشَراً كهؤلاء البشر؟ ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا؟ أنخال أن معنى التمدن هو أن يكون الناس في مدينة وفيها ذئاب وسباع، كلّا ثم كلا. جير إن اجتماع الذئب والخروف في مرعى واحد ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بأن المسيح قد جاء...»[3]. ودرءاً لما يترتب على هذا التداخل في الوظائف وارتكاب المظالم الموجبْين لاستشراء الرشوة والمحسوبية وضياع الحقوق جملة يرى الشدياق أنه «يجب على الدولة والحالة هذه أنها إذا ولت أحداً وظيفة أن تحضر المصحف الشريف والدستور معاً وتحلّف المتولي على الأول بأن يحافظ على أحكام الثاني»[4].

ويتضح لنا من كل ما سبق أن تركيز الشدياق القول في العدل يعود إلى أنه مطلب

---

(1) الجوائب، 849.

(2) كشف: 151، ودمق دموقاً: دخل بغتة بغير إذن.

(3) كشف: 151.

(4) الجوائب: 850، 4 أفريل 1877.

طبيعي للإنسان، وللواقع الذي كان يعيشه العرب في القرن التاسع عشر، ولإيمانه بدوره في النهضة العربية الجديدة قياساً على ما قاله ابن خلدون «العدل أساس العمران» و «الظلم مؤذن بخراب العمران».

2 ـ الحريــــة:

يقول الشدياق في تحديد معنى الحرية بعد أن استعرض المعنى اللغوي والاشتقاقي لمادة (حرّ) في القاموس ومختار الصحاح: «أما حدّ الحرية فقد أشرنا إليه في بعض الجوائب السابقة من أنه على رأي الأكثرين الاتصاف بالقدرة على العمل. وعليه فنقول إنه ليس لأحد من الناس حرية تامة لأنه إذا قدر على بعض العمل عجز عن البعض الآخر. ولو كان لواحد حرية على عمل كلّ ما أراد لكان ذلك إجحافاً بحرية غيره ممن لا يريد ما أراد. فإن تزاحم القدرة مؤدّ إلى تشاجب الإرادة وطروّ الضرر. وكذا لو قيل إنها القدرة على عدم العمل أو على العمل وعدمه لأني إذا قدرت على إنشاء الجوائب أو على أن أعيش من دون إنشائها، وقدر الناس على أن يقرؤوها أو على أن يعيشوا من دون قراءتها، أفضى ذلك إلى تعطيلها. فالأولى عندي أن يقال إن الحرية هي أن يتمتع الإنسان بكل ما فيه نفع له دون إيجاب ضرره على غيره. إلا أنه لما لم يكن لكل واحد من أفراد الناس أن يميز نفعه من ضرر غيره احتاجت المصلحة إلى تقرير أحكام شرعية وقواعد سياسية لتوقف كلاّ على حدة»[1].

إن هذا الحدّ يشتمل في الواقع على حدّين: حدّ فلسفي يرتبط بالقدرة والإرادة على النحو الذي أفاضت فيه الفلسفة الإسلامية وخاصة المعتزلة وقد أبى الشدياق الخوض فيه لنبوّه عن البعد النهضي والمجال الصحفي. وحدّ اجتماعي قانوني سياسي يرتبط بالمنفعة والمضرة وهما المقصودان بالتحديد لما يترتب عليهما من سنّ قوانين وأحكام تحدّد العلاقات بين الأفراد والجماعات. وهذه الحرية هي التي سماها خير الدين بعد ذلك في أقوم المسالك بالحرية الشخصية، والطهطاوي في المرشد الأمين

---

(1) الجوائب 50، 23 ماي 1862. ويشير الشدياق بقوله في بعض الجوائب السابقة إلى ما قاله عن الحرية في إنكلترا في الصفحة الثالثة من العدد الثاني (7 حزيران 1861) وهو: «أن بلاد الانكليز في الحرية أشهر من قفانبك، وأصولها مسبوكة عليها أي سبك، وحد الحرية عند فلاسفتهم القدرة على العمل... إلخ.

بالحرية المدنية تمييزاً لها عن الحرية السياسية[1].

وإذا تأملنا في تعريف الشدياق هذا وجدناه يتفق مع تعريف منتسكيو للحرية بأنها «الحق في إتيان كل ما تسمح به القوانين[2]، ومع ما أعلنته وثيقة إعلان حقوق الإنسان بقولها في البند الرابع: «ـ قوام الحرية أن يستطاع عمل كل ما لا يضر بالغير»، وفي الخامس: «لا يحق للقانون أن يمنع غير الأعمال المضرة بالهيأة العامة»[3].

وقد وضح الشدياق مفهومه السابق بأمثلة جاء في بعضها قوله: «ثم أيّ إنصاف أن يرخص للباعة في أن يخلطوا الموائع وأن يضعوا السمك واللحم الذي نشّم في الخموم في الثلج حتى يتطرّى، وفي أن يبيعوا الفج من الأثمار، وأن يجعلوا سعر الشيء الواحد متفاوتاً على قدر تفاوت الساعات، وأن تطوف السكارى في الأسواق ضاجين زائطين بالغناء واللغط ثم يقال إن ذلك حرية. لعمري إن فلق المحتسب في بلادنا خير من هذه الحرية، لأن الحرية إنما تكون حميدة مفيدة ما إذا روعي فيها مصلحة عمومية على أخرى خصوصية لا بالعكس. فتبا لحرية تفضي إلى تسويد اللئيم على الكريم»[4].

ومن هذا المثال ندرك أن الحرية لا تعني تجاوز حدود المصالح العامة لتستحيل إلى فوضى. وهو معنى صحيح لكن على أساس أن لا تكون فضيلة لطبقة ونقيصة لأخرى، لأنها حقّ للجميع بدون تمييز.

وبالرغم من كل هذه المحاولات التعريفية لا يملك الشدياق في النهاية إلا أن يعلن عجزه عن إدراك مفهوم الحرية، وهو عجز يقول به الفلاسفة أنفسهم منذ القديم إلى يومنا هذا، ومع ذلك نراه يلحّ على دور الحرية في النهضة فيقول: «إن من مستلزمات التمدن أن يكون للإنسان حرية في كل شيء، إذ لا يكون تمدّن حقيقي من

---

(1) قرني، عزت. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. (سلسلة عالم المعرفة عدد 30. الكويت حزيران 1980)؛ 70 و 120، وخير الدين، أقوم المسالك: 207.
(2) منتسكيو. روح القوانين المجموعة الكاملة (بالفرنسية): 586.
(3) خوري، الفكر العربي الحديث: 15.
(4) الواسطة: 47-48 ـ ونشّم في الأمر: ابتدأ فيه وأخذ، والخموم من خمّ اللحم: تغيرت رائحته ولما يفسد.

دون حرية تامة إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد إذ هي تابعة للعادات»[1].

وهكذا يعود بنا إلى العادات التي بحثناها في عوائق النهضة فيرى أن لها أثراً أيضاً في مفهوم الحرية، وينتج عن ذلك ـ كما قال ـ تلازم بين النهضة والحرية، ولا سبيل إلى الأولى ما دامت الثانية مكبّلة مغلولة.

أما كيف تكون الحرية تابعة للعادات فذلك يكون «باستحسان الناس ما قبح من العادات واستقباحهم ما يحسن منها». ويعلق على ذلك مستغرباً «فهل هـذا يعدّ من الحرية الملازمة للتمدّن؟ لا جرم أن الحرية أمر حسن يتمناه جميع الناس إلا أنها متى آلت إلى انتهاك الأدب وجب منعها»[2].

فالشدياق إذن لا خيار عنده. فإما حرية ونهضة خالصة من الشوائب، وإما فلا حرية، وهو موقف ينم ولا شك على مدى سيطرة النزعة الأخلاقية في تفكير الشدياق.

إن كل ما سبق من تحديد للحرية إنما يتعلق بالحرية الشخصية. أما ما يتعلق بالحرية السياسية «التي تعمر بها الممالك وتعتدل أحكام الولاة»[3] فسنرى مظاهرها خاصة المجالس النيابية عند الحديث عن الشورى فيما سيأتي، ولكننا لا نود أن ننهي هذا الكلام دون أن نعرج على رأي لويس عوض الذي هوّن من رأي الشدياق في الحرية في ردّه على جورج هرون الذي اعتبر الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث[4] فرأى أنه «يكفي أن نذكر أن فارس الشدياق أسس الجوائب في 1861 للدفاع عن سياسة الباب العالي، أو أنه ناهض الثورة العرابية مناهضة عنيفة، وآزر بقلمه الخديوي توفيق، ونشر منشور الباب العالي ضد العرابيين في العالم العربي، لنتبين بوضوح أنه لم يكن رائد حرية في الشرق العربي، بل ولم يكن خادم حرية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة، وإنما كان مكانه الطبيعي بين طلائع السلفية الثائرة

---

(1) كنز: 115/1.

(2) ن. م. 116/1.

(3) الجوائب 26/146 جويلية 1864. ص: 3.

(4) هرون، جورج، الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث. مجلة حوار عدد 6، اكتوبر 1963.

التي كانت تطالب بتجديد شباب الأمة الإسلامية في إطار السيادة العثمانية»[1]. ومع أن هذا النقد يتعلق بالجانب التطبيقي للحرية عند الشدياق دون أن يلتزم به في كل حياته، وهو ما نجد له شبيهاً عند مفكري الغرب الآن في مواقفهم تجاه قضايا العرب وخاصة فلسطين فإن لويس عوض عاد إلى نفس الرأي عندما لاحظ أن «فارس الشدياق حين يتناول موضوع الحرية لا ينظر إليه تلك النظرة المطلقة التي ورثتها الإنسانية عن الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان بل ينظر إليه نظرة بورجوازية سافرة»[2].

ونحن نرى أن في هذا الرأي تجنّياً على الشدياق عندما يسلب لويس عوض منه ما اعتبره ريادة لوثيقة إعلان حقوق الإنسان في قضية الحرية. ذلك أننا بيّنا منذ حين أن بين هذه الوثيقة والشدياق قرابة إن لم يكن تأثر تمثل في تقييد الحرية بعدم الضرر بالغبن كما كنا لاحظنا مثل ذلك بين الشدياق ومنتسكيو أحد الفلاسفة الممهّدين للثورة الفرنسية.

والظاهر أن ما أوقع لويس عوض في هذا الخطأ هو أنه لم يعمل بذلك الشرط الذي اشترطه على الباحثين قبل دراسة الشدياق وهو «أن كل دراسة للشدياق لا تدخل في الاعتبار ما كتبه في جريدته الجوائب. . . وتقف عند كتبه الكبرى الساق على الساق وكشف المخبأ عن فنون أوروبا والجاسوس على القاموس تعدّ دراسة ناقصة من هذه الناحية»[3]. فهل عاد عوض فعلاً إلى جريدة الجوائب؟ لا نظن ذلك لأن هوامشه قد سكتت عنها تماماً بل لا تشير حتى إلى مختاراتها في كنز الرغائب.

ومهما كانت النظرة السلبية التي ينظر بها للشدياق في مفهومه للحرية، فإن نظرته الكلية لها وجهده لتحرير المجتمع العربي ومساندته لقضايا التحرر التي فاقت بكثير ما لم يسانده لا يمنع كل ذلك من أن نسبغ عليه صفة رائد من رواد الحرية في مستوى عصره. وأن تلك الثغرات التي لا نحاول الدفاع عنها وتبريرها إنما كانت ناشئة عن

---

(1) عوض، تاريخ الفكر المصري: 2/239-240.
(2) ن.م: 2/257.
(3) عوض: ن.م: 239.

تأثره بالاشتراكية المسيحية التي كان أول من قال بتأثيرها في الشدياق لويس عوض نفسه. هذه الاشتراكية التي كان مفكروها قد «ذهبوا إلى أن المسيحية والتهذيب الخلقي شرط أساسي لكل مدنية، وأن الحرية تفضي إلى الأنانية والفوضى والاستغلال والظلم ما لم يمارسها أفراد هذبتهم التربية المسيحية والأخلاقية»[1]، كما أن نظرته تلك كانت نابعة من أحداث عصره وسلوك بني جنسه أفراداً وجماعات، حتى أنه نادى عند خراب باريس الذي عقب الحرب الفرنسية الألمانية سنة 1870 بتكوين حكومة قاهرة لمجابهة ما ارتكبه العصاة باسم الحرية. ولا ننسى كذلك أن الطهطاوي المعاصر للشدياق لم يكن تصوره للحرية هو أيضاً تصوّر الثورة الفرنسية لها «فهو لم يدرك منها إلا الجانب الذي يحقق للمواطنين أنواعاً من الضمانات التي تحميهم من التعسف والاستبداد والقهر، وتمنحهم الحق في أن ينتقدوا الخطأ والظلم دون أن يرهبهم خوف الأذى في أنفسهم أو في أموالهم»[2]. وهو ما يعطي هذا التصور لمفهوم الحرية بعداً إسلامياً خرج به عما عنته «الثورة الفرنسية. . . . في ذلك المعنى اللاديني الواسع الذي يشمل حماية القانون لكل الأعمال والأقوال التي تهز القيم الدينية والأعراف الاجتماعية وتجاهر بمخالفتها وتسفيهها، والتي تنشر الفوضى وتفرق الجماعة بالتشكيك فيما يلتقي عليه الناس من عقائد وقيم»[3]. وهذا ما آمن به خير الدين التونسي أيضاً. وكل هذا يفضي بنا إلى القول بأن تصور الشدياق للحرية إنما هو تصوّر كان للعصر وثقافته فيه دور كبير.

3 ـ المساواة:

كان موقف الشدياق من المساواة أكثر تشدّداً من موقفه من الحرية، حتى لنكاد نحسب أنه لها منكر. من ذلك ما قاله في المساواة القانونية بين الأفراد «وكيف تصح التسوية بين العباد والله تعالى لم يسوِّ بينهم بل فضل بعضهم على بعض. فجعل اللئام يبذلون ماء وجوههم ويمتهنون أنفسهم في تحصيل معيشتهم، وجعل ذوي الأدب والعرض ينزهون أنفسهم عن الشين والمنكر. فهل من العدل أن لا يجعل بينهما فرق

---

(1) سابايارد: 43.

(2-3) حسين، محمد: الإسلام والحضارة الغربية (الطبعة الثانية. بيروت دار الفتح 1973)؛ 24-25.

في الأحكام والمعاملة وإلا لزم أن نقول أن من يساوي بينهما وهـو الحاكم ينبغي أن يكون مساوياً لمن فرض عليه الحكم. . . . وهل من العدل أن ترى لئيماً ينازع كريماً على شيء هو أدنى من أن يخطر بباله. نعم تصح التسوية بين غريمين تجهل حالهما. فأما الحاكم الشرعي الذي يعرف أهل بلاده ويخبر فاضلهم من مفضولهم فلا ينبغي له أن يسوّي بين كل مدّع ومدعى عليه كما أنه لا ينبغي أن يوزن الـذهب في ميزان الخشب»[1].

وقد يفهم من تحليل الشدياق هذا أن سبب نظرته هذه إلى المساواة قد استند فيها على احتجاج ديني وآخر اجتماعي.

أما الديني فربما كان يشير إلى ما ورد في القرآن: «والله فضل بعضكم على بعض في الـرزق»[2]. وأما الاجتمـاعي فلاختـلاف الطبقـات وامتيـاز بعضهـا على البعض الآخـر. كما أنـه يضيف سبباً ثـالثاً وهـو سبب سلوكي يتمثل في جهـل العامـة بحق المساواة وسوء تصرفهم فيه بناءً على ما رآه من تحرشهم بالفضلاء في مالطة بينما كان هؤلاء «لا يتطاولون على أحد لما يعلمون من قضية التسوية»[3].

ونجد الشدياق ينكر المساواة مرة أخرى من خلال ما شاهده من أعمال الخراب والتدمير التي قام بها حزب الجمهوريـة الحمراء في بـاريس عقب الحرب الفـرنسية البروسية فلم يتصوّر أن المساواة التي يطالب بها الكومونيون كما سنرى في المظاهر الاقتصادية للنهضـة تؤدي إلى ذلك الخـراب فحمل كـل ذلك الثـورة الفرنسيـة التي جرّأت الشعب على السلطة والقانون، وما ذلك إلا لأنها «ألقت في أوهام أهل الفساد والضلال أن جميع أصناف الناس متساوون. فالعالم منهم مثل الجاهل، والبـار مثل الفاجر، والصالح مثل الطالح إلخ»[4].

والحقيقة أن كل تلك الأسباب لا تبرر إنكار المساواة، وقد رأى بعض الدارسين في محاولة تعليل هذه الظاهرة في تفكير الشدياق في النهضة أنه كان متأثراً بتيـارات

---

(1) الواسطة: 47.
(2) الآية: 71 من سورة النحل.
(3) ن.م: 48.
(4) كنز: 234/2.

عدة في القرن التاسع عشر لا تقول بالمساواة، خاصة التيارات التي كانت سائدة في إنكلترا المشهورة بمحافظتها. منها الاشتراكية المسيحية التي كان زعيمها فريدريك موريس «ممن أنكروا الديموقراطية والمساواة بين الناس»، والحركة الرومنسية في شخص الروائي سكوت الذي كانت رواياته قد «أيدت عدم المساواة»[1] وغير هاتين الحركتين هناك مفكرون كثيرون وقفوا في القرن التاسع عشر ضد المساواة. والسبب هو أن غالبيتهم كانوا من الطبقة الوسطى أي البرجوازية التي كانت «أقدر الطبقات على حمل راية التقدم والسير بها إلى الأمام، ولهذا فقد نادوا بالحرية والمساواة ولكن نداءهم هذا لم يخل من تحامل على النبلاء وكبار رجال الكنيسة والدين جملة، ولم تتسع المساواة عندهم للطبقة الدنيا في السلم الاجتماعي، وتلك كانت هي الثغرة التي دخل منها رجال الفكر الاشتراكي المعتدل أو المتطرف»[2].

ولا يفهم مما مرّ أن الشدياق رفض المساواة رفضاً كلياً، فقد نادى بالمساواة في الوظائف كما في قوله: «الأصل في وظائف الدولة أن تكون عامة يشترك فيها كل من كان جديراً بها من رعاياها»[3] كما نادى بالمساواة الدينية بين المسلمين والطوائف الأخرى المسيحية خاصة ربما لنشأته المسيحية الأولى. أو للإشادة بسياسة الخلافة العثمانية في سبيل الوفاق الإسلامي المسيحي، أو للشرخ النفسي الذي خلفته فيه حادثة موت أخيه أسعد على أيدي الطائفة المارونية حتى صرخ فيهم قائلاً: «كلنا في الحقوق سواء»[4]. وسجل كذلك بإعجاب ما رأى عند الانكليز من المساواة الاجتماعية والقانونية حتى قال فيهم: «فكل الناس في الحقوق البشرية عندهم متساوون»[5] كما قال: «إن من جملة سننهم الحسنة أن الناس جميعاً متساوون أمام الشرع. فلقاضيهم إذا جلس للحكم أن يدعو بين يديه أي أمير كان إذا كان مدعى عليه... وهو من أجلّ أصول التمدن وأعظم وسائل السياسة»[6]. وكذلك نوّه بأثر المساواة في حياة الإنسان ودورها في راحته النفسية وهو ما علل به تأخر الشيب عن الانكليزي إذ كان «لا يخشى أن يتطاول عليه في حقوقه أحد ممّن هو أعلى منه فإن

---

(1) سابايارد: 43-44.
(2) مؤنس: 277.
(3) كنز: 102/1.
(4) الساق: 187.
(5) ن.م: 589.
(6) الجوائب، 394-22 جانفي 1869.

الجميع في الحقوق متساوون»[1]. وكل هذا التذبذب يدلّ على أن الشدياق هو مع المساواة نظرياً، لكنه كان ينكرها تطبيقاً في بعض المجالات خاصة إذا كانت جالبة للفوضى والاستبداد والإذلال، ومخالفة للأعراف والتقاليد التي نشأ عليها وعايشها طويلاً.

4 ـ الشــــورى:

وكانت الشورى من أهم المبادىء والحقوق التي انبنى عليها تفكير الشدياق السياسي. وكلمة «الشورى» تذكرنا ولا شك بنظرية الإسلام في الحكم التي أقرت هذا الحق أو الضرورة كما نعتها بعض الباحثين لاعتباره أن الإسلام نظر إلى حقوق الإنسان على أنها ضرورات لا حقوق فقط[2]. وقد وجد فيها الشدياق المصطلح المشترك بين ما قصده الإسلام باستشارة أهل الرأي أو أهل الحل والعقد، والتنظيمات العثمانية في قوانينها المرتبة على المجالس وما عرف باسم الديموقراطية في أوروبا. وبهذا يكون قد حاول المزج والتوفيق بين المناهج السياسية الإسلامية والعثمانية والأوروبية ليرضي التيارات الثلاثة المهيمنة على عصره: السلفية الإسلامية، والعثمانية الحاكمة، والنهضية المتأوربة.

ويبدو لنا الجانب الإسلامي للحكم الشوروي في نظرية الشدياق في ذلك الاستدلال بالشواهد الإسلامية الكثيرة من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ووقائع وأحداث لأولي الأمر دلّت كلها على ضرورة الاستشارة في الحكم لارتباطها بالحرية والعدل من جهة ومنعاً لكل استبداد من جهة ثانية، ولاستحالة قيام الحاكم وحده بشؤون الحكم جميعها من جهة ثالثة[3].

وكان دفاع الشدياق عن التنظيمات باعتبارها محققة لمبدإ الشورى مبنياً على كونها «مضبوطة ومحكمة بقوانين يسوغ بها مشاركة ذوي العقول الراجحة والآراء

---

(1) كشف: 105.

(2) عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات. . . لا حقوق. سلسلة عالم المعرفة عدد 89، ماي 17-12:1985.

(3) انظر كنز: 65/1، 175-177.

الصائبة»[1] وأنها ليست ممنوعة شرعاً كما يزعم أعداؤها إذ «الممنوع شرعاً إنما هو استقلال أمراء هذا الوقت مع كشف التجارب عن أحوالهمأنهم يتصرفون في مصالح الأمة بالسياسة الشرعية استقلالاً من غير تقييد بمشورة ولا قانون بل بمجرد رأيهم وإيثارهم وغوائل شهواتهم واختيارهم»[2].

وأما الشورى الأوروبية أي الديمقراطية الغربية فتتجلى عند الشدياق في تزكيته النظام النيابي المنتخب على غيره من نظم الحكم كما سنرى، وقد تجسمت تلك التزكية على الخصوص في النظام الملكي الدستوري الانكليزي حتى كان أكثر أنظمة الحكم ذكراً عنده واستشهاداً به في مقالاته وكتبه، وما ذلك إلا لأنه وجد «مملكة الانكليز أكثر الممالك حرية»[3]. وهذه الحرية إنما تتجسم في المجالس الاستشارية وخاصة في مجلس نواب الشعب.

ويؤكد الشدياق على أن لا تعارض بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية فيقول: «ولا يخفى أن السيرة اللائقة بهذا الزمان أن العامة تعين وكلاء يقدرون على مكافحة الحكومة لحماية حقوقهم الشرعية كما تفعله الأمم المهذبة وتعين مجالس شرعية أو سياسية تنفذ عليهم الأحكام التي يتفقون عليها، ولا شك أن الديانة الإسلامية لا تمنع من ذلك بل تقتضيه إذ هو من باب الاستشارة في الأمر المأمور بها سيّد العقلاء والمرسلين»[4].

كما قال تعليقاً على تأسيس مجلس المبعوثان بالآستانة: «ومنهم من جعل هذا الأمر من عجائب الزمان إذ كانوا يظنون أن الحكومة الشورية مخالفة للشريعة الإسلامية. ولولا ذلك لاتخذتها خلفاء المسلمين وسلاطينهم وملوكهم من قديم الزمان إلخ»[5].

فهل يصح بعد هذا القول «أن نشأة الشدياق وتربيته لم تحوجاه إلى التوفيق بين النظام البرلماني والمشورة الإسلامية»[6]، والحال أنه كان يبذل جهداً كبيراً لإقناع

---

(1) كنز: 176/1.
(2) ن.م: 178/1.
(3) الجوائب 169، 3 جانفي 1865.
(4) الجوائب 6/152 سبتمبر 1864.
(5) الجوائب 4/850 افريل 1877.
(6) سابايارد: 71.

السلاطين والعلماء وعامة الشعب بأن الديموقراطية الغربية إنما هي بصفة عامة نظام لا تنكره الشورى الإسلامية بل إن بينهما ـ رغم الفوارق ـ أوجه شبه ووشائج عديدة.

5 ـ المعارضـــــة:

إن قول الشدياق بحق الشورى يفترض القول بحق حرية القول والنقد، أي بحق المعارضة التي لمس آثارها الحسنة في أوروبا فأشاد بها في مناسبات عدة. وهو الحق الذي ضمنته الثورة الفرنسية في بندها الحادي عشر، وضمنه الإسلام قبل ذلك في أقوال كثيرة منها قول الرسول: «أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر»، وقول أبي بكر في خطبة البيعة: أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم. . . . إلخ».

وتتخذ المعارضة عند الشدياق شكلين اثنين:

الأول: المعارضة الصحفية وقد عرفها في إنكلترا «أكثر الممالك حرية» وهي: «حرية كتاب الأخبار فإن لهم أن ينتقدوا أفعال الدولة وينبهوها على الصواب. فإن هؤلاء الكتاب هم أعلم الناس بالسياسة والتواريخ. وربما كان من جملتهم بعض وزراء الدولة يكتبون ما يرونه موافقاً لمصلحة البلاد والدولة معاً ويدرجونه في بعض الصحف الخطيرة الشأن»[1].

الثاني: المعارضة النيابية: وهي التي تحدث في مجلس النواب لما يتمتع به أعضاؤه من حرية في مناقشة الحكومة. لذلك نجدهم «يتباحثون في مصالح الوطن وراحة الرعية، ولا يتحاشون من أن يزيفوا أعمال الدولة إذا اعتقدوا أنها جرت على غير وجه الصواب»[2].

وأما المعارضة الحزبية المنظمة فقد وقف الشدياق ضدها، نجد ذلك في مهاجمته العنيفة الساخرة لحزب «جون ترك» (تركيا الفتاة) من خلال ردّه على الصحفيين الأوروبيين الذين لهجوا بذكره وأشادوا به فقال: «. . . . . ما الذي حمل

---

(1) الجوائب، 3/169 جانفي 1965.

(2) الجوائب، 21/848 مارس 1877.

هؤلاء الكتاب على أن يصفوا هذه الفرقة إذا سلمنا بوجودها بصفة الحداثة أو الشباب مع أن إطلاق هذه الصفة على نفس الدولة العليـة أولى لأن الدولة هي التي أحدثت ولم تزل تحدث تنظيمات جديدة في جميع دواوينها وفروع إداراتها. . . »[1]. وبعد أن يذكر فضل الصدر الأعظم وشهرته، وحسن تدبير وزير خارجيته وصواب رأيه واستحالة وجود واحد فيهم يقوم مقام أحدهما يصف رجال هذا الحزب بأنهم «لم يفعلوا شيئاً سـوى القيـل والقـال والتمحّـل والتـأويـل» وأن هـدفهم ليس الإصـلاح «وإنمـا هي مماحكات على أمور سياسية لا قبل لهم بها ولو كلف أحدهم أن يحمل عبئهـا عشرة أيام لنكص عنه. . . »[2]. ترى ما الذي جعل الشدياق يقف هذا الموقف الغريب من الحزبية التي هي صورة من صور الشورى المنظمة؟ هل هو الخوف من السلطة لئلا تعطل جريدته ولو على حساب المبادىء والمصالح العامة،؟ أو هو الشك في جدوى الحزبية خاصة بعد مشاهدته لما جرته على فرنسا من انقسامـات اجتماعيـة وفتن؟ أو هناك أسباب أخرى؟

ولكن ماذا يكون موقف الشدياق إذا انعدمت الحرية وكمت الأفواه واستشرى ظلم الحاكِم ولم تجد تلك المعارضة الصحفية والبرلمانية اللتين يقترحهما سبيلاً للتغيير؟ يقول الشدياق: «ففي هذه الحـالة يؤمـل أن بعض الرعيـة الذين يغـارون على حفظ الحقوق ويأنفون من الظلم والاعتساف يشكونه إلى مركز الأحكام العدلية ويترجّون منه الإنصاف. فأما وقد نفذت إرادة الوالي بتفويق آراء أعضاء المجلس فـلا يعود مجـال للشكوى إلا إلى الله تعالى»[3]. هكذا إذن يدعو الشدياق إلى الخضوع والاستسـلام وهو حل يتفق مع وظيفة وعاظ السلاطين والملوك لا مـع كرامـة الشعوب وحقهـا في الحرية والعدل، ولا مع مشيئة الله تعالى التي عبر عنها في قـرآنه المجيـد: ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[4].

والواقع أن هناك أكثر من دليل يشير إلى أنه ليس للثورة مكان في تفكير الشدياق، فهو يطلق عليهـا من خلال حكمـه على الثورة الفـرنسية كلمـات مثل شغب، وفتنـة

---

(1) الجوائب 8/369 ديسمبر 1868.

(2) ن. م.

(3) الجوائب: 848.

(4) الآية 11 من سورة الرعد.

وغيرهما. ثم هو لا يهتم بوصفها ولا بتحليل أسبابها من ذلك أنه مرّ بفرنسا سنة 1848 فيجدها تموج ثورة بإعلان الجمهورية على الملك لويس فيليب ولا يذكر من الحدث إلا لا مبالاة الفرنسيين فيقول: «ومع ما حصل فيها وقتئذٍ من الشغب وسفك الدماء فلم يكد الإنسان يميز المفجوع من أهلها من المغبوط فإن متنزهاتها بقيت غاصة بالناس»[1]، ولا يقول لنا شيئاً عن انقلاب باريس سنة 1852 والحال أنه مقيم بها وقتئذٍ. كما يقف من ثورة 1871 موقفاً هجومياً عنيفاً لما اقترفته في نظره من جرائم وتخريب وتعدّ على الحريات الخاصة والعامة.

ولا يكتفي الشدياق بمثل هذه المواقف السلبية إذ نجده يهاجم الفرنسيين هجوماً عنيفاً ويندد بهم وبحقهم في مقاومة الجور، ويعتبر ذلك نقيصة فيهم لا فضيلة تترجم عما جبلوا عليه من العزة وحب الحرية فيقول عند الحديث عن أخلاقهم: «ومن ذلك أنه لم يزل دأبهم تغيير الحكومة وتبديل السياسة وأربابها ولم يخطر ببالهم قط أن يغيروا هذا الأسلوب السمج الشنيع الذي يجري في عبارات أهل السياسة والأحكام منهم. فإن فيه من التكرار والمواربة والحشو ما يشهد عليهم أمام الله والناس بأنهم لا ذوق لهم ولا إلمام بشيء من الأدب»[2]. ولعله لهذه المواقف ولموقفه السابق من الحرية والمساواة نفي عنه أنه «كان متأثراً تأثراً مباشراً بالثورة الفرنسية»[3].

وعلى عكس نقده الفرنسيين امتدح الانكليز لانصرافهم إلى العمل دون السياسة والانقلابات الثورية حتى اعتبر عز دولتهم في «أن الرعية لا تعترض ذوي الأمر والنهي في تدبيرهم ولا تتطاول إلى معرفة ما تقتضيه سادتهم وأهل شوراهم فلذلك قلما يحدث عندهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فإن كلاً منهم يتطفل على أولياء الأمر فيهم، وهذا هو السبب في كثرة العساكر هناك وقلتها هنا..»[4].

وكذلك نجده يخذل إلى حدّ الهزيمة الثورة العرابية في مصر سنة 1882 بقبضه ألف ليرة إنكليزية من السفارة البريطانية في الآستانة ثمن ثلاثين ألف نسخة من

(1) كشف: 71.
(2) كشف: 256.
(3) خوري، الفكر العربي الحديث: 127 (هامش).
(4) كشف: 113.

الجوائب لتوزيعها في مصر والهند مقابل نشره منشور الباب العالي المتضمن عصيان الثائر المصري أحمد عرابي ليسقط اعتباره في نظر المسلمين والمصريين[1].

ولكنه يكون أقل سخطاً وحدّه تجاه الثورة التونسية سنة 1864 حيث نراه من جهة ينقد الثائرين لغرابة بعض مطالبهم المتمثلة فيما زعم عنهم في إلغاء محاكم فصل النوازل التي جاء بها عهد الأمان وهو ما استدل به على جهل الثائرين وعدم تقديرهم للتمدن الموجب للعدل والحرية، لكنه من جهة أخرى وقف مع الثائرين في ثورتهم على استبداد الباي، ولتعطيله عهد الأمان، ولما سلطه عليهم بعد ذلك من تعذيب الشنق أهون منه مع أنهم هم الذين سعوا إليه بأنفسهم فغدر بهم وبأمانه لهم. بل وجدناه يتهدد الباي بقوله: «فهل هذه الأمور مناسبة لتمدن هذا العصر، وهل يقضى على الجاني من دون مرافعة وبيّنة، وهل يظن من يفعل هذا أنه يؤلف قلوب الرعية على حبه وطاعته؟ كلا، ثم كلا. فإن الوالد إذا عامل ولده بالقسوة لم يكن له أن يطمع في مودته وطاعته. وكل حاكم يقضي على رعيته بمجرد رأيه واستحسانه فإنه يضطرهم إلى خلافه وعصيانه»[2].

إن هذا القول يطلعنا على جانب آخر ضئيل من حقيقة موقف الشدياق من حق الشعوب في الثورة الذي قد يحملنا على القول بأنه مناصر لها وقتما تكون اسبابها معقولة، وتبعاتها غير باهظة. فقد كان محمد الصادق باي بعيداً عنه لذا اشتد عليه بما لم يشتد به على غيره. بينما كانت علاقته بأسرة توفيق الخديوي المصري هي التي أثرت على ما يظهر في علاقته بالثورة العرابية إلى حد خذلانها فضلاً عن كون نشره لإعلان عصيان أحمد عرابي كان تنفيذاً لأمر السلطان العثماني بتأثير من حليفته إنكلترا. هذا إلى جانب أنه كان مالكاً لأكثر الصحف العربية انتشاراً في العالمين العربي والإسلامي، فلا مناص له حينئذٍ من الرضوخ لرغبة السلطان وهو يعلم أنه إن لم يلبِّ تلك الرغبة سيقضي على صحيفته بالتوقف وهو ما حدث له من قبل، وما سيحدث بعد سنتين تقريباً فيكون آخر عهد لها بالصدور.

---

(1) السنوسي، الرحلة الحجازية: 321/3. وطرازي، تاريخ الصحافة: 62/1.

(2) الجوائب، 186، 2 ماي 1865.

وكذلك نرى الشدياق يتخلى عن مواقفه الأولى من الثورة الفرنسية فقد جاء وقت أدرك فيه سلامة تفكير الفرنسيين في اتخاذ الثورة حلًّا سياسياً بالرغم مما يصاحبه من دموية وفظاعة وفوضى، وذلك عقب قراءته تحليلاً لجريدة أميركية مؤداه «أن الفرنسيين بريؤون مما اتهموا به من حب الفتن فإنها أي الفتن كانت مسببة عن ولاة أمور فرنسا لا عن الرعية فإنهم لعتوّهم وشططهم كانوا يحملون الناس على خلع الطاعة لهم». ويعلق الشدياق على هذا الرأي الذي صادف هوى في نفسه بأن ملوك الفرنسيين «يعلمون أن عزّهم إن هو إلا مستفاد من عزّ الرعية فكانوا يحاولون أن يوهموهم خلاف الحق فيغلظوا في معاملتهم ويحرموهم من كثير من الحقوق التي يتمتع بها غيرهم. ولهذا كان الفرنسيس يقومون عليهم ويتبدلون حكومتهم القاهرة بالحكومة الجمهورية لاعتقادهم أن الشر كله جاء من الملكية. . . . »[1].

وهكذا نرى أن الشدياق كاد يصرح بشرعية الثورة الفرنسية ما دام هدفها رد الجور والظلم ويؤيد ذلك إعجابه بالتحولات التي تمت، بالقياس إلى إنكلترا، في فرنسا «حيث ضؤل التفاوت الطبقي، وأدارت الدولة المدارس والمؤسسات والمصالح العامة. فكان حظ الفرنسيين من العلم والمال أوفر»[2]، بل إنه نبّه إلى دور الثورات في إفراز صانعي التاريخ والنهضات مثل نابليون بونابرت الذي كان له فضل لا على فرنسا فقط بل على أوروبا كلها أيضاً. فقد «غيّر سياسة أوروبا وأضعف دولة البابا ورؤساء الكنيسة وفتح عيون أوروبا لأشياء جديدة فالذين استفادوا من منهاج سياسته عظم شأنهم بعد ذلك، وكثرت فيهم أسباب التمدن. ومعلوم أن فرنسا كان لها من ذلك النصيب الأكبر والحظ الأوفر»[3]. وكل ذلك يدل على أن للثورات حسنات رغم الدماء والدمار والمآسي التي تأتيها أوان اندلاعها.

ولكن لا يجب أن نفهم هذا التعديل من رأيه في حق الشعوب في الثورة على إطلاقه لأنه كان ضد هذا الحق: إما خوفاً من اتهام السلطة العثمانية له بالتحريض على الثورة، أو لما كان يصاحبها من الفوضى وسفك الدماء ربما لنزعة إنسانية فيه، أو

---

(1) كنز: 2/76-77.

(2) سابايارد: 84.

(3) كنز: 1/112.

لخشيته على مصير الدول لأنه «ما دامت الدولة تخشى من نفس رعيتها فتنة وشغباً فلا يمكن أن يكون عندهم تمدن تام لأن عاقبة هذه الفتن إضعاف الدولة وتقوية أعدائها عليها»[1]. وقد ألفيناه يعلل بهذين العاملين كذلك كراهته للحروب من خلال حكمه على الحرب الجرمانية الفرنسيّة لسنة 1870 التي قال عنها: «إن هذه الحرب مغايرة للتمدن والإنسانيّة»[2].

كان هذا هو موقف الشدياق من المعارضة وخاصة من الثورة فهل اختلف فيهما عن مواقف معاصريه؟ الواقع أنه يتفق مع كثيرين منهم. ففي إنكلترا يرفض الاشتراكيون المسيحيون اعتماد صراع الطبقات لتحقيق المساواة الاجتماعية والعدالة. وفي فرنسا كان سان سيمون يكره القوة والعنف لفرض برامجه. وفي مصر نجد الطهطاوي الذي وصف ثورة سنة 1830 بفرنسا في كتابه تلخيص الإبريز وترجم مواد دستور 1831 يتخلى عن موقف الرضا عن الفرنسيين لنضالهم في سبيل الحرية ليصبح، في كتابه مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية بعد أن نفاه الخديوي عباس الأول إلى السودان سنة 1849، من دعاة الطاعة لأولي الأمر ولو أساؤوا، بل نراه يدعو الرعية كما دعا الشدياق فيما رأينا إلى الصبر على ظلم الحاكم «إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير»، وذلك لأن «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[3]. أما خير الدين التونسي فبالرغم من دعوته إلى العدل والحرية السياسية والشورى وتكوين المجالس النيابية لمحاسبة الوزراء وعزلهم فإنه لم يصل إلى المطالبة بالثورة على الحاكم الظالم لأن مطالبته بمجالس أهل الحل والعقد إنما كانت لمعاونة الملك إذا كان غير كفء، ولتدعيم ذلك استشهد بستوارت مل في قوله: «إن رفعة شأن الأمة الانكليزية بلغت الغاية في مدة الملك جورج الثالث الذي كان مجنوناً». ويعلق على ذلك فيقول: «وما ذاك إلا بمشاركة أهل الحل والعقد ومسؤولية الوزراء لهم». ومما يدعم ذلك أيضاً هو أنه طالب ببقاء الحكم في الأسرة المالكة

---

(1) كنز: 111/1.

(2) كنز: 4/2.

(3) الطهطاوي. مناهج الألباب المصرية (الأعمال الكاملة): 529/1 و519.

حتى ولو ثبتت عدم أهلية الملك الحاكم[1].

وأما المؤرخ التونسي أحمد بن أبي الضياف فيذهب في كتابه إتحاف أهل الزمان من الثورة مذهباً متشدّداً يكاد يقترب في بعض جوانبه من مذهب الشدياق. فنحن نجده ينكر على الرعية مطالبة القوانين «بحروب تجري فيها أودية الدماء، كما وقع في فرنسا لما في طباع أهلها من الإلتحام والتعصب وحب الحرية الممزوج بدمائهم حتى أفرطوا فيها إفراطاً لا داعي له. ولذلك يأنفون من ظلم الملوك كما هو المشاهد بالأقطار الافرنجية وغيرها»[3].

إن هذه المواقف من بعض رواد النهضة العربية في القرن التاسع عشر لتدل على أن الثورة لم تصبح بعد لديهم مبدأًسياسياً من مبادىء النهضة والتقدم، وإن ظلت كذلك لدى الجماهير الغاضبة إذا أيسأتها المطالبة السلمية بالإصلاح مثلما حدث في تونس سنة 1864 لدى قيام علي بن غذاهم بثورته، وفي مصر سنة 1882 لما أعلن أحمد عرابي ثورته أيضاً.

II ـ القوانين والأحكام:

رأينا في فقرة حقوق الإنسان أن الشدياق ربط بين العدل ووجود القوانين، وقد كان هذا الربط حافزاً له ليبحث في ما وضعه العقل الأوروبي منها حتى يكتشف أسرارها التي اكتسب بها الأوروبيون منزلة النهضة والتقدم.

وهكذا نجد الشدياق يتحدث عن مصادر التشريع الانكليزي فيقول: «ويمكن تقسيم شرعهم إلى أربعة أقسام: الأول: ما تناقلوه من أحكام الرومانيين والنرمانديين والصكصونيين الذين فتحوا بلادهم، ويدخل في ذلك أمور من قبيل العادة. وفي الحقيقة فإن جلّ عاداتهم سنّة لهم فما أجدرهم بأن يكون لهم من لغتنا لفظة الدين فإنها بمعنى الديانة والعادة فأرى أن أخلعها عليهم سواء قبلوها أو لا. الثاني: ما بني على العدل

---

(1) التونسي، خير الدين. أقوم المسالك، المقدمة: 104-105.

(2) ابن أبي الضياف: الإتحاف: 32/1.

والإنصاف ومراعاة المصالح على وجه الاستحسان والترجيح إذ لم يرد فيه نص ولم يجر فيه حكم. فإذا حدث أمر من ذلك أحيل على محكمة العدل فيحكم فيه القاضي والجوري بالرأي بحسب ما يترجح عندهم أنه الأصلح. الثالث: أحكام مجلس المشورة وهي غير متناهية. الرابع: أحكام ديوان الكنيسة»[1].

وممّا لفت نظر الشدياق في القوانين الانكليزية هو أنها لم تهتم بما اهتمت بذكره كتب الفقه الإسلامي من جزئيات وتفريعات فيقول: «وليس في شيء من هذه الأقسام أحكام على الطاهر والنجس وما يؤكل وما لا يؤكل وعلى حيض المرأة ونفاسها وحدادها وعدّتها وما أشبه ذلك»[2]. فهل أراد الشدياق بهذه المقارنة أن يبرز نقائص التشريع الانكليزي أمام التشريع الإسلامي الذي اهتم بكل شيء في حياة المسلم سواء ما تعلق منها بعباداته أو معاملاته. وذلك لارتباط جميعها بسعادته وسعادة مجتمعه. فلو أخذنا الأمثلة التي ذكرها الشدياق آنفاً لوجدناها بالرغم من أنها من خصوصيات الإنسان تعدّ مما يجب أن يشملها التشريع لأنها تندرج ضمن شرط الطهارة التي تعتبر من شروط العبادة الأساسية في الإسلام. هذه الطهارة التي لا يمكن فصل أنواعها عن بعضها بعضاً: طهارة الجسم وطهارة النفس وطهارة العقيدة.

وإذا كان القانون الانكليزي يفتقر إلى مثل هذه القوانين خلافاً للشريعة الإسلامية التي تهتمّ بالعبادات اهتمامها بالمعاملات، فإن ما يتعارف عليه الانكليز يعدّ قانوناً في حدّ ذاته. وهكذا «يمكن أن يقال أنه ليس أمر من الأمور المتعارفة إلا وهو مقيّد بحكم من هذه الموارد الأربعة حتى أنهم يكتبون في المناصع أصلح ثيابك قبل الخروج إشارة إلى أنه لا يزرّر بنطلونه وهو في الشارع، أو أنهم يكتبون لا يلصق هنا أوراق تعريفات، بل أصحاب المطاعم أيضاً ينهمون إلى وضع شيء من الأحكام فتجد أحياناً لوحاً منصوباً قد كتب فيه التسليم عند التسلم أي نقد الثمن عند وضع الأكل بين يدي الآكل، أو لا يؤذن في استعمال الدخان هنا ونحو ذلك»[3].

---

(1) كشف: 138-139.

(2) ن.م: 139.

(3) كشف: 139.

ولكن الشدياق ينقد هذه القوانين وخاصة عند تطبيق القضاة لها إذ يرى فرقاً بين هدفها وهو العدل والإنصاف، وإجرائها. فينكر عليهم الإفراط في اعتماد العرف والعادات كما أنه وجد تعارضاً بين القوانين والأحكام حتى إنه قال: «ولا يتأتى لرجل مثلي أن يصلح شريعة دولة قديمة ولا سيما شريعة الإنكليز فإنها عندهم لا تقبل التبديل ولا التحريف. وكل عادة من عاداتهم تقوم مقام سنة إلا أن بيداء أصولهم وأحكامهم تظهر لبصري الكليل القاصر في غاية البعد عن الإدراك»[1]. ويستدل على ذلك بحالات نذكر منها:

ـ «إن قصاص كثير من الإساءات والجنايات يفتدى عندهم بغرامة للميري (أي للحكومة) فإذا افترى مثلاً لئيم على كريم ولطمه بحضرة الناس أو هتر عرضه غرم شيئاً من الدراهم للخزنة وخرج من بين يدي القاضي على أشر خلق مما كان عليه فتكون مصلحة الحكام على هذا ازدياد الخصام والشر بين الناس لأن خيرهم إنما هو من شر الطغام. فيا ليت شعري ما نفع الكريم بعد أن يسبّ ويفترى عليه أن يرى غريمه مؤدياً للميري ثمن عرضه وشرفه»[2].

ـ «ومن فساد الأحكام هنا أيضاً أنه إذا كان لأحد حق على آخر وأراد سجنه لزمه أن يقوم بمؤنته وإن يكن المديون لصاً أو متعدّياً. وكان المحق عادلاً فاضلاً. ولا يخفى أن في ذلك حظراً للثقة والائتمان لأن حبس الغريم لا ينفع الدائن شيئاً. وإن السجن لكثيرٍ من الأشقياء المناحيس خير لهم من خصاصهم»[3].

ـ «ومن فساد الأحكام أيضاً أن القضاة تقبل شهادة أي شاهد كان سواء كان سكيراً أو شريراً. وكذا شهادة النساء والأولاد مقبولة فمتى قبّل الشاهد الصليب مضت شهادته. والانكليز يحلفون على الإنجيل. ومتى أقيمت دعوى حشد الناس لاستماعها وإن تكن من الأمور التي كتمها أولى من إذاعتها»[4].

---

(1) الواسطة: 46.

(2) ن.م: 46-47.

(3) ن.م: 48.

(4) ن.م وانظر عن إنكاره شهادة الأولاد: كشف: 139.

ويكون سبب رفض الشدياق لمثل هـذه الأحكام إنكـاره المساواة القـانونيـة بين المتخاصمين، لأنه يقول كما مر بنا في المساواة بمبدأ التفاضل بين الطبقات أمام القضـاء حتى رأى في اعتبار القضـاةِ الأنجاسَ عنـد التحاق والتخـاصم من الناس الخيرين هو «الذي جرأهم على التمادي في القبائح»[1].

على أننا نجده ينقد بعض الأحكام لإخلالها بمبدإ المساواة وذلك مثلاً فيما يتعلق بحظر الزواج بالأخت بعد موت أختها وعنـدما يسـأل عن سر هـذا المنع يجـاب «أن الشرع هنا ملحوظ فيه مصلحة الكبراء»[2].

ويكون التحيّل على القانون سبباً من أسباب نقده لبعض الأحكام كذلك. وذلك لأنّه «كثيراً مـا يحكم القضاة أو الجـوري على مرتكب القتـل بالجنـون إعفاء لـه من القصاص فتذهب الحكمة سدى في (ولكم في القصاص حياة)، أو في (القتل أنفى للقتل)»[3].

ثم يستنتج الشدياق من كل هذه الاجراءات في القوانين والأحكام الانكليزية كثرة الجرائم في انكلترا وينقل تعليلاً لذلك عن الفاضل غولد سميث في قوله: «إنه يوجد في بـلادنا من المقضي عليهم في سنـة واحدة أكثـر مما يـوجـد في نصف أوروبـا. فلا أدري هل سبب ذلك كثرة قوانيننا أو تعدي أهل بلادنا. ولعل ذلك مسبب عنهمـا معاً. فإن أحدهما ينتج الآخر». كما ينقل عن بعض الصحف أن سبب تكاثر الجرائم هو «الدرء بالشبهات فإن الذين يثبت عليهم القتل ونقب الديار يعاقبون بالنفي لا غير. فإذا انقضت مدتهم رجعوا شراً مما كانوا من قبل»[4].

وواضح من اعتراضات الشدياق السابقة على القوانين الانكليـزية تـأثره بـالشرع الإسلامي وتشدّده في سن القوانين وتطبيقها درءاً للتعدي والمظالم وحسماً لكل فساد واجتـراء. أما إذا قـارن بين القوانين في فـرنسا وانكلتـرا فإنـه يجـد «هنـاك القـوانين والأحكام أقوم وأعدل إلا أن الذين يباشرونها ويجرونها هنا أصلح وأفضل»[5].

---

(1) ن م. : 31.

(2) كشف: 173.

(3) كشف: 136.

(4) كشف: 138.

(5) كشف: 274.

ولم يكتف الشدياق بهذا الوصف التحليلي والنقد للقوانين الانكليزية وإنما حاول أن يكشف كذلك تركيب النظام القضائي في انكلترا فذكر أنه فضلاً عن القضاة يتركب من المحلفين والمحامين أيضاً.

أما المحلفون أو الجوري فيقول عنهم: «والجوري هم اثنا عشر رجلاً يقع عليهم الاختيار فيجتمعون مع القاضي لفصل الدعاوي. وهم على قسمين: خاص وعام. فالخاص مؤلف من الفقهاء وذوي الوجاهة لفصل الأمور الخطيرة ولكل منهم ليرة على كل دعوى. والعام مؤلف من أصحاب الدكاكين والحرف لفصل الأمور الحقيرة. ولا إيراد لهم. وقيل إن كلاً منهم يأخذ ثلثي شلين بحسب ما تقرر في السابق أعني عند رسم هذا الأمر. ومن امتنع منهم عن الحضور لزمه غرامة. وأصل الجوري عرف في أيام الصكصونيين وذلك أنه كان حدث نزاع بين واحد من الإنكليز وآخر من أهل والس فعين ستة نفر من هؤلاء وستة من أولئك للنظر في أمرهما. ثم أثبتت إقامة الجوري في المجلة التي يسمونها ماكنا كارتا كأنها من أعظم أسباب العدل والحرية. وللقاضي أن يثبط الجوري عن الأكل والشرب وأن يمنعهم النور إلى أن يتواطؤوا على فصل ما. وقد غرم بعضهم لوجود فاكهة في جيبه من دون أن يثبت عليه أكلها»[1].

ولا يمر الشدياق على هذه الطريقة في الحكم دون أن يبين موقفه وموقف الإنكليز من مساويها مثل الجوع الذي يلحق أعضاء الجوري من طول المداولات، أو إهمال أعمالهم ليشهدوا قضايا سخيفة بسيطة، أو أن يكون حكمهم على غيرهم زائغاً، وقد يكونون هم أنفسهم مظلومين... إلخ.

وأما المحامون، ويسميهم فقهاء حسب التسمية الإسلامية، فيصف دهاءهم وبراعتهم في الدفاع عن منوِّبيهم فيقول: «والويل ثم الويل لمن وقع في يد أحد من فقهاء الشرع فإنهم أدهى خلق الله ولا يعجزهم أن يصيروا الظلام نوراً والنور ظلاماً». وبعد أن يورد مثالاً على هذا الدهاء يذكر ما يطلبونه من أثمان باهظة ذلك أن «البارع من هؤلاء الفقهاء لا يباشر دعوى من الدعاوي الخطيرة إلا إذا قبضت كفه على ثلاثمائة ليرة»[2].

---

(1) كشف: 136-137. (2) كشف: 139-140.

ولا يرى من نتيجة لهذا الدهاء إلا إطالة القضايا وإعنات المتخاصمين بكثرة المصاريف وغيرها فيقول: «واعلم أن شرع الإنكليز هو أطول الشرائع أحكاماً، وأكثرها قيلاً وقالاً، وأوسع من علم العربية قلباً وإعلالاً. فإن بعض الدعاوي التي تستدعي دهاء الفقهاء ومحالهم ربما يدوم خمسين سنة فأكثر... وقد وقع... أن أقيمت دعوى على شاب من الأغنياء بعدم رشده حظراً له عن التصرف في أملاكه فلزم لإثبات ذلك إحضار شهود من الروسية وغيرها فكان المصروف على كل ساعة مائة وستين ليرة، وبعد أن بلغ ستين ألف ليرة خرج الحكم برشده»[1].

وفي النهاية نحن نستنتج مما مرّ أن بحث الشدياق في القوانين الوضعية الأوروبية خاصة الانكليزية إنما كان الغرض منه إطلاع العرب عليها لتطعيم ما عندهم من قوانين وأحكام وطرق في الحكم ومصادر تشريعية سماوية وتحديثها بما يكون لهم صالحاً منها.

III ـ نظريّة الدولة:

اقتضى اهتمام الشدياق بالنهضة أن تكون له مشاركة في نظرية الدولة باعتبارها تمثل السلطة التي تقود المجتمع، بمالها عليه من سيادة، نحو الرقي والتقدم أو الانحطاط والتراجع المؤديين إلى الضياع والتلاشي. ونظراً إلى ما في هذه النظرية عند الشدياق من تشعب فإننا سنقتصر منها على ذكر ما يلي:

1 ـ فصل الدين عن الدولة:

لقد نادى الشدياق في العديد من آثاره خاصة في الساق على الساق وكشف المخبأ وجريدته الجوائب بفصل الدين عن الدولة لما ينشأ عن ترابطهما في نظره من تحكم السلطة الدينية في السلطة المدنية. وقد جاء وقت اعتبر فيه الرضا بالحكومة الدينية ذلاً وصَغاراً وهو ما عبر عنه في نقده لأرباب المجمع الديني المنعقد في روما سنة 1870 الذين «حكموا بعصمة البابا وكانوا بصدد أن يحكموا له بوجوب السلطة

(1) كشف: 138.

المدنية» حتى قال فيهم متعجباً مستنكراً: «فكيف يرضون له بالذل»[1]. وبهذا يكون الشدياق من الرافضين للحكم الثيوقراطي الذي يستمد فيه الحاكم سلطته على العباد من السماء بتفويض إلهي وليس باختيارهم وإرادتهم.

والظاهر أن وراء تبني الشدياق لهذا المبدإ جملة من الأسباب هي: تعذيب رجال الدين المارونيين لأخيه أسعد حدّ الموت وهو ما جعله يحتدّ عليهم بمثل قوله: «وما كان لكم عليه من سلطان ديني ولا مدني»[2]. ومن الأسباب أيضاً الدين المسيحي نفسه، فقد ذكر الشدياق أن «المسيح ورُسُلَه أقرّوا ذوي السيادة على سيادتهم وإمرتهم، ولم يكن دأبهم إلا الحضّ على مكارم الأخلاق والأمر بالبرّ والدعة والسّلم والأناة والحلم فإنها هي المراد من كلّ دين عُرف بين الناس»[3]، وطبيعة المذهب البروتستانتي الذي دان به الشدياق بعد تخلّيه عن الكاثوليكية إذ كان «رؤساء البروتستانت أقلّ تداخلاً في الأمور الدولية من غيرهم»[4]، وتهجّمات فلاسفة التنوير الأوروبي على رجال الدين لتدخلهم في الحكم الذي وضعت له الثورة الفرنسية حدّاً، والاشتراكية المسيحية التي تهجّمت على رجال الدين لانصرافهم إلى الشؤون الدنيوية مثل التجارة وغيرها[5].

وواضح من هذه الأسباب أن نظريّة الفصل بين الدين والدولة التي وفدت إلينا من الغرب الأوروبي قد اتخذت لدى الشدياق طابعاً مسيحياً. وهي في نظرنا أول دعوة عربيّة إلى علمانية الدّولة. ومما يدلّ على ذلك أن النهضيين العرب الأولين مثل الطهطاوي لم يفصلوا بين الإسلام والدولة فصل الشدياق بينها وبين المسيحية. وذلك لخطورة النتائج المترتبة على ذلك الفصل الذي لم يخض فيه الشدياق بدوره إما خوفاً من الخلفاء العثمانيين، أو تهرباً من التهمة برقة الإسلام، أو لإيمانه بأن ذلك الفصل يجعل الإسلام ديناً مجرداً من مضامينه السياسية والاجتماعية التي تعتبر من امتيازات الإسلام على سائر الأديان.

ومهما كان الأمر فإننا نستشفّ من نقد الشدياق لهيمنة رجال الدين على الحياة

---

(1) كنز: 142/2.
(2) الساق: 187.
(3) الساق: 187.
(4) كنز: 110/1.
(5) سابايارد: 23.

السياسية فعل رجال الدين في لبنان، ومن خلال التجربة الأوروبية، أنه يلمّح إلى أن النهضة الحقيقية للعرب لا تكون إلا بتحرّر السلطة الزمنية من السلطة الدينية. على أن هذه النظرية ستتبلور بعد وتأخذ حيزاً كبيراً من الجدل بين أنصار الفصل وخصومه في قضية نهضة المسلمين خاصة في كتابات فرح أنطون في مجلته الجامعة حيث عزا رقيّ أوروبا إلى فصلها بين الدين والدولة في حين أنّ المسلمين ظلوا على انحطاطهم لجمعهم بينهما. وهو ما حمل محمّد عبده على الرد عليه ودحض شبهاته[1]. كما أنها ستتبلور أكثر في كتابات محمود عزمي الذي دعا إلى مدنية القوانين واعتبر بند «دين الدولة الاسلام» في الدستور المصري «البند المشؤوم»، وفي كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم الذي نادى فيه بأن الإسلام بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبالتالي فقد دعا إلى إلغائها[2].... إلخ.

على أنه لا بد من التذكير هنا بأن فصل الدين عن الدولة لا يعني عند الشدياق محاربة الدولة للأديان أو اشتراط لا دينيتها إذ العكس هو الصحيح كما جاء في قوله: «نعم إن أصول الحرية في أوروبا تسوغ للإنسان أن يتديّن بأي دين كان أو أن لا يتديّن أصلاً، غير أن الحكومة إذا كانت مؤسسة على الكفر بالله سبحانه وتعالى كانت بمعزل عن العدل والإنصاف، وحملت كل واحد من رعيتها أن يعتدي عليها ويعصي أمرها عند سنوح الفرصة له، فلا يمكن لحكومة أن تستقرّ على أحكام عادلة وأصول مرعية إلا إذا كانت تدين بدين ما وإن كان في نفس الأمر غير حق...»[3]. وواضح أن هذا الشرط من الشدياق في تديّن الدولة ذاتها من شأنه أن يحملها على العدل والإنصاف وهما مطلبه الأول كما رأينا ذلك في فقرة حقوق الإنسان.

2 ـ الفصل بين السلطات:

لقد عايش الشدياق أنظمة من الحكم اعتمدت الاستبداد والإطلاق والفردية

---

(1) انظر فرح انطون. ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون. تقديم أدونيس العكرة. بيروت. دار الطليعة. 1981. وانظر كذلك حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر: 413-417.

(2) جدعان، فهمي. أسس التقدم: 340-341.

(3) كنز: 2/212-213.

أسلوباً فأنكرها وحمل عليها حملة شديدة لأنها تعتبر بجمعها لكل السلطات في شخص واحد عائقاً للنهضة والرقي والتقدم.

وفي تعليله لوجود هذا الحكم استنتج أنه «مما تميل إليه النفوس» عادةً لما يوفره لممارسيه الجبابرة من «فوائدهم الشخصية»[1]، أو لرضا الناس به «إما لخوف أو جهل بحقوقهم الشرعية»[2].

وكان المثال العربي للحكم المستبد الذي ركز فيه الشدياق نقده هو حكم محمّد الصادق باي تونس الذي «كان يتصرف في سياستها من ترتيب الخراج وصرف ما يتحصل منه وفصل نوازل الدماء والأموال وسائر منازعات السكان بما يظهر له من دون أن يكون ملزماً بمراعاة موازين الشريعة ولا بمشاركة ذوي العقول. وإنما كان شأنه الاستبداد برأيه في سياسة الإيالة ودماء أهلها وأعراضهم وأموالهم»[3].

أما المثال الأجنبي فهو حكم الامبراطور الفرنسي نابليون الثالث الذي استبد بملك فرنسا مدة ثماني عشرة سنة و «كان لا يركن إلى أحد، وكان يعتقد أن كل رأي فهو دون رأيه، وكل كلمة يتفوّه بها فهي ضرب من الإعجاز»[4] حتى قاد بلاده إلى حرب ضروس وخسران مبين.

وكان الشدياق في محاربة هذا النظام يعتمد على أنه «حالة ممنوعة عقلاً وشرعاً»[5]. كما وصفه في مناسبة أخرى بأنه «غير موافق لا طبعاً ولا شرعاً»[6]، وأن تطور الحياة السياسية والاجتماعية لا يقتضيانه لأن «أصل وجود القوانين مما يقتضيه حال الوقت الذي لا يسوغ فيه الاستبداد المطلق» و «لأن الرعايا اليوم قد انتبهوا من نومهم وعرفوا جميع حقوقهم بحيث أنهم صاروا لا يريدون من أمرائهم إلا توحيد كلمتهم وجمع شمل مصالحهم بموجب أن الحرية قد عمّت البلدان وسارت بمآثرها الركبان»[7].

---

(1) الجوائب: عدد 146 ص: 3.
(2) ن.م. صفحة: 2.
(3) ن.م.
(4) كنز: 2/119-120.
(5) الجوائب: عدد 146. ص: 2.
(6) كنز: 1/64.
(7) الجوائب: 146 ص 3.

وأعظم سلاح شهره الشدياق في وجه الاستبداد هو المناداة بتطبيق نظرية الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية التي نادى بها لأول مرة الفيلسوف الانكليزي جون لوك (1632-1704) في كتابه في الحكم المدني (1685) ثم توسع فيها منتسكيو الفرنسي في كتابه روح القوانين (1748) الذي جاء فيه: «عندما تجتمع في شخص واحد أو في هيئة واحدة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية لم يعد ثمة حرية»[1].

وكان هذا الفصل قد اعتمدته تونس لأول ولاية الباي محمد الصادق تنفيذاً لمنهج سلفه محمد باي فكانت به «على غاية من الترتيب والنظام. فإن أمورها الشرعية كانت موكولة إلى محاكم القضاة القائمين بإجراء أحكام الله، وأمورها السياسية والعرفية كانت موكولة إلى مجالس مؤلفة من أهل الفضل والحزم والعزم فكانوا يأمرون وينهون بمقتضى مسوّغات السياسة، ولم يكن على الأمير إلا تنفيذ ما يأمرون به»[2].

ولكن الباي لم يستمر على هذه السيرة طويلاً إذ لم يلبث أن انتقض عليها وعاد إلى السيرة الاستبدادية فقال فيه الشدياق: «ليس فصل الدعاوي منوطاً بالأمراء ولا بالملوك ولا بالسلاطين وإنما على صاحب الإمارة أن يولي المناصب لأصحابها الجديرين بها. فمتى وضع الأشياء في موضعها على هذا المنوال، فلا يكون عليه بعد ذلك إلا تنفيذ ما يحكم به أولئك الحاكمون العادلون، ولكن إذا تكلف الأمير لأن ينظر في جميع أمور بلاده فاته تدبيرها وتسديدها. فمثله كمثل الطبيب الذي يداوي جميع جوارح البدن فلا يمكنه أن ينفع بمداواته أحداً إلا إذا كان يقتصر على فن معلوم من فنون الطب»[3]. . . . . إلخ.

والراجح أن دعوة الشدياق للفصل بين السلطات تعتبر هي الأولى في الفكر العربي الحديث ولم يكن للطهطاوي فيها فضل سبق كما رأى بعض الباحثين[4] لأنه أثارها في كتابه مناهج الألباب المصرية الصادر سنة 1869 بينما كان الشدياق قد دعا

---

(1) منتسكيو. روح القوانين (بالفرنسية): 586.
(2) كنز: 53/1.
(3) كنز: 60/1.
(4) شكري، النهضة والسقوط: 155.

إليها في جوائبه منذ حدوث الثورة التونسية سنة 1864 إن لم يكن دعا إليها من قبل في كتابه الساق على الساق الصادر سنة 1855.

3 ـ نظام الحكم:

إذا كان الحكم الثيوقراطي لا يكون النظام المساعد على النهضة والتمدن ولا كذلك الحكم المطلق، فما هو الحكم الذي تناط بعهدته هذه الوظيفة الخطيرة إذن؟

يرى الشدياق أن ذلك منوط بنظامين اثنين يتحدان طريقة ويختلفان شكلاً. أما الطريقة فهي اعتمادهما على الشورى التي سنأتي على خصائصها بعد حين. وأما الشكل فيتمثل في النظام الملكي الدستوري والنظام الجمهوري.

وكان إعجاب الشدياق بالنظام الأول واضحاً في كتاباته متخذاً له مثالاً النظام الانكليزي. ترى هل كان هذا الإعجاب بسبب ما شاهده فيه من خصائص شورية، خاصة الحرية التي جعلته يقول ويكرر «إن انكلترا أكثر الممالك حرية» أو أنه كان متأثراً بالفيلسوف الانكليزي جون لوك (1632-1704) الذي «كان يرى أن الحكومة الدستورية في انكلترا هي أحسن نظام للحكم لأنها تضمن للإنسان الحرية والأمان على النفس والمال»[1]، أو أنه كان يخشى النظام العثماني الوراثي فكان يؤيّد ما كان على مثاله وإن لم يمنعه ذلك من مطالبته باعتماد المؤسسات الدستورية التي كانت تجد طريقها إليه مع الإصلاح والتنظيمات شيئاً فشيئاً.

وأما النظام الجمهوري فقد اتخذ منه الشدياق موقفين متضادين. الأول الرفض ويتجلى ذلك في مثال حزب الجمهورية الحمراء لما قام به أنصاره من أعمال الخراب والتدمير في باريس عند إعلان عصيانهم طوال شهرين بقيادة غامبطا على الامبراطور نابليون الثالث سنة 1871، كما أنه نقد سياستهم بشدة لما اتصفت به «من الغضب والقوة والقهر وإركاس جميع الدول»[2]. والثاني الاستحسان ويظهر ذلك في إعجابه بالنموذج الأميركي لما كان عليه من «الضغط والانتظام والتسديد والاقتصاد»[3].

---

(1) مؤنس: 299 (2) كنز: 213/2. (3) ن.م: 78/2.

وعندما يفاضل الشدياق بين هذه الأنظمة يرى أن الملكية الدستورية حسب المثال الانكليزي تفضل الجمهورية خاصة بعد أعمال حزب الجمهورية الحمراء التي جعلته يقول: «إن جميع الدول تكره شيوع الجمهورية في أوروبا مخافة أن تسري عدواها إليهم»[1] ويقول: لقد «تغيرت أفكار الناس جميعاً من حب الجمهورية ولا سيما الانكليز فإن حكومتهم أشبه شيء بالجمهورية لأن نواب الأمة في مجلس الشورى هم المتكفلون بتدبير بلادهم. هذا هو الغالب في أحكامهم»[2]. كما لاحظ فيما نقله عنه عماد الصلح «أن أهل التجارة والاقتصاد وأرباب المشاريع الكبرى يفضلون الملكية على الجمهورية لأنها تمثل الاستقرار عندهم أكثر من الجمهورية»[3].

لكنه من جهة أخرى يرى أن الجمهورية تفضل الملكية المقيدة لأنها «أقل كلفة وأكثر حرية من غيرها»[4] كما أن الحرية الاقتصادية إذا توفرت في الجمهورية حسب المثال الأميركي تكون مفضلة لها على الملكية يقول: «ولا يخفى أن الحكومة الملكية إذا كانت مؤسسة على قوانين العدل والحرية والقصد لم يكن بينها وبين الحكومة الجمهورية من فرق كبير، وذلك كحكومة انكلترا والبلجيك فإنها شبيهة بحكومة أميركا إلا أن حكومة أميركا بالنظر إلى الاقتصاد أرشد الدول»[5].

وواضح من هذه المقارنة أن الشدياق يميل إلى الليبرالية السياسية لعلاقتها بالليبرالية الاقتصادية ولا يهم النظام بعد ذلك ملكياً دستورياً كان أو جمهورياً.

4 ـ المجالس الشورية:

إذا كانت الشورى هي جوهر التفكير السياسي عند الشدياق بقطع النظر عن نوع نظام الحكم فإن سر ذلك عنده يعود إلى ما تحققه الشورى من مشاركة الشعب في الحكم عن طريق نوابهم كما جاء في قوله: «ومن أحسن أصول السياسة أن تكون الرعية مطلعة على ما تريد الدولة أن تصنعه لهم، وأن تكون الدولة أيضاً مطلعة على

---

(1) كنز: 78/2.
(2) ن.م 213/2.
(3) الصلح: 234-235.
(4) ن.م.
(5) كنز: 78/2.

ما تبغيه الرعية وتقترحه منها»[1].

ويتخذ الشدياق من هذا الأصل مقياساً للنهضة والتقدم فيقول: «فكلما رأيت هذه الثقة متمكنة بين الطرفين على هذا الوجه فاحكم بتقدم تلك البلاد وترقّيها وأمنها وسعادتها»[2].

وكان أبرز مظهر لتحقيق هذه العلاقة الشورية بين الدولة والشعب هي المجالس النيابية التي ركز عليها الشدياق كثيراً في كتاباته واعتبرها الأصل الثاني من الأصلين اللذين جعلاانكلترا أكثر الممالك حرية بعد حرية الصحافة فقال: «إن الدول التنظيمية لها مجلسان للشورى. أحدهما وهو الأعلى مؤلف من الوزراء وذوي الوظائف الملكية والمراتب الديوانية. والثاني مؤلف من وكلاء الأمة بمعنى أن أهل كل صقع في المملكة ينتخبون وكيلاً عنهم ويرسلونه إلى هذا المجلس ليكون محامياً عن مصالحهم ومدافعاً عنهم فهو مدرههم ولسانهم وأمينهم وترجمانهم. ولا بد لهذا الوكيل من أن يكون من ذوي المعارف والدراية والنباهة والاستقامة والثروة والاستطاعة حتى يكون متفرغاً للنظر في أمور موكليه، ولا يحتاج منهم إلى أجرة وإنما يتوكل عنهم غيرة على حقوقهم وحباً بترويج أحوالهم وهو يفتخر بذلك. فإذا اجتمع هؤلاء الوكلاء في المجلس تذاكروا فيما يلزم لبلادهم وعرضوه على المجلس الأعلى فينفذ حكمهم بحسب أكثرية المقترحين. وعند احتياج الدولة إلى مال لإجراء بعض مصالح أو لمباشرة حرب يفوّض ذلك إلى هؤلاء الوكلاء، فيفيضون فيه ويحومون عليه إلى أن يهتدوا إلى وجه الصواب على حد قول الشاعر:

خليلي ليس الرأي في جنب واحد   أشيرَا عليّ اليوم ما تَريَانِ

وحيث كان الموكلون يعلمون صدق وكلائهم وخلوص مساعيهم فمهما يكلفهم به الوكلاء يبادروا إلى قضائه من دون تسخّط، ولا يخفى صواب هذه الطريقة الكابحة لنهم المنهومين بجمع المال من الرعية إذ لولاها لطمحت الولاة الى الاستبداد بكل ما أرادوه كما كان يفعل في الزمن القديم»[3].

---

(1) الجوائب: 265، 4 ديسمبر 1866.

(2) الجوائب: 265.

(3) الجوائب 169، 3 جانفي 1865.

إن هـذه الفقرة التي وصف بهـا المجالس الشورية في انكلتـرا وخاصـة المجلس النيابي بالغة الأهمية بالنسبة إلى النهضة العربيـة لما ذكـره فيها من تفصيـلات كافيـة تتعلق بعلاقة المجلس النيابي بالمجلس الأعلى أي مجلس الأعيان وبأعضائه وشروط اختيارهم، وبطريقـة اقتراعهم على مشـاريع القـوانين، وعلاقتهم بنـاخبيهم، ورضا هؤلاء بمـا يصدر عن المجلس منهـا. . . ودور كل ذلـك في إحقاق العـدل وتبشيـع الاستبداد. ولا شك في أن هذا الخطاب السياسي من الشدياق كان في ذلك الوقت خطاباً حديثاً غريباً له وزنه في آذان الناس وعقولهم قبـولاً ورفضاً خـاصة إذا خـالف المتـزمتين منهم في جواز انتخـاب غير المسلمين في المجـالس النيابيـة فيرد عليهم بمثـل قوله: «فكأنهم يزعمون أن مشاورة غيـر المسلمين في تدبيـر المسلمين أمر مخـالف للطبع والشرع. والحال أن الدولة العلية قد شاورت غير المسلمين في الأمور الملكية منذ مدة متقادمة. ألا ترى أنها تتخذ من النصارى الصادقين في خدمتهـا من تقلدهم وظيفة المستشار من دون نكير»[1].

ولا يفتأ الشدياق في مناسبات عديدة يؤكد على أن قوة النظام الشوري ليست في الاقتصار على مجلس الأعيان وإنما تتمثل في ذلك المجلس الشعبي أي في مجلس النواب «لأن أعضاء المجلس الأول كلهم يتسابقون إلى إرضاء صاحب الملك لكيلا يحرموا من مناصبهم، وأعضاء المجلس الثاني يتباحثـون في مصالـح الوطن وراحـة الرعية ولا يتحاشون من أن يزيفوا أعمال الدولة إذا اعتقدوا أنها جرت على غير وجه الصواب. فمثل الملك ومجلسي شوراه وما يتعلق بهما من الإدارة والتدبير مثل ميزان لا بد وأن تكون له كفتان تتوازنان»[2].

ويؤكد نفس الملاحظة في نقده مجالس الأعيان كما عرفت في روسيا وكذلـك مجالس الإيالات العثمانية التي كانت في النظام العثماني قبل أن يتبنى في مرحلة تالية مجلس المبعوثان الذي افتتح في 20 مارس 1877 فيقول إن أعضاء مجالس الايـالات «لا يقدرون على مخالفة الوالي بشيء. فكل ما يريد الوالي أن يفعله يقول له الأعضاء هذا هو الرأي الصواب فأنت الرأس ونحن الأذناب. فوجود هذه المجالس على هذه

---

(1) الجوائب 4/850 افريل 1877.

(2) الجوائب 848، 4 مارس 1877.

الصورة شر من عدمها لأنه كناية عن إثبات ظلم الوالي برأي مجمع عليه بخلاف ما لو كان الوالي يأتي الظلم افتئاتاً»[1].

وهكذا طوّر الشدياق من رأيه في المجالس فرأى ضرورة وجود مجلسي الايالة والمبعوثان بعد أن كان يدافع عن الاكتفاء بأولهما فقط لكون أعضائه من أهل البلاد الواقفين على مصالحها وأمورها، وأن اتساع الامبراطورية العثمانية يجعل تأسيس مجلس للنواب متعذراً. . . إلخ[2]. وهو تطور يتساوق والتطور السياسي في الآستانة. وكل ذلك دال على خضوع الشدياق في أفكاره السياسية لمنهج الباب العالي في الحكم.

ويرى الشدياق أن ديموقراطية النظام الشوري تتضح، كما هو الحال في انكلترا، في أنه «إذا قضى أهل مجلس النواب بشيء فلا بد وأن يعرضوه على مجلس الأعيان. . . وما حكم به هؤلاء السائدون لا ينقضه أصحاب مجلس النواب إلا في أمور مخصوصة»[3]. وهذا ما يدعو إلى توخي العدالة والإنصاف بعد كل هذه الاستشارات، وتتضح كذلك في «أن ديوان المشورة لا يبتّ شيئاً إلا بعد استفراغ الكلام فيه»[4]، وهو ما قد يثير السخط لما في ذلك من البطء إلا أن ذلك أفضل من حكم الاستبداد الذي لا تنشأ عن عجلة إصداره القوانين إلا الأخطاء والمظالم.

وحتى يكون الحديث عن أعضاء مجلس النواب مستوفى لا بد أن نشير إلى ما يعنيه الشدياق فيما سبق بانتخاب النائب انتخاباً شرعياً، ولعل ذلك يتضح لنا من نقده للطريقة التي تم بها انتخاب أعضاء مجلس المبعوثان وهي: «إن أعضاء المبعوثان قد انتخبوا هذه المرة من مجالس الولايات لا من الأهلين أنفسهم»[5]. ومعنى ذلك أن الانتخاب «جرى بواسطة لا مباشرة خلافاً لعادة الانتخاب المعروفة الآن في أوروبا»[6]، لكن الشدياق كعادته في ممالأة السلطة يعتذر عن هذا الخطأ الديموقراطي بأن السبب في ذلك هو العجلة من جهة، وأن مجالس الشورى في أوروبا عند ابتدائها لم تكن منتظمة كاملة من أول وهلة ضرورة أن الإنسان نفسه يأتي

---

(1) ن.م.
(2) الجوائب: 169.
(3-4) كشف: 314.
(5-6) الجوائب: 850.

إلى الدنيا ناقصاً ثم يتدرج إلى الكمال، وأن هؤلاء الأعضاء من أفاضل أهل البلاد . . . إلخ»[1]. وكل ذلك من باب تزكية طريقة الانتخابات ولا يقوم دليلاً على شرعيتها وديموقراطيتها.

ونظراً إلى أن المجالس الشورية «مستعملة في جميع الممالك المتمدنة» التي يرجو الشدياق أن يلتحق بها العرب والمسلمون، وإلى أنها «هي أساس العدل والتدبير وعليها المعوّل والمصير»[2] فإن الشدياق لم يكن يترك الفرصة تمرّ دون أن يتحدث عنها ويرغب فيها أبناء وطنه لاعتمادها وسيلةً في الحكم، فكان يحزن إذا ما تعطلت المجالس كما وقع في تونس بعد ثورة سنة 1864، ويفرح شديد الفرح بتأسيسها كما وقع في مصر لما أنشأ الخديوي إسماعيل مجلس شورى لاعتقاده بأن «انعقاد هذا المجلس من شأنه أن يزيد في عمران البلاد وملاحظة كل ما يلزم لها وما ينبغي حفظها منه وصيانتها منه وأن يحكم عقدة الثقة والركون بين كل من الحكومة والرعية»[3].

وأكثر من ذلك فقد كان يعتقد أن «إيجاد مجلس شورى للمملكة ضربة لازب وفرض واجب»[4] وهو ما قاله لباي تونس حثّاً له على الاقتداء بخديوي مصر، وحجته في ذلك «أن الممالك الصغيرة التي ليس بها عسكر تكفيها وتقيها من هجوم أعاديها ينبغي أن تكون محصنة بإتقان أهليها، أو كما تقول الإفرنج، بالرأي العام، ولا يمكن الحصول على هذا المرام إلا بإنشاء مجالس الشورى فيها»[5]. وقد تفطن الشدياق إلى هذه الحصانة لما سمع، كما مر بنا عند البحث في العدل، بالهرج الذي حدث في تونس عند مرض وزيرها الأول وزعيم الإصلاح بها خير الدين باشا فنبه الباي إلى خطورة الوضع ببلاده وبأنه لا منجاة له من ذلك إلا «أن يؤسس المملكة على حكومة شوروية وذلك بتأسيس مجالس إدارية ونظامية فيها على وجه التساوي وإلا فإن مرض بعض رجال من وزرائه يحدث في المملكة انقلاباً عظيماً»[6]. وهكذا يخلص الشدياق في النهاية إلى أن قوة الدولة واستمراريتها إنما هي في قوتها العسكرية لحماية نفسها من الأخطار الخارجية، وفي نظامها الشوري لحماية نفسها من الأخطار الداخلية «غير

---

(1) الجوائب: 850.
(2) الجوائب: 186.
(3) الجوائب 4/265 ديسمبر 1866.
(4-5) الجوائب 15/271 جانفي 1867.
(6) الجوائب: 849.

أن كل دولة تهمل ذينك الأمرين المتقدمين أعني نظام العساكر ومجالس الإدارة فلا بد وأن يصير أمرها إلى الفشل والخسارة»[1].

ومن الواضح أن دفاع الشدياق عن المجالس النيابية في النظام الشوري إنما يعود لكونها تجسم السيادة الشعبية. وكأنما الشدياق كان يشير إلى هذا عندما كان يصف دور الملك في النظام الانكليزي بأن «الواجب على الملك يوم تتويجه أن يحلف على محافظة ثلاثة أمور: الأول سياسته بحسب القوانين والأحكام، والثاني إجراء الحكم بالرحمة. والثالث إقراره مذهب الدولة وهودين البروتستانت»[2]. وبعد أن يذكر اختصاصاته ومزاياه التي ينفرد بها عن غيره بناء على ما يخوله له الدستور مثل الإذن بالحرب، وبعث السفراء، والعفو عن الجناة، وتنصيب الحكام، وتولية الوظائف العسكرية... إلخ يقول: «إلا أنه لا يمكنه تنفيذ هذه الأمور إلا على يد الوزراء فهم المطالبون بكل ما يصدر عنه من الأوامر. ولهذا يقال إن الملك لا يخطىء»[3]. وقال أيضاً فيما يخص علاقة الملك بالمجلسين وهو يتحدث عن ملكة انكلترا: «وللملكة أن تبطل حكم المجلسين ولكن قلما تتجرأ على ذلك»[4] لأن إبطالهما والدستور لا يتم عادة إلا عند حصول تهديد خارجي مثل حرب، أو داخلي لا ينفع معه استمرار الحكم الشوري المتسم باللين والرحمة مثل الفوضى كما وقع في باريس ضد حكومة تيار وعندئذٍ تقوم حكومة يسميها الشدياق «الحكومة القاهرة»[5] وهو نوع من نظم الحكم وقتي لا يلتجأ إليه إلا عند الضرورة لحماية البلاد والأمة وقد سمّاه خير الدين في كتابه أقوم المسالك بالحكم الدكتاتوري[6].

وكان الشدياق وهو يكتب مثل هذه الآراء عن الشورى إنما كان ينبه ملوك العرب والمسلمين إلى وجوب تأسيس حكم يضمن النهضة والرقي لشعوبهم ودولهم، ويهيئهم لأن يحتلوا بين الدول مكانة عصرية سامقة كما كان لهم مثل ذلك في سالف التاريخ بين دول عصرهم. لكن دعوته تلك قد رأى فيها بعض الباحثين غرابة لأنه

---

(1) الجوائب: 169.

(2) كشف: 339.

(3) كشف: 339.

(4) ن.م: 314.

(5) كنز: 193/2. والجوائب 510، 28 مارس 1871.

(6) خير الدين. أقوم المسالك: 225.

وجده «في كل حديث له عن الديموقراطية البرلمانية لا يقرنها كما كان يفعل الطهطاوي وعامة المشتغلين بالفكر السياسي والاجتماعي بكفاح الشعوب ضد الطغيان من أجل الحرية والمساواة. ولكن يقرنها بفكرة العدالة بمعناها القانوني البحت وبالعلاقات الخلقية السوية بين البشر. . »[1]. وهو ما يتماشى مع آرائه في الحرية والمساواة والمعارضة والثورة كما بسطناها سابقاً، ومع ارتباطاته السياسية مع أجهزة الحكم، على أن ذلك الباحث اعترف للشدياق بأن ما قام به «يعد تعميقاً للفكرة الديموقراطية البرلمانية في العالم العربي الذي كان لا يزال نحو منتصف القرن التاسع عشر في طريقه إلى الإحساس الواضح بضرورة إقامة المجالس النيابية كأجهزة من أجهزة الحكم»[2].

IV ـ الدولة القومية وعناصرها:

المعروف لدى علماء السياسة أن الدولة في العصر الحديث لها عناصر أساسية هي: الشعب، والأرض، والسلطة.

ولما كان الشدياق يتظلل السلطة العثمانية في الآستانة التي كانت تبسط سيادتها على أرض الامبراطورية العثمانية ومن ضمنها الأرض العربية التي يقطنها شعب له خصائصه المميزة له عن الشعوب الأخرى المنضوية تحت لوائها فإنه كان يرى أن العنصر الذي تقوم عليه هذه الامبراطورية هو الوفاق والوداد بين مختلف أجناسها وطوائفها، «فأما من نظر إلى فرق المذهب أو اختلاف الجنسية واللغة فإنه في غرور وضلال إذ لا يتأتّى لمملكة واحدة أن تكون معمورة بجنس واحد من الناس على مذهب واحد ولسان واحد»[3].

وقد دافع الشدياق عن هذا المفهوم للدولة الذي جاءه من مشايعته للمقولة العثمانية باعتبارها تمثل منهجه السياسي الذي التزم به منذ استقراره بالآستانة وهو

---

(1) عوض: 256/2.

(2) ن. م: 255/2.

(3) الجوائب: 279.

«أن تكون الدولة الإسلامية عزيزة الشأن شرقاً وغرباً حتى تكون قادرة على وقاية نفسها وحفظ حقوقها من دون الاستعانة بالأجانب على ذلك، إلا أن هذا الأمر لا يحصل إلا بالاتفاق والاتحاد، فكل من سعى في إبقاء العداوة بين أركانها فهو عدوّ لها وعامل على خرابها»[1]. وهكذا عادى من عادى الخلافة العثمانية مثل روسيا، وناصر من ناصرها مثل انكلترا حتى قال فيه محمد عبده: «أنه خدم الدولة الانكليزية في الآستانة عشرين سنة بما كان يعتقد جميع قراء جريدته الجوائب أنه خدمة للدولة فقط إذ أقنع مسلمي الهند بل العالم الإسلامي كله أن هذه الدولة صديقة للسلطان ودولته نصيرة لهما»[2]. وهو ما كان صرح به الشدياق نفسه في أحد أعداد جوائبه.

ولكن جاء وقت تزعزع فيه إيمان الشدياق بالمقولة العثمانية ليتحوّل عنها إلى أخرى وإن كانت أقل انفتاحاً من الأولى إلا أنها أصلب عوداً نظراً إلى الأساس القومي العربي الذي انبنت عليه وذلك لأسباب هي:

ـ استحالة هذه الوحدة الإسلامية لتشتت المسلمين واتساع أراضيهم. وفي ذلك قال: «إن هذا الأمر في حيّز المحال إذ لو شاء الله سبحانه وتعالى لهم ذلك لما فرقهم في مغرب الأرض ومشرقها وشمالها وجنوبها، بل كان يجعلهم في بلاد واحدة كإحدى أمم النصارى»[3].

ـ المواقف السياسية التي كان يتخذها الشدياق أحياناً بناءً على ما تمليه عليه مصالحه الخاصة من ذلك أن علاقاته مع ولاة مصر الذين كانوا يقدمون العون لجوائبه لها دور في تعكير علاقته بالدولة العثمانية حتى قال في بعض الأوقات في رسالة كتبها بالخط الكرشوني إلى ابن أخيه ضاهر الشدياق: «إني يا ولدنا ليس لي تعلق بهذه الدولة أصلاً، لأني لست في خدمتها. وأكبر أعدائي هو ناظر الخارجية. . . . وسبب كون ناظر الخارجية عدوّاً لي كونه عدوّ أفندينا الخديوي»[4]. ولم يكن مراد الشدياق

(1) الجوائب: 418، عن الصلح، أحمد فارس: 131.
(2) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام: 997.
(3) كنز: 1/55-56.
(4) عبود، صقر: 98.

بهذا القول أنه كان على غير وفاق مع العثمانيين دائماً كما قد يفهم منه، وإنما عنى به الدولة المتحدث عن وزير خارجيتها فقط لأنه كثيراً ما مدح غيرها ووزراءها في مناسبات سابقة مثل رشيد باشا، وعالي باشا، وفؤاد باشا، وسامي باشا. . . إلخ. وكل هؤلاء كانوا أعمدة الإصلاح في الخلافة العثمانية وكان الشدياق على وفاق تام معهم.

ـ الكبرياء التركي: وقد شاهد ذلك منذ أن نزل مصر بعد فراره من لبنان، كما تأكد منه أكثر لما استقر بالآستانة وخبر العقلية الطورانية وعرف أبعادها السياسية والاجتماعية الباعثة على تتريك الشعوب المنضوية تحت لواء الخلافة العثمانية، فناهضها في نطاق الإيمان بالعثمانية أولاً، ثم هجم على الاثنتين لما تبين له أن العثمانية ليست إلا غطاءً متستراً للعنصرية الطورانية.

ـ احساسه القوي بعروبته حين اغترابه بمالطة وأوربا. وقد ذكر لنا أشياء من ذلك في مواقف الأوروبيين من لغته وزيّه، كما ذكر لنا مواقفه هو من عاداتهم المباينة لعاداته. وقد عمق كل ذلك شعوره بأن لأمته ما تمتاز به على غيرها من الشعوب.

ـ افتتانه بلغته العربية وإيمانه بإعجازها وعبقريتها التي فاقت بهما سائر اللغات، وقد سبق ذلك في فصل الشدياق اللغوي.

فلكل هذه الأسباب كان الشدياق بقدر ما يبتعد عن العثمانية يزداد قرباً من العروبة بمعناها القومي الحديث. فقد كانت القومية ميزة القرن التاسع عشر، وعنصراً من عناصر الدولة الحديثة كما هو الحال بالنسبة إلى القوميتين الجرمانية والايطالية اللتين انبنت عليهما وحدتا ألمانيا وإيطاليا.

فهل كان الشدياق يؤمن بالدولة القومية العربية؟ وما هي العناصر التي يرتئيها لقيام هذه الدولة؟

والواقع أن ما كتبه الشدياق في هذا الموضوع يهيؤه ليكون من الداعين إلى هذه الدولة. وإذا لم يكن ذلك تصريحاً فتلميحاً. ودليل ذلك كتاباته عن عناصر الدولة

---

(1) الجوائب، 286.

القومية كما شاهدها في عصره مما يصح انطباقه على الدولة العربية الجديدة. وهذه العناصر هي :

1 ـ الأرض:

بالرغم من أن الأرض في النظريات السياسية الحديثة ليست دائماً العنصر الفاعل في القومية إلا أنها أحياناً تكون كذلك مثلما ذكره الشدياق في مناسبات عديدة عن فرنسا وألمانيا وإيطاليا فتمتزج عندئذٍ الوطنية بالقومية. وهذا ما ألفيناه في تفكيره أيضاً، فقد كان كثير الذكر لكلمة وطن من ذلك مثلاً ما قاله عن جوائبه من أنها «أنشئت لخدمة الوطن وللحث على التمدن ومكارم الأخلاق»[1].

وما يتبادر إلى الذهن أن هذا الوطن المقصود هو الوطن العربي لأن جريدته عربية وتتجه إلى العرب أولاً وبالذات.

ومن المرجح أن كلمة وطن بمعناها السياسي الحديث كانت في ذلك الوقت كلمة جديدة عن العرب. وقد كان الشدياق من أبرز الذين ردّدوها بعد الطهطاوي الذي كان فيما يبدو أول من استعملها في كتاباته[2]، كما أنه للجهه بها خص بها إحدى جمله الأدبية فوصف فيها الوطنية الزائفة التي تتمسك بالوطن قولاً ولا تضحي في سبيله فعلاً[3]. وكذلك وجدناه، بثًّا للروح الوطنية في نفوس مواطنيه، يشيد بالنزعة الوطنية العالية عند الانكليز والفرنسيين[4]. وكل ذلك جاءه من اتصاله بالغرب حيث كان لتيار الرومنسية وللثورات السياسية أثر في ظهور الوطنية والقومية أيضاً، بل إننا نجده، بعد تستّر طويل وراء كلمة وطن خوفاً من تهمة اللاعثمانية فيما يبدو، يستعمل مصطلح الأمة العربية في العدد 1060 من الجوائب بتاريخ 6 كانون الأول ـ ديسمبر 1881. ولعله كان أول استعمال لها في العصر الحديث[5].

---

(1) شبلي: 143.
(2) الرافعي، عبد الرحمٰن، عصر محمد علي: 456-457.
(3) كنز: 226/1.
(4) كشف: 113، 152، 159.
(5) الصلح، أحمد فارس. . . : 261 هامش 47.

2 ـ اللغـــــة :

كانت اللغة عاملاً أساسياً خلال القرن التاسع عشر في ظهور القوميات التي جاءت على حساب النزعة الإنسانية في القرن الثامن عشر، لأنه كما قيل «ليس لدينا اختيار وحيد ظاهري لقياس القومية، وتعتبر اللغة واقعياً محكّاً كافياً. ولقد كانت سياسة حكام الدول القومية الحديثة أن يكشفوا لأبناء الجماعة القومية ما توفره اللغة الواحدة من وحدة واضحة»[1].

وإحساساً بهذا الدور الهام للغة نرى الشدياق يؤكد عليها كثيراً، ولا ننسى أنه من أبناء القرن التاسع عشر، لإبراز الذاتية العربية لأنه وجدها «أوكد رابطة لتأليف القلوب وتدارك الخطوب»[2] حتى ولو كان أبناؤها مختلفي الطوائف والأديان. ولهذا نراه يستبشر بخطاب الباب العالي في مجلسي الأعيان والمبعوثان في 11 أفريل 1877 الذي أشار فيه إلى اقتفائه سنة أجداده في احترام لغات أتباع العثمانيين والاكتفاء منهم بالطاعة والولاء، حتى عدّ ذلك «من شأن الدولة المتمدنة»[3].

3 ـ الجنـــــس :

وهذا عنصر آخر من عناصر قومية الأمةوقوتها عند الشدياق وقد وجد له، بالرغم من أنه يعتبر أقل العناصر تأثيراً في تكوين الأمم نظراً إلى تمازج الشعوب بعضها بعضاً، تأييداً من مثال الوحدة الألمانية التي ارتكزت، فضلاً عن وحدة اللغة، على وحدة الجنس وهو ما عبر عنه في تحليله لسبب قوة ألمانيا وغلبتها لفرنسا فقال: «وحيث صار معلوماً أن الجرمانيين قد صاروا كلهم دولة واحدة أو كادوا يصيرون وهم أكثر عدداً من الفرنسيين ظهر لدولة فرنسا أنه قد حانت الفرصة الآن لتفريقهم عن

---

(1) برينتون: تشكيل العقل الحديث: 225. وانظر أقوالاً أخرى عن القومية في كتابي، ما هي القومية لساطع الحصري (دار العلم للملايين 1959)، وجيل الفداء لقدري قلعجي (بيروت ـ دار الكاتب العربي 1967). والقومية تأليف بويد شيفر. ترجمة جعفر خصباك وعدنان الحميري. (بيروت. دار مكتبة الحياة 1962).

(2) الجوائب: عدد271، 15 جانفي 1867.

(3) الجوائب: عدد 851

بـروسية بنـاء على أن بعض تلك الدول لم يلتئم بعـد ببروسيـة الالتئام التـام. لكن المسألة جنسية. . . وحسبك شاهداً على ذلك تألف دولة بافاريا فإنها مع كونها على مذهب فرنسا صمّمت على أن تكون نصيرة لبروسية. . . . »[1].

وتتضح أهمية هذا العنصر بالنسبة إلى أمة العرب عندما واجه الشدياق العثمانية المتطرفة فقال تعقيباً على خـطاب السلطان السابق ذكـره: «إن السلاطين الأولين لم يحاولوا أن يحملوا الرعية على التجرد عن جنسيتهم خلافاً لما يرومه بعض الناس في هذه الأوقات، إذ يحاولون أن يجردوا الرومي مثلاً عن روميته، والأرمني عن أرمنيته، فلا ينسبون إلا إلى لفظه «عثماني»، وهو غير جار على أصل من أصول السياسة لأن دخول الناس في طاعة دولة لا يوجب عليهم أن ينسبوا إلى جنس الدولة. ألا ترى أن الانكليز، وبعد أن ملكوا سكوتلاند وإيرلاند لم يوجبوا على أهلهـا أن يقولـوا: نحن إنكليز. وإنما يقول من هو من البلاد الأولى أنا سكوتش. ومن هو من البلاد الثانية أنا إيرش. . . فليتذكر من يحاول أن تكون جميع رعية الدولـة العليّة منسـوبة إلى لفـظة «عثمـاني» أن العـرب لا يـريـدون أن يتجـرّدوا عن عـربيتهم، وينسبـوا إلى شخص بخصوصه. . . »[2]. ومعنى هذا أن كلمة عثماني لا يمكن أن تكون بـديلاً قـومياً لأن العثمانية هي مجموعة قوميات لا قومية واحدة.

4 ـ الـــــديـن

وكذلك يعتبر الشدياق وحدة الدين عامـلاً من عوامـل قوة الأمم القـومية ورقيّهـا فيقول: «وأعظم أسباب التمدن المراد منه العز والمنعة والغبطة والسعادة أن يكون أهل المملكة على مذهب واحد ولسان واحد. ولهذا كان لمملكة فـرنسا شـأن عظيم من قديم الزمان حتى الآن»[3]، لكنه فيما يبدو لا يعتبره عنصراً من عناصر الأمة القومية إذا أدّى إلى الخلافات الطائفية المعادية لكل وحدة قـومية شـأن الأمة العـربية المتعـددة المـذاهب والأديان فيقـول: «إنه لا ينبغي أن يكـون بين سكان مملكـة واحدة ووطن

---

(1) كنز: 9/2.

(2) الجوائب: 851-11 نيسان 1877.

(3) كنز: 108/1.

واحد معاداة ناشئة عن الفرق في الأديان والمذاهب إذ لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة. ولهذا قال الله تعالى: لا إكراه في الدين»[1].

وبناءً على هذا فقد تحفّظ الشدياق في اعتبار الدين عنصراً من عناصر الأمة القومية. وهو ما تنادي به النظريات الحديثة في علم السياسة لكن التاريخ أبرز أن القوميات والأمم كثيراً ما تعتمد عليه في نشأتها أو عند مقاومتها للأجنبي، ثم يأتي يوم ينفصل فيه الدين عن الدولة فتكون علمانية بينما يظل الفرد على تديّنه وإيمانه فيكون لديه حاجة شخصية لا غير. . . .

وعوض الدين وجد الشدياق عنصراً آخر من عناصر الدولة القومية هو التعاون بين أفراد الأمة الواحدة على نهضة البلاد ورقيّها وفي ذلك قال: «هذه هي حقيقة التمدن أعني أن يكون الناس متعاونين على أمورهم المعاشية من دون التفات إلى مباينتهم في تدينهم وتعبدهم، إذ المقصود من كل دين الحث على مكارم الأخلاق والابتعاد عن الشر والأذى»[2] فهل كان الشدياق يشير بعنصر التعاون إلى ذلك العنصر المعنوي أو الشعوري في كل قومية. وهي الحالة النفسية الناشئة عن شعور الانتماء المتبادل، وتعلق بالوحدة التي يكونها هذا الانتماء نتيجة قيام العناصر السابقة والتي يسمى مجموعها عادةً بالعنصر الموضوعي[3].

وواضح مما ذكره الشدياق من هذه العناصر الباعثة على تحسيس العرب بشؤونهم القومية أنه كان يرمي إلى تمدنهم ورقيّهم. وكأنما أدرك بعد قرون عديدة من التاريخ العثماني العربي المشترك أنه لا سبيل إلى نهضة العرب ما داموا منصهرين في قومية أخرى تطغى عليهم بلغتها وأهدافها السياسية، وتمنعهم من التفتح والنهضة خوفاً من اكتساب إشعاع جديد شبيه بإشعاعهم الضارب في التاريخ. وبذلك كان الشدياق من أوائل الداعين إلى نهضة عربية على أساس قومي، وستتبلور هذه الدعوة أكثر فأكثر بعده لتصبح مذهباً سياسياً له دوره في حاضر العرب ومستقبلهم كما هو مشاهد اليوم.

---

(1) ن.م.: 109/1.

(2) ن.م: 109-110.

(3) الموسوعة الميسرة مادة قومية.

V ـ مقاومة التدخل الأجنبي:

ومما سيذكره تاريخ النهضة الحديثة للشدياق أنه كان من الأوائل الذين رأوا في تـدفّق الأجانب على البـلاد المشرقيـة وتدخلهم في شؤونهـا وسعيهم للحصول على امتيازات بها خطراً يهدّدها في مقوماتها وكيـانها وإلى هـذا المعنى رمى بقولـه: «ألا لا بارك الله في يوم رأينا فيه وجوه هؤلاء العجم. فقد احتكروا خيراتنا وأرزاقنا وأفسدوا بلادنا وسابقوا ناسنا إلى تحصيل رزقهم من أرضنا»[1].

ويتضح لنا مما كتبه الشدياق في هذا الموضوع أن التدخل الأجنبي اتخذ مظاهر مختلفة. منها السياسي، ويتجلى ذلك في التنافس بين الدول الأجنبية وتسابقها لكسب مناطق جديدة للنفوذ والتوسع الاستعماري حتى صار ذلك في وكلائها «نهمة ينزغهم إليها التحاسد. فإذا أرسلت دولة الانكليز مثلاً وكيلاً إلى تونس كان لا بد لدولة أخرى من محاكاتها بذلك فتقيم أيضاً وكيلاً لمجرد أن يرفع علم دولته على سطح داره إشعاراً لأهل البلد بأنه يوجد في قطر من الأقطار الدنيا دولة لهذا العلم»[2].

ويتخذ هذا التدخل بـالإضافـة إلى المظهـر السابق مـظهراً اقتصـادياً يقـوم على التشكيك في الكفاءات الوطنية. وفي هذا يقول الشدياق: «لما كثرت الأجانب على هذا الوجه في ممالك المسلمين رأوا أن لهم حقاً في تملك بقاع من بلادهم بدعوى أن المسلمين غير قادرين على تعمير تلك البقاع وأن تعميرها من الأجانب وتكثير ريعها وغلّتها يزيد في تكثير إيراد الخزينة الوطنية وفائدة عموم الرعية»[3].

وكذلك كان هؤلاء الأجانب يتذرّعون في ذلك التدخل بذرائع دينية كالدفاع عن اليهود والنصارى العائشين في ظل الممالك الشرقية بل إنهم كانوا، تمهيداً لتدخلهم، يصطنعون إثارة النعرات الطائفية بين النصارى والمسلمين مع أن هذه الطوائف كانت تعيش قبل الأجانب في تآلف وتسامح فيما بينها وهوما يؤكده الشدياق في قوله: «هكذا كـانت الألفة بين المسلمين والنصـارى في تلك البلاد وفي غيـرها أيضـاً من قبل أن

---

(1) الساق: 226.

(2) كنز: 66/1.

(3) ن.م.

دخلت الأجانب فيما بينهم وصاروا يوسوسون لهم ويلقون بينهم العداوة والبغضاء»[1].

وكان أبرز من قام بهذا الدور هم المبشرين. ولهذا السبب قاومهم الشدياق بقوة مقاومته للنفوذ الأجنبي نفسه ففضحهم في مقالات عديدة في جريدته الجوائب لمعرفته الدقيقة بهم منذ أن كان مختلطاً بهم في لبنان ومصر ومالطة وأوروبا وكشف عن مشاريعهم وأهدافهم لا الدينية فقط بل حتى السياسية أيضاً. فهم عنده ليسوا في بلاد العرب والإسلام إلا طليعة النفوذ الأجنبي.

وحتى يكون كلام الشدياق عن وجوب مقاومة التدخل الأجنبي مقنعاً يأتي لنا بأمثلة ملموسة فيذكر مما يتعلق بالخطر السياسي لذلك التدخل أنه «إن أراد أحد الولاة أن يفعل أمراً ذا بال في ولايته تعيّن عليه أن يراعيَ خواطر القناصل الذين هم بمنزلة الرقباء عليه فإذا رضي به أحدهم غضب منه الثاني لأن أهواءهم شتى. فإذا أصر الوالي على فعله كتب المتغضّب إلى سفير دولته بالآستانة وبيّن له خطأ رأي الوالي وتجنّى عليه وأظهر جميع زلّاته وهفواته. ولا بد من أن يجد له بعض هفوات إذ ما أحد من البشر منزهاً عن الهفوات والزلات. وأنت أدرى بالعاقبة. وقد قال مكاتب (اليال مال كازت) وهو ممن اطلع على الممالك العثمانية أتم الاطلاع لأنه مكث فيها عشرين سنة: إني في هذه المدة الطويلة لم أعرف أحداً من هؤلاء الولاة أقام في منصبه أكثر من ثلاث سنين إذ لا بد في هذه المدة من أن يجد خصماً من القناصل. وقال: فما دامت القناصل تتعرض لسياسة الدولة في داخل المملكة فلا يمكن استقامة أمورها. فالواجب إذاً أن تكون هؤلاء القناصل في الممالك العثمانية كأمثالهم في سائر الممالك»[2].

ثم يذكر الشدياق أن الأحرار من الأتراك وغيرهم من رعايا الدولة العثمانية الداعين إلى المساواة وغيرها من الحقوق السياسية «قد فاتهم أن مداخلة القناصل تمنع منها ومن جميع أسباب التمدن مع أن دول أوروبا عادلة منصفة لا ترضى بالتعدي على حقوق الناس إلا أن عمالهم في الممالك العثمانية لما كان بعضهم ينفس على بعض، وبينهوم التحاسد والمباراة اتخذوا التعرض لأمور الولاة وسيلة للتشفّي من

---

(1) الجوائب: 286 ـ 7 ماي 1867.

(2) الجوائب: 288، 21 ماي 1867.

غيظهم ثقة بأن تعرضهم هذا يغيظ خصمهم فإن لم يأتوا هذا التعرض لنفع أنفسهم أتوه لمكايدة غيرهم»[1].

وكذلك يكون لهذا التدخل ضرر اقتصادي وفي هذا يقول الشدياق: «ومن جملة الأضرار التي تحصل من هذا الأمر هو أنه إذا أراد أحد المسلمين أن يعامل أحداً من النصارى في شركة ونحوها توهّم أن النصراني داخل في حماية أحد القناصل، أو أنه يصير في يوم من الأيام تحت حمايته فيضيع حقه معه فيضرب عن معاملته خوفاً من شر العواقب»[2]، بل إن الوالي نفسه يبقى في حيرة إزاء الأجانب وشططهم في طلب الامتيازات. «فإنه إن منعهم من الاستيطان فقد أثار فتنتهم، وإن خوّلهم فقد أثار فتنة رعاياه»[3].

ونظراً إلى خطورة هذا الوضع حرص الشدياق على أن يقدم حلولاً لمنع هذا الخطر. وأول هذه الحلول هو إنشاء المجالس الشورية لتتولّى البت في شأن الامتيازات من حيث القبول أو الرفض وإلى هذا أشار بقوله: «فإذا كانت مثل هذه الأمور المتشاجبة المتشاجنة تفوض إلى مجلس شوري يحضره نواب من الدولة والرعية كان حكمه بها مقنعاً للأجانب بناء على أن مجالس شوراهم في ممالكهم إذا حكمت بشيء نفذ حكمها على الكبير والصغير. وليس من المحتمل لهؤلاء الأجانب أن يقولوا إن هذه المجالس إنما تصلح لممالكنا فقط دون ممالك الناس فإن ذلك يكون شاهداً على شططهم وسفاهتهم. فأما إذا رجع فصل كل شيء إلى شخص بمفرده سواء كان الوالي أو وزيره فإنهم لا يزالون ملحين عليه حتى يفوزوا بمطلوبهم منه»[4].

ومن الحلول أيضاً دعوته إلى أن يكون التعامل مع الدول الأجنبية ورعاياها على أساس المساواة. «فالواجب إذاً أن تكون جميع الأجانب الذين يستوطنون الممالك العثمانية داخلين في حماية الدولة العلية فقط وخاضعين لأحكامها كما نخضع نحن لأحكام دول أوروبا إذا مكثنا في بلادها. فأما من جهة تملكهم أرضاً في بلاد الدولة

---

(1) ن.م.

(2) ن.م.

(3) كنز: 66/1.

(4) ن.م.

العليـة فيكون جـارياً على المنـوال الذي يسـوغ لنا أن نتملك أرضـاً في بلادهم. وهـو أنـه لا يصـح لأحد أن يشتـري داراً أو عقاراً عنـدهم إلا إذا دخـل في حمـايتهم. وهـذه الحماية لا يمكن الحصول عليها إلا بشروط معلومة. وذلك كأن يلبث الغريب عندهم كذا وكذا سنة، أو أنه ينفع الدولة نفعاً عظيماً. فأما دخول رعية الدولة العلية في حماية القناصل فخرق لجميع الأصول والقوانين. فما نطلب منهم شيئاً سوى أن يعاملونا كما يعامل بعضهم بعضاً. فإن رضوا بذلك قلنا لهم أهلاً وسهلاً. وإن لم يرضوا لم يكن لهم أن يلومونا وقد حان لهم أن يقرعوا إلى الحق ويحترموا حقوقنا كسائر الخلق»[1].

وكما قاوم الشدياق التدخل الأجنبيّ قاوم الاستعمار الأوروبي حتى إن جـريدتـه الجوائب منعتها الحماية الفـرنسية بتـونس لمواقفهـا المناهضـة لها إذ كـانت تحرض الشعب التونسي على الثبات بمثل قولها: «إن الليالي حبلى... فقد يحتمل كثيراً أن فرنسا ستضطر إلى خوض حرب في أوروبا... لا بد من الصمود طـوال الشتاء في انتظار ساعة المعركة الكبرى»[2].

وهكـذا نرى أن دعـوة العرب والمسلمين إلى النهضـة والتقدم قـد اقترنت عنـد الشدياق بمقاومة التدخل الأجنبي والاستعمار دون أن يمنعه ذلك من الدعوة إلى مبدأ التعامل مع الدول الأجنبية. وقد ذكر التعاون الاقتصادي مثالاً لذلك خاصة لمـا رأى فشل بعض المشاريع التي قام بها الفنّيون الوطنيون في حين نجحت مشاريع قام بها فنيون أجانب مثل طريق بيروت دمشق، وإيصال المـاء من نهر الكلب إلى بيـروت. ويستخلص الشدياق العبرة من هذا الفشل فيدعو إلى ضرورة التعـاون مع الكفـاءات الأجنبية بمثل قوله: «فهذه الحالة تقضي بالأسف. فـإنها تـدل على أنا لسنـا كفؤاً لإصلاح أمورنا المعاشية فلا بد لنا من الاستعانة بالأجانب... وإذا كان كذلك فما بال الدولة لا تستعين بهم في تعميـر بلادهـا ولا سيما في استخـراج مـا فيهـا من المعـادن... إلخ»[3].

---

(1) الجوائب: 288.

(2) كانال. الأدب والصحافة بتونس (بالفرنسية): 132.

(3) الجوائب: 850/4 أفريل 1877.

تلك هي أهم الأفكار السياسية وليست كلها التي وددنا ذكرها للشدياق في تحديث المظاهر السياسية للنهضة لأن تتبعها جميعها يحيد بنا عن طبيعة البحث وشروطه. والمهم أننا بيّنّا منها أن للشدياق مواقف سياسية في مجالات عديدة وتصوراً سياسياً جديداً للنهضة. ولقد تُجُنِّي عليه عندما قيل فيه: «لا تنم كتابات الشدياق على إدراك سياسي فائق ولا على عقيدة سياسية ثابتة. . . »[1]. أو أن «حاسة الشدياق ليست حاسة سياسية اجتماعية في المقام الأول بل حاسة أخلاقية فردية تتبلور آنا حول فكرة العدالة وضماناتها، وتتبلورآنا آخر حول فكرة التعاطف وبرّ الإنسان بالإنسان. وهكذا دواليك»[2]. والواقع أن كل هذه الأحكام قد اعتمدت على كتبه دون جريدة الجوائب، ولو اطلع هؤلاء الباحثون على مجموعتها كاملة لأدركوا أن له مشاركة سياسية هامة تقارب إن لم تفق ما سجله كل من الطهطاوي وخير الدين في كتبهما. وهذا هو الفرق بين كاتب يكتب كتاباً يظل في متناول الباحثين دهرهم، وكاتب يكتب مقالة تصعب العودة إليها، أو أنها تندثر باندثار الجريدة نفسها. صحيح أن الشدياق كانت له تقلبات سياسية لم ينج منها حتى الطهطاوي نفسه. سببها فيما نرجح أنه لم يكن وزيراً مثل خير الدين أو موظفاً رسمياً مثل الطهطاوي، بل كان صاحب جريدة هي مرتزقه، ومن ثم فقد كان يخشى السلطة حتى إنه رجا يوماً ممن يطلبون منه أن يكتب عما يحدثونه به من أخبار الوزراء والمسؤولين أن لا يدخلوه «فيما يعقب الندامة»[3]، وإن كان هذا الخوف يستحيل إلى حزم وشدة أحياناً، وما تعطيل جريدته عديد المرات إلا دليل على ذلك، أو أن ضعف تفكيره السياسي ـ إذا سلمنا به ـ إنما هو صورة من ضعف وعي العرب السياسي في القرن التاسع عشر جملة[4].

---

(1) حوارني: 126.

(2) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 2/256-257.

(3) كنز: 1/170.

(4) ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث: 52.

الفصل الثالث
المظاهر الاقتصادية

* *

I ـ التجــــارة:

من أهم وسائل التنمية الاقتصادية التي خصها الشدياق بالبحث هي التجارة. وذلك نظراً إلى الدور الذي تؤديه في التغيير الحضاري للأمم وبناء دولها. وهو ما شاهده بنفسه في انكلترا أقوى الدول نفوذاً واقتصاداً في القرن التاسع عشر حتى إنه نقل عن فولتير قوله: «لا جرم أنه لا شيء يغني الأمة، ويشيد عزها كمعرفة الصنائع والتجارة، إذ لولا التجارة لما كانت لندرة تفضل باريس في السعة وكثرة السكان، ولما قدروا على أن يبثوا في البحر مائتي سفينة حربية ويجروا الرزق العميم على الممالك المتواطئة معهم. . .»[1]، كما أن أكبر دليل على حركية القوة التجارية الانكليزية ذلك الوصف المتدفق لحي السيتي أهم حي تجاري في لندن. وهذا الوصف مع ما يمكن أن يضاف إليه من أوصاف معجبة عن شوارع لندن وباريس التجارية ومغازاتها الفخمة إنما يدل كل ذلك على ما للنظام التجاري الأوروبي من أثر بعيد في نهضة أوروبا وتعصيرها.

ولو بحثنا عن سرّ قوة هذا النظام التجاري الذي كان وراء ذلك النجاح الهائل مما يصلح ـ حسب ما يستفاد من الشدياق ـ أن تحتذيه التجارة العربية، وأن تهتدي بقبس منه، لوجدنا أن سببه إنما يعود ـ كما يقول ـ إلى «حسن ترتيب البيع والشراء

---

(1) كشف: 204.

عندهم»[1]. ومما يعدّ من لوازم هذا المبدأ ـ أي ترتيب البيع والشراء ـ ما سجله لنا فيما يلي:

ـ اعتبار الأوروبيين التجارة فناً يتعلم قبل ممارسته. «فإن من قصد التجارة فيها لزمه أن يمكث مدة طويلة في مكتب بعض التجار المعتبرين ليعرف أحوال البلاد التي تجلب منها البضائع وأحوال التجار وترتيب دفاتر الحساب وما أشبه ذلك. فالتجارة عندهم هي فن من الفنون العظيمة، وللتجار عندهم اعتبار زائد»[2].

وكل هذا يعني من الشدياق دعوة التجار العرب إلى تطوير التجارة لتكون مبنية على قواعد علمية مخصوصة، وقد أشار إلى شيء من ذلك عندما طالب التجار عموماً، كما بين في آخر كشف المخبأ، بالمعرفة اللغوية وحسن الخط والثقافة العامة، وذلك ليوحي لهم بأن التجارة هي علم قبل أن تكون مهنة، ولم يكن مراد الشدياق من كل هذا أن التاجر عليه أن يكون من البلغاء المنشئين «ولكن عار عليه أن يصرف إدراكه كلّه في معرفة الثوب الخشن من الرفيع، ويرتدي بلباس الغفول عن أشرف ما ميّز الله به الإنسان عن البهيمة وهو النطق»[3]. ولا ننسى أن الشدياق قد سئم في وقت ما، وهو الكاتب الأديب، مراسلات التجار لركاكة أسلوبها حتى كان ذلك من أسباب انصرافه عن التجارة. فهل كان هذا إحساساً من الشدياق بضرورة أن يكون للتجارة أسلوب مخصوص كما نراه اليوم في العلوم التجارية...

ـ إن التجارة الناجحة هي التي لا يقوم فيها التاجر الأوروبي كما هو شأن العربي بأعماله وحده إذ لا بدّ له من أن «يستخدم في محله المخصوص بالشغل كثيراً من الحساب والكتاب وفي معمله خلقاً من الصناع»[4].. إلخ.

ـ اعتماد هم على الشركات المساهمة التي كانت من وسائل عمل السان سيمونية، ويسميها الشدياق جمعيات مثل «جمعيات لإنشاء سكك الحديد، ولتسيير السفن، وفتح البنوك، والمعامل والمصانع والمكاتب والمدارس وديار المرضى

---

(1) كنز: 92/1.

(2) كنز: 91/1-92.

(3) كشف: 359.

(4) كنز: 98/1.

والتحف ونحوها فتدور الأشغال بينهم بالتعاون والتعاضد»[1]. وفضلاً عما يلمح في قوله التعاون والتعاضد من إشارة إلى نظرية تقسيم العمل التي جاء بها آدم سميث (1723-1970) في كتابه «ثروة الأمم» (1776) إنجيل الاقتصاد الكلاسيكي، وما يترتب عليها من زيادة في إنتاج السلع[2]، فإن هذه الشركات رأى فيها الشدياق خير وسيلة للقضاء على البطالة إذ هي تفوق في استخدامها للعمال ما تقوم به وظائف الدولة بكثير. وكأنما الشدياق كان يحقر مبكراً من شأن الوظيفة أمام الأعمال الحرة كالتجارة فيقول: «وكثير من أفراد التجار بانكلترة يستخدمون في أشغالهم ومصالحهم نحو خمسمائة نفس، وقس على ذلك باقي الجمعيات. أما في الممالك الشرقية فالناس لا تعتمد إلا على خدمة الدولة فهي عندهم مورد المعاش ومصدره وهي الذريعة لتحصيل العز والجاه والشرف. ومعلوم أن خدمة الدولة محصورة في وجوه قليلة من وجوه العمل وأنها لا يمكنها أن تستخدم جميع الناس»[3].

ـ ابتعاد المسؤولين السياسيين في انكلترا عن التجارة وقد عدّ الشدياق ذلك من محامد الانكليز فقال: «ومما يحمد من الكبراء ومن ذوي المراتب السامية هنا أنهم لا يتداخلون في التجارة»[4]. وواضح أن هذا من موجبات العدل. به يجتنب الاحتكار، ويضمن تعميم الثروات على أكثر ما يكون من الأفراد ذلك «أن الترفه باعتبار عمومه في الجمهور لا يكون إلا من كثرة الاحتراف والاصطراف. فأما باعتبار خصوصه في أفراد الناس فإنه منبأة عن خراب البلاد إذ هو من قبيل الاحتكار الذي يضر ولا ينفع...»[5].

ـ توخّي طرق مخصوصة لترويج السلع، وإحكام العمل بالمبدأ الاقتصادي المعروف بالعرض والطلب مثل إرسال البضاعة إلى منزل المشتري على أن يسلم ثمنها عند تسلمه إياها كما حدث له هو نفسه حتى قال إعجاباً: «فهذا ضبطهم في الأخذ والعطاء. وهذا حرصهم على الكسب. فقولنا الكاسب حبيب الله إنما هو مصدق عندهم»[6].

---

(1) ن.م: 97/1.

(2) رسل، حكمة الغرب: 210/2.

(3) كنز: 97/1-98.

(4) كشف: 171.

(5) الجوائب: 169.

(6) كنز: 97/1.

ـ اعتماد وسائل الإعلان والإشهار، وقد سجل إعجابه بهاتين الوسيلتين الرأسماليتين نقلاً عن رحالة وصفَ تركيب بيت التاجر في ڤلاسڤو وعدد طبقاته وخصائصه التجارية فقال: «ولا شيء أعجب هنا من أن يرى الرائي تعدد الألواح فوق حوانيتها وهي التي تكون عنواناً على اسم التاجر وحرفته . . . . إلخ»[1].

ـ رقم الأسعار على البضائع المعروضة «فلا تحتاج معهُ إلى المقاولة. فتشتري ما لزمك وأنت مطمئن الخاطر لعلمك أن الثمن الذي دفعته فيه هو ما يدفعه غيرك، بخلاف العادة هنا (أي في الآستانة) فإنك لا تكاد تشتري شيئاً من تاجر إلا وتحسب أنه غبنك فيه»[2]. وهو يعتبر أن وراء العادة الأوروبية «راحة للبائع والشاري. ونعمت العادة»[3].

ولكن التجارة الأوروبية بالرغم من هذا التطور في الطرق والوسائل لم تسلم من عيوب يحسن كما يرى الشدياق تداركها خاصة عند نقل أصولها إلى المشرق. وهذا نموذج من تلك العيوب:

ـ الحرص على الكسب والربح إلى حدّ الإرهاق والشقاء الجسمي والنفسي مما يفضل معه فقر الفلاح المشرقي على غنى التاجر الانكليزي وهو ما عبر عنه في قوله: «لا جرم أن فلاحي بلادنا أسعد حالاً من هؤلاء الناس، بل التجار هنا أشقياء على غناهم وثروتهم فإن أحدهم يقضي النهار كله وهزيعاً من الليل واقفاً على قدميه . . . . فأما في يوم الأحد فيلبثون خدري الأبدان والأفكار، سدري البصائر والأبصار. فأين هذا من التاجر عندنا يعقف إحدى رجليه على الأخرى بعض ساعات على أريكته. ثم إذا حان العصر كبّب جبته وراءه وذهب إلى بعض المنازه وهو يمشي الخيلاء. فإن كان التمدّن والعلم قد سبب هذا، فالجهل إذاً سعادة»[4]. وهذه ملاحظات طريفة يسوقها الشدياق عن الحياة، فهي ليست كدّاً فقط، وعن السعادة فهي ليست مالاً فقط، بل إنه ليهوّن من شأن الكدّ والمال إذا أصبحا هم الإنسان الأوحد إلى حدّ أن يتجاهل طبيعته البشرية وخصائصه النفسية والروحية.

ـ الإفراط في العمل بمبدأ حرية المتجر أو كما نعته الشدياق «الأصل الفاسد»

---

(1) كشف: 214.
(2) كنز: 92/1.
(3) كشف: 148.
(4) الساق: 596-597.

الذي يبيح بيع مواد ممنوعة مثل الأدوية المسمومة للصغار والكبار على السواء بدعوى لزومها للفلاحين في مكافحة الحشرات حتى كثرت حوادث الانتحار به في حين يمنع أذى الحيوان ويغرم مرتكبه. «فكأن العجماوات أنفع للدولة من بني آدم»[1]، والـذي يتيح للناس كذلك «أن يغشوا كل شيء من المأكول والمشروب وكل ما يصح فيه البيع والشراء»[2].

وقد عدّ الشدياق هذا السلوك التجاري منافياً للتقـدم فقال: «فلعمـر الله إن كان هذا الغش نتيجة التمدّن والترقّي في العلوم فللجهل خير»[3]. فهو يدعو إذن إلى تقييد المبيعات الضارة بقوانين وشروط خاصة وبهذا يكون الشدياق قد سبق عصرنا بكثير في المطالبة بمنع بيع هذه العقاقير الذي تحقق فعلاً في بعض الدول اليوم، وكذلك دعا إلى المراقبة الصحية للمأكولات والمشروبات التي عبث بها الجشع أيّما عبث، خاصة «أنه لما كان ذوو الأحكام هنا وهناك لا يأكلون سوى أطيب المأكول ولا يشربون سوى أفخر المشروب غفلوا عن مصلحة الجمهور وظنـوا أن سمنهم موجب لصحـة جميع عباد الله»[4].

ولم يفت الشـدياق كـذلك وهـو يحدث أبنـاء وطنه عن مـزايا التجـارة الأوروبية وعيوبها أن ينقد من حين إلى آخر أساليبهم التجارية التي تجعل عملياتهم في البيع والشراء نوعاً من المقامرة لما يتخللها من مزايدات ومساومات «مع أن هؤلاء المقامرين لـو دَرَوْا أحوال التجـارة لكانـوا يعلمون أن الصـدق في البيع أنفـع لهم فإنـه يـرغّب المشترين في التردّد عليهم. أما الاحتيال والغبن فينفرهم عنهم»[5].

ومن الواضح أن الشدياق بنقده لمبدأ حرية المتجر والتحررية التجارية عموماً إنما كان ينقد المذهب النفعي الذي جاء به الفيلسوف الانكليزي ڤريمي بنتام (1748-1832) والذي تعبّر عن فلسفته تلك القولة المشهورة «دعه يعمل».

وختاماً لآراء الشدياق في الإصلاح التجاري نورد ما كتبه بمناسبة إفلاس أربعين

---

(1) كشف: 136.
(2) ن. م.
(3) كشف: 350.
(4) الواسطة: 48.
(5) كنز: 92/1.

تاجراً في بيروت هادفاً من وراء ذلك إلى النهضة بالتجارة في المشرق وغيرها من الحرف فقال: «لقد طالما والله فكرت في الذين يتعاطون التجارة والحرف والصنائع وإحياء الأرض بالتعمير والتمصير، وودت لو أن تكون لهم إعانة مخصوصة من طرف الدول وذوي الثروة واليسار، ومجالس معلومة تنظر في إصلاح شأنهم وتربية أولادهم إذا كانوا عاجزين عن تربيتهم. وكلما سمعت عن تاجر أنه انكسر أو وكس في تجارته، أو عن ذي صنعة أنه تعطل تنغّص عيشي له وأوهمت أن قد سقطت درجة من درجات التمدن فلم يعد الوصول إلى غرفة الرفاهية ممكناً»[1]. ففي هذا القول نجد أول دعوة صريحة إلى تأسيس الاتحادات أو الغرف التجارية. وهي دعوة تقدمية بالنسبة إلى عصر الشدياق تدلّ على وعيه بضرورة التنظيم والترتيب لمختلف القطاعات الاقتصادية.

II ـ الصناعة:

وقد اهتم الشدياق بالصناعة اهتمامه بالتجارة إذ هما: «أصل ثروة البلاد» كما قال[2].

وكان عليه أن يبرز لمواطنيه التفوق الذي حازته أوروبا بالصناعة في الصناعة، فوصف موادها مثل المعادن والورق والقطن والحرير... الخ، ومدنها مثل منشستر التي كانت «جديرة بأن تسمى دولة» لكثرة معاملها وعمالها، وقلاسقو التي ترجم في وصف أفرانها الضخمة نصاً سبق ذكره في فصل الشدياق الرحالة... إلخ. كما أشار إلى أثر المصانع في تكثير السلع ورخصها «فقوة آلة واحدة منها تغني عن مائة يد»[3]، وإلى دورها في نمو الثروات واستيعاب الأعداد الضخمة من العمال مما يسهم في القضاء على البطالة.

ولكن ما هو سبب التقدم الصناعي في أوروبا؟ يعزو الشدياق ذلك إلى ترتيب

---

(1) الجوائب: 251، 28 أوت 1866.

(2) كنز: 148/1.

(3) ن.م: 94.

الأوروبيين وانتظام أحوالهم. وهو يعني بذلك تعلّم الصناعة على قواعد وأسس علمية متينة كما قال: «إن من أراد أن يتعلم منهم صنعة ما لزمه أن يمارسها عند أستاذه إلى أن يتقنها فلا يخرج من عنده إلا بشهادة منه. وبذلك تم لهم حفظ الصنائع ووقايتها من الخلل خلافاً للعادة عندنا. فإن من تعلّم منا مبادىء الصنعة في سنة أو سنتين ظن أنه قد أتقنها فيخرج من عند معلمه ويفتح دكاناً مقابلاً لدكانه ويأخذ في مغايرته ومفاضلته بأجرة أقل مما يأخذ معلمه. وهكذا فلا تزال الصنائع عندنا تتدلّى وعند الإفرنج تترقى . . . .»[1].

ولو شئنا صورة أوفى عن التأخر الصناعي عند العرب لما وجدنا أدق من هذه الصورة المزرية التي كتبها ضمن مقالة بحث فيها تردّي وضع تونس الاقتصادي في القرن التاسع عشر وأسباب الخلل في ميزانها التجاري وتراكم الديون عليها فقال: «من بطر أهل البلاد الشرقية وأهل تونس أيضاً أن يفتخروا بأنهم تعلموا بعض لغات من أوروبا ولا يبالون بتعلم صنائعها. مع أن من يتعلم الصنعة من الإفرنج يتعلّم لغتهم أيضاً ولا عكس. والصنائع أنفع من اللغات وهي كثيرة كما لا يخفى. ولنبتدىء منها بما يلزم لحاجة الإنسان في رجليه لا في تعظيم شأنه بخواتم الزمرّد والياقوت خلافاً لما يظنه المغرورون. وأول الكلام على ذلك يكون من جهة جلود الحيوانات. فأهل تونس بل جميع سكان البلاد الشرقية لا يحسنون دبغ الجلود ولا عمل الأحذية، فلا يكون لهم بد من شراء الأحذية الإفرنجية. وربما أرسل المترفون منهم إلى وكلائهم وعمالهم في مرسيلية أو باريس ليشتروا لهم مطلوبهم. . . إلخ»[2]. وبعد أن يذكر ما يشبه حالهم هذا في صناعات أخرى مثل التجارة والحدادة والنساجة مع كثرة موادهم فيها يقول: «وأنكر من ذلك أنهم يبيعون الزيت للفرنسيس بثمن بخس فيأخذه الفرنسيس ويصفّونه ويروقونه ثم يبيعونه لهم ولغيرهم»[3].

وحرصاً من الشدياق على تحقيق النهضة الاقتصادية للمشارقة يدعوهم إلى

---

(1) ن.م: 148.

(2) الجوائب 12/322 جانفي 1868.

(3) ن.م.

التصنيع على غرار ما دعت إليه السان سيمونية في أوروبا فتكون دعوته هذه أول دعوة للصناعة تصدر عن عربي فيما يرجح. والمهم فيها أنه يُرْدِفُها ببرنامج دقيق هو: «كان ينبغي أولاً الدبيب في تحصيل الصنائع قبل الطفرة إلى التمدن المفضي إلى الإسراف والتفاخر. فإما أن نحرص على الصنائع ثم نتمتع بما يحصل منها. وإما أن نترك استعمال مصنوعات أوروبا إلا فيما لا بد منه إذ يستحيل على أهل بلد مثلاً بل مملكة أن يصنعوا كل ما يصنعه غيرهم»[1].

وواضح أن الشدياق إنما يدعونا إلى مقاطعة توريد المصنوعات الأجنبية التي كلف بها المشارقة أيّما كلف حتى أصبحت منازلهم «عبارة عن راموز ما في الدنيا بأسرها»[2]. ويدعو أيضاً إلى التصنيع الذاتي والاكتفاء بالصناعة الوطنية ولو أدّى الأمر بالمرء أن «يبقى صائماً ولا يأكل شيئاً مجلوباً من بلاد الأجانب»[3] وهذا هو جوهر التمدن فيقول: «والحاصل أن من مقتضيات التمدن أن المتمدنين في مدينة أو مملكة لا يأخذون من الممالك الأجنبية إلا ما كان تحصيله من بلادهم متعذراً. وهذا شأن الإفرنج»[4]. وهكذا يتبين لنا أن الشدياق قد أحس مبكراً بالغزو الاقتصادي الأجنبي الذي سيؤدي إلى الغزو السياسي بعد حين فكان الوحيد بين الرواد الذي نبه إلى هذا الخطر الاستعماري بينما اعتبر الطهطاوي وخير الدين ذلك الغزو الاقتصادي فتحاً تمدينياً[5].

والدبيب في تحصيل الصناعات حسب عبارة الشدياق إنما يكون بإرسال بعثات إلى الخارج للتعلم والتخصص في الصناعات لا اللغات فقط فيقول عن التونسيين الذين هم نموذج لكل البلاد المشرقية: «فلو كانت حكومة تونس أو الأغنياء منهم يعنون بكسب هذه الصنائع من أوروبا بأن يرسلوا غلماناً مخصوصين لتعلمها وبثها في بلادهم لكانوا ينفعون بلادهم نفعاً عظيماً إلا أنهم قصروا همّهم كله على تعلّم اللغات. وتالله إنا كثيراً ما فكرنا في هذا الأمر واعتبرناه من وجوه كثيرة، فلم نر فيه صعوبة لا على الحكومة ولا على غيرها. فلم يبق إلا أن يقال إنه محض إهمال منهم

(1-2) كنز: 106/1.

(3-4) ن . م 107 وانظر كذلك عن مضار توريد الصناعات كنز: 147/1-151.

(5) سابايارد: 96-97.

وإنه ينبغي البحث عن دواء هذا الإهمال»[1].

ولمعالجة هذا الإهمال يقترح الشدياق وضع مشاكل التنمية الاقتصادية، ومنها الصناعة، بين أيدي مجلس شوري لترتيب ما يصلح لذلك فيقول: «فلا نرى مخرجاً من هذا العنت سوى بانعقاد مجلس مشورة من أكابر البلاد في مدة معلومة من السنة لينظروا فيما يلزم لبلادهم من الحرث والزرع وتمهيد الطرق وإتقان الحرف والصنائع التي لا يستغنى عنها فهم يفرضون مبلغاً معلوماً لإرسال بعض تلامذة إلى ممالك أوروبا. . . ولا نظن ذا رشد وبصيرة يزعم أنه لا يوجد في جميع مملكة تونس رجال يدرون مصالح بلادهم ومنافعهم أو أنهم يحسبون الصنائع غير لازمة لهم»[2].

ويذهب الشدياق إلى ما هو أبعد من الاقتصار على دورة سنوية لمجلس المشورة فيقترح «أن يكون في شورى الدولة دائرة مخصوصة للصنائع وتكون أعضاؤها من الصناع الماهرين خاصة وبذلك تستتب هذه المصلحة المهمة»[3].

على أن كل هذه الجهود تظل ناقصة ما لم يؤسس ـ كما تم في الآستانة. «مجلس صنايع» يتركب من «ذوي الخبرة والدراية. . . وكان المقصود من ذلك حث أهل الصنائع على تجويد ما يصنعونه بجعلهم متألفين على هذا الغرض، وبجلب الأدوات اللازمة لهم من الممالك الأجنبية وبحمل ذوي الاستطاعة من ذوي الأحوال على الاشتراك معهم»[4].

وفضلاً عن كل هذا يقترح الشدياق على مجلس الصنائع الذي هو أشبه ما يكون بما نسميه اليوم غرف الصناعة والتجارة «أن يسعى في إحضار صناع ماهرين من أوروبا ليعلموا غيرهم ممن أراد أن يتعلم شيئاً»[5] خاصة من أبناء المسلمين الذين تألم الشدياق من بعدهم عن الصناعات إذ رأى «أن الصنائع الجليلة هنا (أي بالآستانة) محصورة في النصارى واليهود وليس للمسلمين إلا الصنائع الخسيسة»[6]. كما يقترح على الدولة الشروع في الصناعات الثقيلة لكن قبل ذلك لا بد من «ترخيص الدولة

---

(1) الجوائب: 322.

(2) ن.م.

(3) كنز: 151/1.

(4) ن.م: 148/1.

(5-6) كنز: 149/1.

للأجانب في استخراج المعادن لأنه إذا وجد عندنا معدن الفحم والحديد بكثرة تيسّر عند ذلك إنشاء المعامل واتخاذ الأدوات والآلات اللازمة. فهذان المعدنان أنفع المعادن»[1].

لم تقتصر دعوة الشدياق هذه على التصنيع فقط بل دعا أيضاً إلى إدراك فوائد التفاعل بين العلم والتكنولوجيا الذي شهدته بداية القرن التاسع عشر في أوروبا، فدعا من خلال حديثه عن دور (جمعية بيروت العلمية) في تنشيط البحث العلمي ونشر فوائد العلوم إلى أنه «ينبغي لعزيمة الجمعية أن تكون منعقدة على إبرازفوائد العمل الحاصلة من العلوم لا على ذكر العلوم وحدها. فإن العلم بلا عمل مثل الشجرة بلا ثمرة، ومثل النهر بلا ماء»[2] ولا شك في أننا نجد في هذا القول ما نعنيه اليوم بالتقاتة (التكنولوجيا) التي عرفت بأنها «التطبيق العملي لقواعد العلم المكتشفة»[3].

ولقد أدرك الشدياق أثناء إقامته بأوروباوانكلترا خاصة أن التقدم الصناعي بالرغم من أهميته الاقتصادية قد صاحبته مساوىء أخلاقية واجتماعية ويظهر ذلك في الفسق والمجون وجرائم القتل والانتحار وتمزق العلاقات العائلية والاجتماعية، ونشوء الأحياء القصديرية والمدن الكبرى التي غلبت عليها أشكال عديدة من التلوث مثل «وخامة الهواء ودنس المنازل»[4]، والضجيج الناشىء عن قرقعة العجلات في مدينة مثل لندن «فإن توالي هذه القرقعة داهية من أعظم الدواهي. فمن لم يتعود عليها لن يهنئه نوم ولا قعود، ولن يمكنه أن يجمع أفكاره في رأسه. وإذا مشى اثنان في الطريق لزم المتكلم أن يصرخ بأعلى صوته ليسمعه الآخر»[5]، كما أبرز التفاوت الطبقي بحدّة وما صاحبه من بروز رأسمالية جشعة وتحركات عمالية، وكذلك أشار إلى انعكاسات اعتماد الصناعة على الآلة المتمثلة خصوصاً في البطالة. ففي الإحصائيات «أن من أهل باريس ثلاثين ألفاً من غير الذين يعيشون من الصدقات يقومون في الصباح ولا يعرفون من أين يحصلون غذاءهم. ومنهم سبعة عشر ألفاً سكارى منهمكين في القبائح»[6].

---

(1) كنز: 149/1-150.
(2) كنز: 144/1.
(3) مؤنس: 277.
(4) كنز: 93/1.
(5) كشف: 343.
(6) ن.م: 229.

III ـ العمل والعمّال:

نذكر أولاً أن الشدياق قد هاجم بشدة في عديد المناسبات البطالة والفراغ والكسل والثرثرة في المقاهي وغشيان أماكن اللهو واللعب. وحمل بقوة على أصحاب هذه البطالات الذين كان يودّ لو أنهم «أعملوا أيديهم في شيء ينفعهم وأهل بلادهم»[1]، بل إنه ربط الفقر بالبطالة فقال: «إنه لا يكاد يكون فقير إلا من الكسل ولا لذة في العيش إلا مع العمل»[2]. وهكذا دأب الشدياق في كل ما كان يكتبه على تحبيب العمل للناس وتنفيرهم من البطالة التي يحسبونها من الراحة خطأ وجهلاً فيقول: «ولا تصغ إلى من يقول أن العمل تعب والبطالة راحة. وأن الراحة أدعى إلى الصحة من التعب، فإن الراحة لا يستطيعها الإنسان إلا من بعد التعب. ومن قضى يومه أجمع بالبطالة فلا يمكن أنه يكون مستريحاً. وأقسم بالله العظيم أنه لا شيء أوجع لقلبي من أن أرى رجلاً يقضي نهاره كله في التنقل من محل قهوة إلى محل آخر، أو في اللعب بالنرد والشطرنج والورق، وإن كان أميراً غنياً عن العمل»[3]. وكل هذا يدل على أن العمل عند الشدياق هو سبب رئيس في سعادة الإنسان وتحقيق ماهيته، إذ هو مصدر الطاقة التي يبذلها لتلبية حاجاته، وهو كذلك عامل النهضة والتقدم.

ولا يكتفي الشدياق بهذه الحجج الواقعية والحضارية لإقناع المتكاسلين المتواكلين فيتجه خاصّة إلى ذلك الصنف منهم المحتجين لبطالتهم وزهدهم في العمل بحجج التعبد والتدين، رادعاً إياهم عن هذا التصور المناقض لجوهر العبادة الحقيقية بقوله: «إن الثروة والسعة والعمل والسعي ليست مخالفة للدين فإن الله عزّ وجلّ كثيراً ما أمر بها عباده في القرآن المجيد. ولنذكر من جملة الآيات الكريمة آية واحدة ربما مرّت على سمع ألوف من الناس وهم عنها غافلون. وذلك قوله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿**وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طريّاً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها**﴾ ومفهوم ذلك استخراج منافع غير البحر أيضاً»[4].

كما يرد الشدياق بعد هذا الاحتجاج الديني على أولئك الذين يزعمون أن

---

(1) كنز: 192/1.

(2) ن.م: 134/1.

(3) ن.م: 126/1.

(4) الجوائب: 320، 31 ديسمبر 1867، والآية 14 من سورة النحل.

الاشتغال بالعلوم الدينية يتنافى والإقبال على العمل اليدوي إذ التمدن الصحيح هو الذي ينبني على العمل والعلم معاً خاصةً إذا تعلق الأمر بنهضة الأمة الإسلامية وتقدمها فيقول: «نعم إن درجة العلم والاشتغال بالأمور الدينية أعلى وأشرف إلا أن نظام هذا الكون لا بدّ له أيضاً من الأعمال اليدوية فإنها تؤيّد دعائم الدين وتعين على القيام بفرائضه فلا منافاة بينهما. ومن أعظم الشواهد على كمال الحكمة الإلهية هو جدارة بعض الناس بالعلم وجدارة البعض الآخر بالعمل فلا يمكن أن جميع الناس يكونون علماء أو خطباء في المساجد. فقد تبين إذاً أن إهمال الناس تمدين بلادهم وإصلاح أحوالهم المعاشية ليس مبنياً على أصل ديني يسوغه، وإنما هي أوهام يلقيها الخناس في عقولهم القاصرة فإنهم حين يرون النصارى مقبلين على الأشغال والأعمال يظنون أن ذلك من خصائص غير المؤمنين. لقد ساء ما يظنون وكبر ذلك عند الله مقتاً. أفليس من الممكن أيها الغاوون أن يجتمع المؤمن وغير المؤمن على الأعمال الدنيوية النافعة ويفترقا في العقائد الدينية»[1].

وعلى العكس من هذه الحال المزرية التي كان عليها المشارقة في رغبتهم عن العمل سلوكاً وتفكيراً كان الأوروبيّون، خاصة الانكليز كما لاحظ الشدياق، مقبلين على العمل أيّما إقبال حتى عدّ ذلك من خلالهم التي شهد لهم بها القريب والبعيد. ودليل ذلك يكمن في قوله: «إن دين القوم العمل. فهم لا يستريحون منه إلا إذا استراح هو منهم»[2]. وفي استخدامهم المرأة في كل الميادين، وفي عملهم بالليل والنهار على السواء. بينما تذهب ليالي المشارقة «في الكلام الفازع والأحاديث عن الجن والعفريت»[3]. وفي تحيتهم التي «تنبىء عن مزيد ميلهم وتوقانهم إلى العمل حتى أنه يوجد في لغتهم نحو عشرة ألفاظ مرادف العمل وهو أكثر ما عندهم من المترادف»[4]، وفي ألبستهم التي هي «والحق يقال أوفق للعمل»[5] من ألبسة المشارقة.

ومع إعجاب الشدياق بميل الانكليز إلى العمل واعترافه أنه «بهذه الخطة استتب

---

(1) ن. م.

(2) كشف: 360.

(3) كنز: 108/1.

(4) كشف: 140-141.

(5) الواسطة: 33.

عزّ دولة الانكليز وعظمت شوكتها»[1]، نجده يؤاخذهم على الإسراف في إيمانهم به والاعتماد على أنفسهم مما أوجب قوله فيهم: «غير أن حب التناهي غلط فإن تعليق العبد توفيقه ونجاحه بالكلية على سعيه وكدّه لا يخلو من ازدراء بعنايةالمولى، وفيه من وجه آخر تقسيةللقلب. فإن الإنسان والحالة هذه يهون عليه أن يفارق وطنه وسكنه لأجل المال»[2].

ويرى لويس عوض أن مأخذ الشدياق هذا على حب الإنكليز للعمل ربما يكون من أثر الإشتراكية المسيحية التي جعلته «يرفض أن يبلغ إيمان الفرد بنفسه المدى الذي يخرج إرادة الإنسان على إرادة الله»[3].

على أننا نجد تعليلاً آخر لنعي الشدياق على الانكليز الإفراط في العمل وهو أنهم يدينون بمذهب المدرسة النفعية في الاقتصاد التي أسسها قريمي بنتام (1748-1832) في كتابه مبادىء الأدبيات والتشريع (1789). ومعروف أن هذه المدرسة تسعى إلى تحقيق السعادة لأكبر عدد ممكن من البشر، لكن إفراطها في التحررية واعتمادها على مبدأ (دعه يعمل) حاد بها عن تحقيق هذا الهدف. وهكذا ركزت هذه المدرسة نظاماً يقوم على الفردية والرأسمالية المجحفة بحقوق غيرها، وهو ما جعل الشدياق يقول: «لا فقير أشقى من فقير لندرة كما أنه لا غنيّ أترف من غنيها»[5].

إن المنفعة في مفهوم الشدياق إنما هي تلك التي تحقق الانتفاع لعموم الناس، ويضرب لذلك مثلاً بالمصالح العمومية التي يجب أن تبني على النفع قبل الزينة. «فالنفع إذاً مقدم على الزينة وهو يغني عنها. والزينة لا تغني عنه وكل أمة تداركت نفعها واقتصرت عليه فهي أمة راشدة. وكل أمة اقتصرت على الزينة دون النفع فهي أمة مؤنثة لأن هذه الخصلة خاصة بالنساء»[5].

ولكنه لا يرى مانعاً من توفر عامل البذخ والترف أي الزينة إذا ما توفر الشرط الأول

---

(1) كشف: 113.

(2) كشف: 152.

(3) عوض: 263/2.

(4) كشف: 348.

(5) الجوائب: 15/381 مارس 1869.

وهو النفع. وهكذا يفصح الشدياق عن نوع المنفعة التي يدين بها فيقول: «وكل أمة جمعت بين طرفي النفع والزينة فتسمّى في عصرنا هذا أمة متمدنة لأن مفهوم التمدن الآن هو أن يكون جامعاً للنافع والضار»[1].

وكان تمجيد الشدياق للعمال في مجتمع يقوم على التحررية شبه المطلقة عظيماً، ذلك أنه رأى أن كل ما يتمتع به الأغنياء من أثاث ومأكول ومشروب وكل أنواع البذخ والترف التي تزين قصورهم إنما هو «من كدّ هؤلاء المعتملين، وأن شقوتهم في العيش إنما هي لسعادة المترفهين الكسلين»[2] الذين شبههم الشدياق، كما فعل من قبل سان سيمون ولعله هو المقصود بقوله كما قال بعضهم فيما يلي، بالنحل العسالة في حين شبه مستغليهم بالزنابير وذلك لما قال: «فإن هؤلاء النحل العسالة في خلية الاجتماع الإنساني إنما يعملون كما قال بعضهم لتسمين الزنابير البطالة. وهم أطوع خلق الله لأولياء أمورهم، فلو نهوهم عن أن يناموا مع نسائهم لانتهوا. ويمكن أن يقال أيضاً إنهم لعدم اختلاطهم بغيرهم من الناس يحسبون أنفسهم وهم في هذه الحالة أسعد خلق الله، وإن جميع رسومهم وأحوالهم مستغنية عن التبديل والتغيير، وكيف كان فإن شقاءهم موجب لسعادة الدولة، وفقرهم زائد في غناها واقتصادها واستغنائها عن كثير من العساكر»[3]، وذلك لأنهم، كما سبق أن رأينا في المظاهر السياسية عند الحديث عن حق المعارضة، لا يتداخلون في الشؤون السياسية لفقرهم ولاهتمامهم بالعمل دون سواه فلا تكون الدولة عندئذٍ في حاجة لتكثير العسكر للسيطرة عليهم وقمعهم.

وإذا كان سان سيمون يتوقع أن أولئك العمال قد يلجؤون بسبب حرمانهم إلى الثورة على مستغليهم[4] فإن الشدياق، دفعاً لثورتهم، نراه يطالب بتحسين ظروف عملهم. فالحمالون مثلاً هم مساكين نظراً إلى طريقة عملهم المرهقة التي تعتمد جر العربات. «فحملهم الأحمال الثقيلة على هذه الصفة هو أيضاً مغاير للإنسانية»[5]. كما يطالب بمعاملتهم المعاملة الحسنة لكونهم بشراً أولاً، ولدورهم في الحياة ثانياً

---

(1) الجوائب: 15/381 مارس 1869.

(2) كنز: 226/1.

(3) كشف: 113-114.

(4) هويسمان، معجم الفلاسفة: 2286.

(5) الجوائب: 381.

فيقول: «ولهذا لا ينبغي أن تحتقر أحداً ممّن يعملون بأيديهم ويمتهنون أنفسهم لصيانة وجوه معلميهم. فإن زينة الكون وعمران الدنيا متوقف على دأبهم. فهم أولى بالإكرام ممن يصرفون أوقاتهم في اللهو والمدام والقصف والآثام. وسواء منهم من يكسو الرأس بعمله أو يكسو القدم، ومن يطبع سيفاً أو مبراة للقلم فهم جميعاً بمنزلة أعضاء متعددة في جسم واحد. فليس لك أن تقول إن هذا العضومستغنى عنه أو إنه من الزوائد. ذلك صنع الله الذي خلق الناس فأحسن خلقهم، وجعل من أبواب متفرقة رزقهم. فما يعجز عنه واحد من خلقه يقدر عليه آخر، وكلهم مشترك في العمل إلى أن يحين الأجل»[1].

وهكذا يفضي بنا الشدياق بهذا القول في العمل والعمال إلى البحث في المسألة الاجتماعية ذاتها إذ هو يطرح في الفقرة السابقة التفاوت الطبقي واللامساواة ومكانة العامل في العمل، كما أنه يشير في نفس تلك المقالة الهامة التي أخذنا منها الفقرة السابقة إلى النتائج السيئة لاستغلال النظام الرأسمالي البشع للعمال، وإلى خطر انعدام القوانين والتشريعات التي تحمي شيخوختهم من الإهمال والضياع كما تحمي شبابهم من الفاقة والبطالة، «ولا سيما إذا أقعدهم السقم وأرقهم الألم وكانوا ذوي عيال معولهم عليهم ومستندهم إليهم فيكون همّهم في هذه الحالة متضاعفاً وحزنهم مترادفاً. وإذا نظرت إلى هذه الطائفة من الناس وتأملت في أحوالهم تأمل منصف غير ناس للحقوق البشرية ولامتناس راعك خطبهم ولاعك نحبهم وأنساك شأنك ما تراه من شأنهم»[2]. من أجل هذا كان ارتياح الشدياق عظيماً لمّا عرف عادات الغربيين الحافظة لحقوق العمال كما جاء في قوله: «ويحمد أيضاً من عاداتهم (أي الانكليز) أنهم إذا استخدموا شخصاً لسنة وأرادوا صرفه لغير ذنب نبهوه من قبل صرفه بثلاثة أشهر، وعند الفرنسيس ينبهونه من قبل بثمانية أيام كذا في غالنياني، فأما إذا كان مشاهرة فينبهونه قبل صرفه بأسبوع أو أدوا إليه أجرة الشهر وصرفوه.. ومن يستخدم في الميري (أي الدولة) أو عند جمعية (أي شركة) وأبلى في خدمته كان على ثلج من أن يزاحمه آخر على محلّه ولو بأجرة أقل. وكل هذه المحامد معدومة في بلادنا فإن

(1) كنز: 226/1.
(2) ن.م: 225/1، ولاعك نحبهم: أمرضتك أو أحرقتك شدة بكائهم.

المخدوم يطرد خادمه بلا ذنب ولا مكافأة»[1].

ومما يتعلّق بالمسألة الاجتماعية أيضاً، وهو ما أفاضت فيه الفلسفات والمذاهب الاقتصادية، بحث اغتراب العامل اقتصادياً واجتماعياً حتى رأت في تنظيم أوقات فراغ العامل حلاً لها، وهذا ما يمكن أن يكون الشدياق قد أشار إليه في نعيه على العمال قضاء هذه الأوقات في المقاهي والمفاسد، كما أشار إليه أيضاً عند حديثه عن العادات الحائلة بين الإنسان والتمدّن فقال: «ومن العادات المانعة من التمدن عدم الخروج ليلاً لعدم الأنوار في الطرق. . . لأن هذا الخروج إن كان للتلهّي والمشي وسماع آلات الطرب أكسب الإنسان سروراً ونشاطاً وصحة، وإن كان للعمل أكسبه المال. وكل من المال والصحة يعين على التمدن ولا يكاد شيء يستتب بدونهما»[2] . فالتسلية المنظمة باعثة على الصحة الجسمية والنفسية، وحافزة على الكد والإنتاج.

وواضح من كل ما سبق أن المشكلة العمالية قد أخذت حيزاً من تفكير الشدياق، وهي بصورة أو بأخرى صدى للمشكلة العمالية التي كانت قائمة الذات في عصره بين التحرريين، والاشتراكيين المثاليين مثل سان سيمون وفورييي وبرودان، والاشتراكيين العلمانيين مثل انكلز وماركس، والاشتراكيين المسيحيين مثل موريس وكنڤزلي. وكان موقف الشدياق بين هؤلاء جميعاً يتسم بالعطف الإنساني على العامل والاعتراف له بالجميل لماله من مكانة في المجتمع البشري الذي يتوقف وجوده على وجود العامل نفسه، وهو وإن أشاد بالعمل فإن إشادته بالعامل كانت لاعتبارات إنسانية في ما يظهر. وكل هذا جعله أقرب ما يكون من الاشتراكيين المسيحيين. وهو ما وجهه نحو معاداة الصراع الطبقي والنقابات، واقتراح الحلول المنقوصة للمشكلة العمالية مثل الهجرة إلى الخارج على غرار عمال أوروبا في هجرتهم إلى أميركا والبلاد الإسلامية، في حين كان «المسلمون سواء كانوا من الترك أو العرب لا يقصدون إلا بلاد الإسلام، بل ربما آثروا الفقر في وطنهم أو مسقط رأسهم على الغنى في غيره. ومن الأمثال المشهورة عندهم الغربة كربة والغربة مضيعة الحسب وهلم جرّاً»[3] . فمع ما في هذا

(1) كشف: 161.

(2) كنز: 119/1.

(3) ن.م: 98/1.

الحل من التربية على الجرأة والإقدام والمغامرة فإنه لا يمثل حلاً جذرياً لمشكلة البطالة. ولو كان الشدياق بيننا اليوم وأدرك مشاكل الهجرة والمهاجرين لما زينها لعاطل، ولكن الشدياق رآها وسيلة من وسائل التنمية الاقتصادية مثل غيرها من الوسائل التي جمعها في قوله: «فإذا كنا لا نفارق الوطن وما لنا فيه معامل ولا موارد ثروة. وما لنا في البحر سفن، وكل تاجر منا لا يستخدم في مصالحه غير يديه ورجليه، وكثير منا يتعاطون البيع والشراء وهم أميون فمن أين يأتينا الغنى والاقتدار...»[1] الضروريان لكل نهضة كما سنرى في الفقرة الموالية.

IV ـ الفقـر والغنـى:

تبين لنا من خلال ما سبق عن التجارة والصناعة من جهة والعمال من جهة أخرى، أنه لا بد أن ينجم عن كل ذلك وجود طبقتين اجتماعيتين هما الطبقة الكادحة والطبقة المالكة لوسائل الإنتاج وباختصار الفقراء والأغنياء.

والفقر عند الشدياق درجات أجدرها بالبحث أدناها. وهو ذلك «الفقر المدقع الذي يلقي الهموم والأحزان الدائمة في قلب صاحبه. فيفضي به مرة إلى الانتحار، ومرة إلى الإغراق أو الخنق»[2]. وكان يظن أن هذه الدرجة لا توجد في بعض الدول خاصة في انكلترا التي تعدّ في عصره أرقى الدول الغربية وأوفرها ثروات وأكثرها ديموقراطية سياسية وعدلاً فإذا به يفجأ بعكس ما حسب أولاً. فالفلاحون هناك «أشقى خلق الله..... لا فرق بينهم وبين الهمج. يذهب الفلاح منهم في الغداة إلى الكدّ والتعب ثم يأتي بيته مساءً فلا يرى أحداً من خلق الله ولا يراه أحد، فيرقد في العشاء، ثم يبكر لما كان فيه، وهلم جراً. فهو كالآلة التي تدور مداراً محتتنا. فلا في دورانها لها حظ وفوز، ولا في وقفها راحة....»[3].

ويستوي في هذه الحال البائسة مع الفلاحين الصناع «القائمون بالدنيا وهم منها

---

(1) ن.م: 98/1.

(2) الساق: 594.

(3) ن.م 591. واحتتن الدوران: تتابع متساوياً لا يخالف بعضه بعضاً.

محرومون. فإن دأب الصانع كدأب الفلاح من جهة أنه يشقى ويكدّ النهار كله، ولا حظ له في الليل سوى إغماض عينيه»[1]، كما لا فرق في ذلك بين ساكن الريف وساكن المدينة. فمن قدم إلى لندرة مثلاً «ورأى فيها تلك الحوانيت العظيمة والأشغال الجمّة والغنى والثروة حكم على جميع الانكليز بأنهم أغنياء سعداء، ولكن هيهات فإن أهل القرى هنا كأهل القرى في الشام، بل هم أشد قشفاً، وكثيراً ما تقرأ حكايات تدل على بؤسهم وقشف معيشتهم مما لا يقع في بلاد أخرى»[2] مثل إهمال الأبناء من الإملاق، والموت جوعاًوبرداً، والنوم على الأماكن الندية القذرة، والاعتقاد وهو الانحباس داخل البيت إلى الممات جوعاً[3]، والجهل والإجرام والانحراف والبغاء حتى من تلك الفتيات الصغيرات اللائي يعمرن شوارع لندن متهافتات «على الرائح والغادي رجاء أن ينلن ما يتقوتن به، ويتجملن به من الثياب»[4]. وكل هذا دليل على أن الفقر لا يميز جنساً على آخر ولا يعرف حدوداً ولا تخلفاً ولا تمدنا.

ولا يجد الشدياق من سبب لهذه الظاهرة سوى قيام النظام الاقتصادي الانكليزي على الإقطاعية التي ترى أن الأرض «قد دحاها الله تعالى لأن تكون ملك الأمراء والأشراف فقط، فيستأجرها منهم أناس مأمونون، ويستخدمون بعض الفلاحين في حرثها واستغلالها. فلهذا لن تجد في القرية أحداً ذا رواء ورياش إلا مستأجر الأرض وقسيس القرية»[5]، على أنه يجد سبباً آخر لهذا الفقر هو «انهماكهم في شرب المسكرات»[6] لكن هذا الانهماك فيما يبدو لنا هو نتيجة للفقر ودرء للهموم المتولدة عنه.

وكما أبرز الشدياق بمرارة مظاهر فقر الفقراء أبرز باشمئزاز مظاهر غنى الأغنياء فوصف بيوتهم وعيشهم وامتيازاتهم وخاصة تهافتهم على الثراء بشتى الطرق بالرغم من غناهم وتقدمهم «أليس من العار على الرجال في هذه الأرض أرض العلوم والصنائع والتمدن والتحضر أنهم لا يتزوجون المرأة إلا إذا كان عندها الجهازان؟ وأقبح من ذلك أن الكبراء هنا لا يتزوجون عن حب بل عن طمع في زيادة

---

(1) ن.م: 592.

(2) كشف: 75.

(3) ن.م: 76.

(4) الساق: 593.

(5) كشف: 76.

(6) ن.م.: 85.

المـال. . . . »[1]. وأمام هـذا التكديس للثـروات وصل الشـدياق إلى هـذه العـلاقـة الجدلية بين الفقر والغنى وهي: «وحيث تسمع بـأن رجلاً بمفـرده غنيّ جداً فـاحكم على كثيرين بأنهم فقراء جداً»[2]. وليس أسطَع من هذه العلاقة في التعبيـر عن خطر الغنى ودوره في الانخرام الاجتماعي والنفسي.

ويحاول الشدياق أن يستجلي الأمر من اعتماد الأغنياء سلوك التفقير لعمالهم وصناعهم فيجد ما يلي:

1 ـ «يزعم المثرون إذا وسعوا على هؤلاء الضنّاك الصعاليك ونفّسوا عنهم الكرب الذي يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم قدرتهم على تربية أولادهم أنهم يحملونهم على إهمال شغلهم وعلى تركهم الأرض بـوراً فتتعطل وتمحـل فيهلكون جـوعاً»[3]. ويسفّه الشدياق هذا الزعم بأن الفقير إذا أعطي حقه سيؤدي ما يجب عليه من الخدمة والعمل عن طيب نفس، ويدعو له بزيادة الخيرات والبركات لا أن يدعو عليه إذا غبنه حقه. فحسن الظن بالفقير أولى من سوئه.

2 ـ أنهم «يحسبون أن الله تعالى إنما خلق الفقراء لخدمتهم فقط»[4] فيرد عليهم الشدياق بقوله: «لعمري إن حاجة الغنيّ إلى الفقير أشدّ من حاجة الفقير إلى الغني»[5]. ومعنى ذلك أن العالم يقوم على الفقراء ولكنه لا يقوم على الأغنياء فصاحب العمل أكثر قيمة من صاحب رأس المال.

3 ـ أنهم «يأنفون من النظر من مقامهم الرفيع السامي إلى ذوي الضعة والخمول خشية أن يسري إليهم من بؤسهم ما يسؤوهم»[6]. وفي هذا من الازدراء والاحتقار لمن هم سبب قوتهم مالا يخفى.

فالفقر إذن هو حيلة من الأغنياء لاستعباد الفقراء واستغلالهم أبشع استغلال حتى يتحكموا فيهم كما يشاؤون، ويظلوا دوماً في احتياج إليهم.

ومن نتائج هذه السياسة كما شاهدها الشدياق في المجتمع الانكليزي موضـوع

---

(1) الساق: 594.

(2) كشف: 100.

(3-4-5) الساق: 592.

(6) الساق: 593.

البحث أن لها دوراً أساسياً في خلق طبقية متفاوتة جـداً. نجد ذلـك مثلاً في وصف المساكن التي يسكنها الأعيـان والعظمـاء، أو الأماجـد كما سمـاهم، في حارات معلومـة من لندن بعيداً عن الزحام وعامتها مع ما لكلّ منهم من منازل أخرى في الخلاء يسكنها في الصيف إلى أن يقول: «ففي هذا الصقع الجليل تسطع أنوار السعادة من أبراجهم العلوية وهناك ترى الخدم والحشم والخيل المطهّمة والعواجل النفيسة. وهناك تميد المـوائد بمـا عليها من الأطعمـة الفاخـرة المجلوبة من جميـع البلدان. وهنـاك تتيـه الكلاب على كثير من بني آدم ممّن يتضوّرون جوعاً ويهلكون من الوسخ والبرد والعري ومن أكل اللحوم المنتنـة في أزقة لنـدرة القذرة. فليس بين الجنـة والجحيم في هذه المدينة بُعْدَ ما بين الجنة والجحيم في الآخرة»[1].

كما أن من نتائج تلك السياسة تركيز نفوذ الطبقة البرجوازية على حساب الطبقة الفقيرة المحرومة من الجاه كمـا حرمت من المـال، فيقول: «ثم إن الغني وإن يكن شأنه أن يجتذب إليه قلوب الناس في جميع الأمصار والأعصار، وأن التجمل باللباس يورث المرء هيبة وجلالاً حيثما كان. وعلى ذلـك قول بعضهم لقـد اجتهدت في أن أنـظر إلى الغنيّ بالعين التي أنـظر بها إلى الفقيـر فلم أقـدر، أو كمـا قـال الفـاضـل ڤولد سميث أن الغنى مرادف الحرية في كل مكان إلا أن الغنى عند الانكليز شعار على الجدارة والاستحقاق لكل شيء. فالغني عندهم يمكن له أن يرفع دعواه إلى مجلس المشورة ويطلّق امرأته لعلة الزنا حقيقة أو ادّعاء. والفقير لا يمكنه. . . ». إلى أن يقـول بعد تعديد لجملة من الامتيازات: «إلى غير ذلك من المنافع التي لا يحـوزها الغنيّ في بلادنا. ومن ليس له غنى في هذه البلاد فلا يحسبنّ نفسه من الناس»[2].

ومن الواضح هنا أن الشدياق يقول بالدور الاجتماعي الذي يؤدّيه المال لصاحبه حتى قرن اعتماداً على قول سميث الغنى بالحرية. فصاحب المال عكس المحـروم منه يتمتع بقدرة على التصرف والتحرر من القيود أيـاً كان نـوعها، غيـر أن الشديـاق يستنكر اعتماد الانكليز كثيراً على المال لا على الطاقات والكفاءات البشـرية ، لِمَا

---

(1) كشف: 347.

(2) كشف: 169-170.

ينجرّ عن ذلك من فقد الفقير هويته الإنسانية كما فقد حقوقه الطبيعية والقانونية من مساواة وحرية وعدل وغير ذلك. شيء واحد وجده الشدياق يوازي المال وهو العلم، وفيه يقول: «وما قلته في منافع الغنى هناك لا ينفي منافع العلم على الإطلاق فإن من برع عندهم في علم وإن كان وضيع النسب فلا يعدم أن يرى من يرفعه من خموله ويستفيد بعلمه»[1].

ويذكر الشدياق أن للغنى مساوىء تماماً كما هو حال الفقر. وهو تأكيد منه على أن الإفراط في كلّ شيء مجلبة للمساوىء، أو كما يقول المناطقة إذا وصل الشيء الحد انقلب إلى الضد. مثلاً: «المرأة إذا كانت غنية فلا بد وأن يتبع غناها عناء. لأنها تتعمد الولائم والمآدب والمحافل، وأن تزور وأن تزار، وأن تتخذ لها من الخدام من تقر عينها بترارته وبضاضته. وكلما اختلج منها عضو تمارضت وتوحّمت على السفر أو الإرافة. وهناك حالة كون زوجها فائر الدماغ بالأمور السياسية أو البواعث المالية في مقره تخلو بمن تخلو وتلهو بمن تلهو. وبيد خادمها من الدينار ما يعمي عينه ويصم أذنه ويقطع لسانه»[2]. . . . . إلخ.

ولقد أدرك الشدياق بالرغم من كل ذلك منزلة المال في بناء الدول والحياة عموماً، وهو ما جعله يفضل منزلة الغنى على منزلة الفقر. وحجته في ذلك أن «غنى الدولة يكون من غنى رعيتها وسعادتها من سعادتهم»[3]. وذلك لما تجنيه مما تفرضه عليهم من ضرائب من جهة، ولما يقدمونه لها من ديون عند الحاجة. . . هذه الديون التي كثيراً ما تتحول إلى سلاح ضدّها وضد الطبقات الأخرى خاصة الفقيرة فيتحكم الأغنياء عندئذٍ في توجهاتها السياسية الرأسمالية وقهر الطبقات الدنيا واستغلالها باسم الديون، ولو بالحديد والنار، لمنع ثوراتها الاجتماعية على نحو ما صوّره في قوله: «وهذا الدين على الدول هو من قبيل لجام للرعية يكبحهم عن المعامع والفتن. فإن الدائنين الذين هم بالضرورة وجوه أهل البلاد وأغنياؤها لا يرضون بانقلاب الدول مخافة أن يؤول الحكم إلى الرعاع فيحرموا منه»[4].

---

(1) كشف: 170.
(2) الساق: 595.
(3) كشف: 338.
(4) ن.م.

وهكذا نرى من كل ما مرّ أن الشدياق يعطي قيمة جلّى لرأس المال. فهل كان يحلم بعالم غنيّ أو متوازن على الأقل لا أثر فيه للفقر والاحتياج؟ وللجواب عن هذا السؤال لننظر إلى الفقرة التالية، فلعلها تزيدنا توضيحاً لرأي الشدياق في قضية المال وتوزيع الثروات.

V ـ العدل الاقتصادي:

إن الصورة التي قدمها الشدياق عن الفقر والغنى فيما سلف تدلّ على أن المجتمع الانكليزي بالرغم من تقدّمه إنما كان يكمن فيه اختلال اقتصادي واجتماعي، وبناءً على ذلك فإن الشدياق أدان النظام الاقتصادي الانكليزي، ونعى عليه حيادته عن العدل الاقتصادي الذي هو من سمة الطبيعة وقانونها ونظامها فيقول: «فكيف يزين هذا الصنف من الناس (أي العمال) هذه الدنيا ويبهجونها ويعمرونها وهم عطل عنها ومحدودون منها. والمترّفون فيها لا يحسنون عمل شيء، وربما لم يكونوا أيضاً يحسنون الكلام. وإذا كان الناس عباد الله في أرضه على اختلاف أحوالهم ومراتبهم هم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الأعضاء الجليلة والحقيرة فلم لا يجري العدل بينهم كما يجري بين الأعضاء. فإن الإنسان إذا أكل شيئاً أو لبس شيئاً فإنما يفعل ذلك لإصلاح الجسم كله»[1].

فالعدل الاقتصادي هو العلاج الأهم في التنقيصِ من التفاوت المجحف بين الطبقات. ويؤكد الشدياق على هذا الموقف ضمن حيرة فلسفية عن سر هذا العالم ونواميسه جملة، وخاصة عن سبب عدول الناس عن العدل في بلاد العدل فيقول: «كيف بُني هذا العالم على الفساد؟ كيف يشقى فيه ألف رجل بل ألفان ليسعد رجل واحد وأيّ رجل؟ فقد يكون له قلب ولا رحمة، ويدان ولا عمل، ورأس ولا رشد ولا نهية؟ وكيف يقع هذا في هذه البلاد التي ضربت بعدلها الأمثال. . . . .»[2].

ولكن أيّ عدل يتحدث عنه الشدياق؟ ما هو وما نوعه؟ إن الخطوة الأولى في

---

(1) الساق: 592.

(2) ن.م: 595-596.

طريق العدل الاقتصادي عنده هي وجوب تسلّح الأغنياء بالقناعة حتى يتخلصوا من سيطرة المال على نفوسهم، فيتحول عندئذٍ جشعهم إلى أريحية تجاه الفقير «فلايّ شيء زيادة المال لمن أغناه الله بفضله، ومن يكن له في كل يوم مائة دينار فما الفرق بينه وبين من له خمسون أو عشرون. فإن من لم يكتف بهذا القدر لم يكفه ملء الأرض ذهباً»[1] .

والخطوة الثانية هي الاعتبار بمنزلة الإنسان في هذه الحياة والمصير الذي ينتظره غنياً كان أو فقيراً، فمانفع مالٌ غنيّاً ولا دفع عنه كرباً أو موتاً«أليس هؤلاء الأغنياء يمنون بالأمراض والأدواء كالفقراء؟ أليس الموت يفاجئهم وهم في غمرة لذاتهم منهمكون؟»[2] .

وإذ يطمئن الشدياق إلى تفهم الأغنياء لتينك الخطوتين يلقي إليهم برأيه لتحقيق العدل الاقتصادي وهو: «ليت شعري هل جرّب الأغنياء حيناً من الدهر أن يسعدوا الشقيّ بمالهم وينعشوه برفدهم. ثم وجدوه مقابلاً نعمتهم عليه بالكفران والبطالة وبإهمال ما فرض عليه من قبل الله والطبيعة؟ وإنما هو محض وهم دخل في رؤوسهم مع الرحيق فخرج هذا ولم يخرج ذاك. ألا فليمكنوه من أن يذوق لذة العيش ويرى الدنيا كما هي عليه شهراً واحداً في عمره في الأقل أو يوماً في العام حتى يموت راضياً قرير العين، وإذا كانوا يخشون منه الفساد لكسله وتعطّله فخوفهم من فساد نيته لفقره ومن كراهته إياهم أولى. لأن الشقاوة أدعى إلى الفساد من السعادة»[3]. وفعلاً فقد شاهد الشدياق فساد النية هذه في الحرائق والسرقات التي يقوم بها العاطلون في القرى الانكليزية «تشفياً من غيظهم من مستأجر الأرض»[4]. إن صيغة التهديد هنا واضحة، وإذا كانت اليوم حرائق وسرقات فقد تكون غداً ثورة منظمة وهو ما يخشاه الشدياق لمواقفه من الثورة فيما سلف. فهل نفهم من هذا أن خوف الشدياق على ثروات الأغنياء أشدّ من خوفه على حرمان الفقراء ؟

ولكن ماذا يقصد الشدياق بهذا الرفد؟ نجد جواب ذلك فيما كتبه ناقداً مبادىء

---

(1) ن.م: 595.
(2) الساق: 595.
(3) ن.م: 593.
(4) كشف: 85.

حزب الجمهورية الحمراء في باريس وهو: «والحق أن إغاثة العاجزين عن معاشهم أمر واجب على المستطيعين والمطيقين ولكن بصورة مقررة سديدة كأداء الزكاة والصدقات مثلاً إلى بيت المال وهو على مقتضى قوله تعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾. وحينئذٍ يصير توزيع ذلك بأمر الدولة السائدة. فأما إذا جرى على سبيل الغصب والغشمرة كما يفعل هؤلاء العصاة فإنه يؤدي إلى إضاعة الحقوق وإفساد السياسة لا محالة. وما أحد من الدول يسوغ هذا الأمر ولا الأغنياء يسامحون به فمهما كثر عدد الرعاع الذين يحاولونه فلن تغني كثرتهم عن العساكر شيئاً»[1].

ولكن كيف يقول الشدياق بالصدقات والحال أنه أورد عن الانكليز أنهم يرون «أن التصدّق على الفقراء يحملهم على الكسل والتواني»[2]؟ وأن الجمعيات الخيرية التي ذكرها غير مرة كما شاهدها في انكلترا لم تقض على الفقر حتى أنه قال «وعلى قدر هذه الجمعيات المتواطئة على البر والإحسان، فإذا رأيت الفقراء في لندرة توهّمت أن ليس أحد فيها يعمل الخير. فإنك ترى نساء يمشين على الثلج حافيات بأخلاق ثياب يظهر منها مواضع كثيرة من أبدانهن، وكثيراً ما تراهن يلتقطن الجذور من الطرق ونفاية ما يرمى به من الديار»[3].

والواقع أن الشدياق قد استحسن رأي الأوروبيين في الصدقات وذهب بتأثير منه إلى اقتراح حلول عملية وجيهة في بعض جوانبها فقال: «وما أرى الحق إلاّ معهم. فالأولى عندي أن تجعل الفقراء والعاجزون في ديار مخصوصة وتجرى عليهم أرزاق من أهل الاستطاعة. ومن كان منهم قادراً على العمل ألزمه بحسب طاقته ثم يؤخذ ما يعمله ويباع ويجعل زيادة في معاشهم»[4].

فالشدياق من خلال هذه المقترحات ظل وفياً لمؤثرات أخلاقية ودينية استقاها من الاشتراكية المسيحية كما يرى لويس عوض ومن تابعه من الباحثين الذين غالوا في بيان هذا المؤثر مع أن الإسلام كما هو واضح من مقترحاته السابقة له أثر في

---

(1) كنز: 195/2.
(2) كشف: 85.
(3) كشف: 302.
(4) كنز: 99/1.

قضية العدل الاقتصادي عنده. ولهذا جاءت معالجته له إنسانية مصدرها العطف وليست مبنية على أسس اقتصادية علمية تتبناها الدولة حتى لا تظل مترقبة بر الأغنياء وإحسان الأثرياء فيما عدا مقترحه المتعلق بالزكاة التي هي ركن من أركان الإسلام واجب أداؤه كما هو معروف. إن الشدياق بتبينه لهذه الحلول بالرغم مما ورد له في كتابه الساق على الساق الذي ألفه زمن بؤسه وضياعه في باريس من بذور تشير إلى أنه كاد يقترب من الاشتراكية العلمية إنما يؤكد لنا أنه ابتعد عنها لما انتقل إلى الآستانة لأنه أساساً لم يكن من المؤمنين بالصراع بين الطبقات، وهو ما عبر عنه في مواقفه من ثورة الكومون في باريس التي قام بها حزب الجمهورية الحمراء سنة 1871 فرأى أنه «من أشد المنكرين على هؤلاء العتاة تواطؤهم على مشاركة الأغنياء في أموالهم وأملاكهم»[1]، بالرغم من الأساس الديني الذي بنيت عليه فلسفة هذا الحزب وهي قصة وردت في آخر الفصل الرابع وأول الفصل الخامس من سفر أعمال الرسل. أبطالها جماعة مؤمنة لم يكن أحد منهم يقول عن الشيء الذي يملكه أنه له، بل كان كل شيء بينهم مشتركاً، ولم يكن أحدهم محتاجاً إلى شيء لأن الذين كانوا يملكون عقاراً وديارا على كثرتهم كانوا يبيعونها ويأتون بثمن ما باعوه ليوزع على الجميع حتى إذا كذب أحدهم مرة كان عقابه الموت هو وزوجته التي شاركته بكتمان ما أخفاه عن الآخرين[2]. ويعلق مرة أخرى على سياسة هذا الحزب فيقول: «إنهم ينكرون وجود الباري تعالى ولا يتديّنون بدين من الأديان. وسياستهم مبنية على إركاس جميع الدول وعلى مشاركة الأغنياء في أموالهم وتقسيم الأرض والعقار بين العملة وأصحاب الصنائع والاستغناء بهم عن ذوي المناصب» ويقول: «فلا خلاف في أن هذه السياسة الذميمة تجعل الناس فوضى فلا يكون فرق بين الرئيس منهم والمرؤوس ولا الفاضل والمفضول وهو مخالف للترتيب الطبيعي. فإن الخالق عزّ وجلّ خلق الناس ورفع درجات بعضهم على بعض. فآتى بعضهم الحكمة والعلم والسياسة وسخر بعضهم لأن يمتهنوا في العمل والخدمة...»[3]. فهل يكون الشدياق بعد رفضه الاشتراكية العلمية وتبنّيه مبدأ العدل الاقتصادي من المؤمنين بالإشتراكية التي يمكن أن ننعتها لمقترحاته

(1-2) كنز 194/2. الجوائب 29/510 مارس 1871.

(3) كنز: 233/2 والجوائب 14/525 جوان 1871.

السابقة واستشهاده القرآني ورفضه الصراع الطبقي بأنها إسلامية؟ وهي الاشتراكية التي نادى بها بعده الكواكبي والأفغاني[1]، فيكون الشدياق قد سبقهما إليها وأول من أثارها مسمى لا اسماً في عصرنا الحديث. ومهما كان الجواب، وسواء كان الشدياق في هذه الاشتراكية متأثراً بالاشتراكية المسيحية أو لم يكن، فقد رأى فيها وسيلة للعدل الاقتصادي وعاملاً من عوامل نهضة أمته الشرقية وتحديثها.

---

(1) المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب: 179-182.

الفصل الرابع
المظاهر الاجتماعية

* *

لا يسعنا بادىء بدء في هذا الفصل إلا أن نلاحظ أنه كان للتجربة الاجتماعية التي اكتسبها الشدياق من معايشته لبيئات مختلفة أثر في توجيهه نحو ملاحظة الظواهر الاجتماعية لتلك البيئات، وهو ما أهله ليكون أكثر النهضيين العرب ميلاً إلى التأمل الاجتماعي.

ولا شك في أن القارىء قد لاحظ فيما سبق من الفصول أنه قد تسربت إليها بعض آراء الشدياق الاجتماعية اضطراراً، وحتى لا نقع في الاجترار فسنتجاوز عما ذكر لنحصر هذا الفصل في النقاط التالية:

I ـ الطبقات الاجتماعية:

أورد الشدياق أوصافاً وآراءً في التركيب الطبقي الاجتماعي للمجتمعات العربية والأوروبية لكنه عني بهذه الأخيرة أكثر ليتمكن العربي من المقارنة والموازنة بينها، عساه يخرج بحلّ لما يعانيه من أزمات اجتماعية. وكان أوفر المجتمعات حظاً بالتحليل هو المجتمع الانكليزي لما وجده فيه بأقسامه وأخلاقه وعاداته من نسيج غريب متشعب، وهو كما ورد في رحلته كشف المخبأ: «إن هذا الجيل ينقسم إلى خمس طبقات. الطبقة الأولى: الأمراء والوزراء والنبلاء وذوو المناصب السامية، ويلحق بهم الأساقفة. الثانية: الأعيان أو العلية وهم الذين يعيشون من أرزاقهم وأملاكهم لا من معاطاة شغل أو حرفة، وليس لهم جلاء أي لقب عظيم. الثالثة: العلماء والقضاة والفقهاء ويلحق بهم القسّيسون والتجار أهل المراسلات. الطبقة

الرابعة: التجار وأصحاب الدكاكين والكتاب وهم الذين يحتاجون إلى تحصيل معاشهم بالاحتراف والاصطراف، ولكن من دون ابتذال ماء الوجه. الخامسة: أهل الحرف والصنائع والعملة، ويلحق بهم الفلاحون وهم الجمهور الأكبر»[1]، إلا أن هذا التقسيم إذا تعلق الأمر بالأخلاق والعادات يفقد توازنه، فتتداخل فيه طبقة في أخرى، وتترابط مع بعضها بعضاً كحلقات السلسلة الواحدة، لكن يبقى الفرق والبعد بين الأولى والأخيرة بمقدار ما هناك من بعد ما بين أولى حلقات السلسلة، وآخرتها، وهذا ما عبر عنه في قوله: «فعادات أهل الطبقة الأولى مباينة بعض المباينة للثانية، ولكن ليس بينها وبين الأخيرة من مناسبة أصلاً كما سيأتي، وعادات أهل الطبقتين الثالثة والرابعة متساوية لا اختلاف فيها إلا ما ندر. أما أهل الطبقة الثانية فإنّ لهم من وجه نزوعاً إلى الأولى بالنظر إلى العزّ والاستبداد، ومن وجه آخر ينزعون إلى الباقي بالنظر إلى الجنسية والألفة»[2].

وقد لاحظ الشدياق أن أبرز ما يوحّد بين هذه الطبقات خاصية يجدر بالمشارقة أن يعتبروا بها، ويقدّروها حق قدرها، وهي أن «الغالب على جميع هذه الطبقات حب الوطن والمباهاة بما عندهم من الصنائع والأحكام والإذعان للقوانين التي بنيت عليها معاملات دولتهم ودواوينهم»[3].

ويشتدّ الشدياق على الطبقة الأولى ذلك أن أهل هذه الطبقة وهم الأرستقراطية الحاكمة «كلهم متأصّلون في المجد فلا يصحّ عندهم أن تبتذل المراتب العالية فيقلّدها صبيّ حلّاق أو خادم جزّار»[4]. ولا شك في أن هذا يتنافى ومبدأ تكافؤ الفرص في نظر الديموقراطية الحق التي يدّعون مع ذلك تمثيلها، كما أنه لامهم على مبالغتهم في التمسك بلقب النبالة، وقد سماه الجلاء، تمسكاً شديداً حتى قال في ذلك: «فحيث كانت ألقاب الشرف عند الانكليز قديمة وعزيزة كان لها عند هم إجلال وتعظيم يفوق الحد حتى إن إعظام اللقب عندهم أعظم من إعظام الملقب به فإن الشريف إذا مشى مثلاً في الشوارع مع عامة الناس لم يكترث له أحد، ولم يقم له

---

(1) كشف: 112-113.

(2-3) ن.م: 113.

(4) ن.م: 158.

قاعد، وقد يسوغ الطعن فيه والتنديد بمعايبه، ولكن لا يسوغ الازدراء بمنصبه وجلائه لا بالنطق ولا بالكتابة. وما أحد من الإنكليز ينكر أنه بمجـرد اتصاف الإنسـان بجلاء يجب له التعظيم والتكريم»[1].

وكان الانكليز لإفراطهم في اعتبار الألقـاب، يكرمـون حتى من يحوزهـا حديثـاً ولو إلى حين مثل ضابط البلد عندهم، أو من يزورهم من المشارقة[2].

وإذا كان المشارقة في نظرتهم إلى الألقاب هم دون الانكليز بكثير فإن الفرنسيين أكثـر الجميع تـوفيقاً في تنـزيل النـاس في مراتبهم التي يستحقـونهـا، وأقـربهم إلى الديموقراطية، وفي ذلك قال: «أما الفرنسيس فإنهم يكرمون اللقب إذا كان جديراً بالملقب. ومن كان ذا معارف وأخلاق حميدة عندهم أغناه ذلك عن حلس الجلاء. ولا شك أن الفضل بغير جلاء خير من الجلاء بغير فضل»[3].

وهذه النظرة صائبة لأنها تنبع من تقييم أخلاقي أساسه أن قيمة المـرء ليست في جاهه أو ماله أو ألقابه، وإنما في فضائله، وقـد بين الشديـاق ذلك أيضـاً في الفصل التاسع من كتابه «الساق على الساق» حيث ذكر أضرار اللقب أو الجليدة كما كنى عنه وحصرها في خمسة أدلة آخرها «أن الإنسان من أصل الفطرة ليس له هنـة ولا جليدة فإحداثهما فيه بعد ذلك أمر مغاير للطبيعة، أو في الأقل من الفضول أو من البطر»[4]. وفي هذا دليل على أن الألقاب والطبقية هي من صنع الحياة الاجتماعية لا من صنع الطبيعة.

وبقدر ما كان الشدياق شديداً على الطبقة الأولى في السلم الاجتماعي الانكليزي كان عطوفاً على أهل الطبقة الدنيا، ومكبراً لدورهم في إسعاد غيرهم مع ما هم فيه من شقاء. وقد مر بنا ذلك عند البحث في استغلال أصحاب رؤوس الأموال لجهود العمال في فقرة العمل والعمال.

ولكن هذه الصورة من التعاطف مع الطبقة الدنيا تنقلب عند الشدياق إلى سخط

---

(1) كشف: 157.

(2-3) ن.م: 158.

(4) الساق: 257.

عندما يصنف الطبقات الاجتماعية إلى خاصة وعامة.

فالعامة عنده هم «سفلة القوم» و«فعلة» و«طغام»[1] وهي نعوت، ولا شك، تشير إلى الاحتقار. أما الخاصة فهم «العلية» و«الكبراء» و«الأعيان» وهي نعوت تشير إلى التعظيم. وتبرز ارستقراطية الشدياق التي تجلت بوضوح أكثر في قوله عن عامة مالطة وخاصتها: «وأشد ما يكره في هذه الجزيرة هو أن الأوباش والأوغاد يترددون حيث تتردد الخاصة وذوو الفضل فقلما رأيت مكاناً خالياً منهم وإذا لقوا أحداً من الوجوه سلقوه بألسنتهم ولمزوه. فعلى الكريم أن يجتنب محضرهم ويتباعد عن مثابتهم»[2].

وهذه النظرة الارستقراطية الازدرائية التي يحملها الشدياق إزاء الطبقة العامة، وهو ليس فريداً فيها بين رواد النهضة العربية فقط بل حتى بين رواد الفكر الاشتراكي مثل ماركس نفسه الذي كان يرى في الجماهير غوغاء بدون عقل[3]، هي شبيهة بنظرة خاصة الانكليز لمن هم دونهم فيقول: «ومن طبع الخاصة منهم أن يتجنبوا معاشرة العامة ما أمكن ولذلك سببان: أحدهما وهو المشهور عند الناس عظم الفرق الحاصل بين الفريقين في الأطوار والأخلاق، فإن العامة في هذه البلاد ليس لها حظ من الكياسة. . . . ولا تكاد خلائقهم وعاداتهم ترضي أحداً من البشر ممن كان ذا ذوق سليم وطبع مستقيم. فالأوباشية ظاهرة عليهم في كلامهم وحركاتهم وتخيرهم للألوان، وفي تصرفهم وغنائهم وضحكهم. ومعلوم أنه من يكون قد قرأ ودرى يستنكف من مخالطة أمثال هؤلاء. والسبب الثاني وهو ما خطر لي أن أصل علية الناس هنا من أجيال مختلفة. فإن الذين فتحوا هذه الجزيرة كانوا من فرنسا وشمالي أوروبا. ومعلوم أن هؤلاء الفاتحين هم الذين استولوا على أرض الجزيرة وعلى المراتب والألقاب الشريفة وأن الإنكليز القح بقوا بينهم مسودين مرؤوسين فبقي هذا الفرق في أعقابهم»[4].

ويذكر الشدياق أن كبراء الانكليز في موقفهم المتعالي هذا من عامتهم لا يختلفون

---

(1) الواسطة: 40. (2) ن.م: 30-31.

(3) البيطار، نديم، المثقف والمجتمع. الوحدة (باريس)، السنة الأولى العدد العاشر يوليو 1980؛ 25.

(4) كشف: 155-156.

فيه مع الغرباء عن جنسهم، ولا يشفع لهم في التكافؤ معهم إلا إذا كانوا هم أيضاً من كبراء بلادهم فيقول: «وحيث قد ترفعت الكبراء من الإنكليز عمن هو دونهم من أهل بلادهم وصار ذلك دأباً لهم وطبعاً يرثه الولد عن والده والخلف عن سلفه جروا على ذلك أيضاً مع الغرباء ما لم يتبين لهم أنهم نظراؤهم في الهمة والمعالي. فمتى اعتقدوا ذلك منهم لم يأنفوا من معاشرتهم. والحق يقال أنه لا مناسبة بين علية الانكليز وسفلتهم بخلاف غيرهم فإن الأمير عندنا مثلاً لا يفضل الناس إلا بإمارته لا بأخلاقه وآدابه ومعارفه إذ جميع الناس في ذلك متساوون»[1].

ومن هذه المقارنة البسيطة نرى أنه لا يميز بين الطبقات في المشرق إلا المناصب الرسمية لغلبة المساواة فيما عداها، ونرى منها كذلك مدى التلاحم الاجتماعي عند المشارقة والتباعد عند الانكليز، أما إذا كانت المقارنة بين الانكليز والفرنسيين في عامتهم وخاصتهم فإن الشدياق يجد «أن عامة الانكليز هم دون عامة فرنسا أدباً وكياسةً، كما أن علية أولئك أفضل من علية هؤلاء»[2].

فالشدياق إذن معجب بخاصة الانكليز لكنه يكره طريقتهم في الجلاء وتكبرهم. وهو معجب بعامة الفرنسيين لما هم عليه من أدب وتهذيب وثقافة اجتماعية وسياسية حصلوا عليها من اشتغالهم بالسياسة ومشاركتهم في الثورات التي مكنتهم من حقوقهم السياسية كالحرية والمساواة... وكذلك هو معجب بخاصة الانكليز، وبالتقارب الطبقي في وطنه لولا مراتب الحكم. وكل هذا يدل على أن الشدياق يرى أن الجمع بين محاسن هذه الأنظمة الاجتماعية هو أوفق حل للطبقية الاجتماعية في النهضة العربية. ومن ثم فإن الاهتمام بالعامة للرفع من شأنهم أخلاقاً وسلوكاً وفضائل يكون ضرورياً لهذه النهضة، لكن لا على أن تصبح مماثلة للطبقات الأخرى، لأن الشدياق يؤمن بالطبقية الاجتماعية إيمانه بضرورة وجود الفقير والغني لحكمة طبيعية كما سبق، فالمجتمع الناهض الجديد هو ما اقتنعت طبقاته بهذا التمييز الطبقي وعاشت في تلاحم وتعاون بينها على حد ما صوّره في قوله: «إن الله تبارك وتعالى خلق الناس

---

(1) ن.م: 157.

(2) كشف: 143 وكرر نفس المعنى في: 275.

درجات وطبقات فكل درجة مهما عزت وشرفت لا تستغني في التعاون على أسباب المعيشة والتمدن عن الدرجة الأخرى مهما خست. فمثل هذا الخلق كمثل الجسم يشتمل على الأعضاء الشريفة والخسيسة ولا يستغني منها العضو الكامل الشريف عن العضو الناقص المهين. . . . ولو كانت الناس كلها صنفاً واحداً لما حصل المقصود من التمدن والتعاون. . . ولهذا كان من رأيي أن من يعمل الأحذية والأبواب تنبغي مراعاته كمن ينظم في الليلة عشرين بيتاً من الشعر متغزلاً فيها بهند ودعد والرباب. فلا ينبغي للعالم أن يحتقر أمّيّاً، إذ لولا أمية الأمّي لما كان العالم عالماً، ولا للرئيس أن يزدريَ بشأن الفلاح، فإن مائدة الرئيس إنما تميد بأطايب المأكول من كدّ الفلاح وحرثه وجهده، ولا لصاحب التاج أن يهين الذي غاص على الدرر التي تزينه. فجميع ما في قصور الملك من النفائس والرغائب والتحف والطرف إنما هو من كدّ أصحاب الصنائع والحرف. أما أنا فقبل أن أكتب شيئاً في الجوائب وغيرها أؤدي ما وجب علي من الشكر أولاً للباري تعالى، ثم لصانع الورق والحبر، ثم لمن باعني القلم ومبراة له إذ لولاهم لما كانت أفكاري تبلغ أحداً من الناس، بل كانت تأجَنُ في رأسي»[1].

ونستخلص من كل ما مرّ أن الشدياق مع الخاصة ضد العامة إذا تعلق الأمر بالثورات، ومع العامة ضد الخاصة إذا تعلق الأمر باحتقارهم والتعدّي على حقوقهم في الحياة.

II ـ المــرأة:

كانت المرأة بحق قضية القرن التاسع عشر حتى إن الشدياق رأى فيها وفي التمدن معاً علامة فارقة لعصره فقال إنه «عصر التمدن والرفق بالنساء»[2].

وكانت هذه القضية قد انطلقت من قبل هذا التاريخ في أوروبا حيث كانت موضوعاً من موضوعات النهضة الأوروبية منذ القرن السادس عشر. ففي فرنسا عرفت هذه القضية بمعركة النساء فيما بين سنوات 1543 و 1550 وانقسم من جرائها كتاب

---

(1) الجوائب، 28/251 أوت 1966.

(2) الساق: 622.

النهضة الفرنسية إلى أنصار وخصوم. وهو ما صوره لنا الجزء الثالث من ملحمة رابلي الفرنسي الذي قرأ له الشدياق وتأثر به في كتابه الساق على الساق.

وأما انطلاق هذه القضية عند العرب في العصر الحديث فكان منذ مفتتح القرن التاسع عشر، وذلك عندما أشار الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» إلى السلوك المتحرر للمرأة الفرنسية التي قدمت مع الحملة الفرنسية على مصر وانسياق المرأة المصرية في هذا التيار تقليداً لها من جهة وبتشجيع وإغراء من الجند الفرنسي من جهة أخرى[1]. على أنها أصبحت بحق قضية حضارية مع الطهطاوي في «تخليص الإبريز»، والشدياق في «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» الذي ألفه سنة 1840 ولكنه لم ينشره إلا سنة 1864 مع كشف المخبأ، والمعلم بطرس البستاني الذي ألقى خطاباً في بيروت بتاريخ 14 كانون الأول/ديسمبر 1849 عن تعليم المرأة نشره بعد ذلك في مجموعة أعمال الجمعية السورية سنة 1852[2] وقد جاء في خاتمته جملته المأثورة: «إن التي تهز السرير بيمينها هي التي تحرك المسكونة بذراعها»[3].

وتعود هذه القضية ثانية عند الشدياق وبكل حدة لما نشر سنة 1855 كتابه الساق على الساق الذي بناه كما نعلم على موضوعين: أحدهما المرأة. ثم لا يلبث أن يعود إليها منذ سنة 1861 سنة ظهور الجوائب وطوال صدورها حيث كان يكتب عنها. أو ينشر للمهتمين بهذا الموضوع. وهو الموضوع الذي أصبح منذ تلك الفترة ميداناً لكل مصلح مثل المؤرخ التونسي أحمد بن أبي الضياف الذي كتب في 13 فيفري 1856 رسالة بها ثلاثة وعشرون جواباً عن أسئلة بعددها قدّمها له المستعرب الفرنسي ليون روش قنصل فرنسا بتونس (1853-1863)[4]، وإبراهيم اليازجي، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، وأديب إسحق، وفرنسيس مراش، ثم

---

(1) الجبرتي، عبد الرحمن. عجائب الآثار: 161/1.

(2) المقدسي الفنون الأدبية: 25.

(3) البستاني، المعلم بطرس، تعليم النساء (سلسلة الروائع): 24.

(4) الشنوفي، منصف، رسالة أحمد ابن أبي الضياف في المرأة. حوليات الجامعة التونسية عدد 5 سنة 1968.

قاسم أمين وسلامة موسى بمصر، والطاهر الحداد بتونس... إلخ...

وكان اهتمام الشدياق بقضيةالمرأة يعود إلى المنزلة الدنيا التي كانت عليها المرأة الشرقية في حين كانت أختها الأوروبية تتمتع بمنزلة أفضل منها، ويعود كذلك إلى الصدمة النفسية التي لحقته من جراء شكوكه في زوجته عند عودته من سفره إلى الشام إلى مالطة حيث تركها تقيم. على أن أهم داع للاهتمام بالمرأة هو الدور الذي يجب أن تقوم به مع الرجل في نهضة الأمة العربية وتقدمها إذ هي تمثل نصفه عدداً، وكل حديث عن واجبات الرجل في ذلك إنما هو حديث عن واجبات المرأة أيضاً، والعكس بالعكس: ولهذا ارتبطت قضية النهضة والتقدم عند الشدياق بقضية المرأة نفسها إذ أن تقدم المجتمع هو رهين تقدم المرأة ونهضتها.

وكان على الشدياق لضمان تقدم المرأة أن يناضل في سبيل أن يردّ لها المجتمع اعتبارها، وبعبارة أدق أن يتنازل الرجل عن كبريائه فيردّ لها ما سلبه منها من حقوق عبر التاريخ الطويل للجنس البشري، ومنذ أن كان هناك رجل وامرأة.

وحقوق المرأة عند الشدياق لا تقتصر كما يرى أعداء تقدم المرأة الذين «يظنون أن المرأة لم تخلق إلا للفراش»[1] على إرضاء حاجياتها المادية وحمايتها من عوادي الزمان والإنسان، إذ هي أسمى من ذلك وأجلّ. «ومن ثم فلا ينبغي للرجل أن يحسب أن مجرد إطعامه المرأة وإلباسه إياها منة منه عليها فإن حقوق المرأة أكثر من أن تذكر»[2]. وهذه الحقوق لا شك في أنها عديدة، هي كحقوق الرجل سواء بسواء، لكننا سنقتصر مما ذكره الشدياق منها على ما يلي:

1 ـ الحريـــة:

إذا كانت الحرية باعتبارها حقاً من حقوق الإنسان من ضرورات الرجل فَلِمَ لا تكون كذلك من ضرورات المرأة، وهي المشاركة له في الإنسانية والحياة. فبدون

---

(1) كنز: 89/1.
(2) الساق: 576.

هذا الحق لا يمكن للمرأة أن تكون واعية بذاتها، ولا مؤثرة في محيطيها الخاص والعام، لأنها لا تكون عندئذٍ متوازنة نفسياً ومكتملة الشخصية.

وحديث الشدياق عن حرية المرأة كثير، متعدد المظاهر. من ذلك أنه كان أول الدعاة إلى تخليصها من أسر التقاليد والعادات مثل سجنها في البيت، وحرمانها من السفور، ومخالطة الناس كماجاء في قوله وهو يخاطب الفاريافية في الساق على الساق عن إقامتها بلندن: «أَمَا أنت قريرة هنا وقد تمتعت بالحرية في الخروج وحدك، وفي رؤية الناس، وفي رؤيتهم لك بما لم تعهديه من قبل في دولة البرقع والحَبَرة»[1]. وفي قوله وهو يتحدث عن تحكم العادات في الحرية عند أهل الآستانة: «الحرية تابعة للعادات. فأهل الآستانة مثلاً لا يرون للإنسان أن يماشيَ زوجته ويؤاكلها في موضع مشهور، أو أن يركب معها في كروسة. فهذا الأمر عندهم من أكبر العيوب إذ لم تجر العادة به، لا لأنه مخالف للطبع والشرع، ولا لأن فيه محذوراً من وجه ما. . . . وإنما هو محض مكابرة لاستحسان العادة»[2]. ثم يدعو إلى واجب التخلي عن هذه العادة لأن مماشاة الرجل لزوجته في الشوارع ليست ـ كما يقول ـ «مخلّة بالآداب ولا بمكارم الأخلاق، وما أراها إلا مبدأ التمدن في المأوى»[3]. وكان الشدياق لا يني، تأكيداً لمذهبه في تحرير المرأة، عن ذكر ما جنته المرأة الأوروبية من محاسن الحرية ليغري المرأة المشرقية باقتفاء خطاها في درب الحرية والتمدن الذي هو درب حرية المجتمع كله ونهضته، إذ «أن درجة تحرر المرأة في أي مجتمع معين هي مقياس طبيعي للتحرر العام» كما نبه إلى ذلك انكلز[4].

وليست هذه الأقوال والأفكار إلا تصويراً صادقاً من الشدياق لهاجس المرأة في تعلّقها بالحرية، وحقها في ممارستها كما تودّ لها الحياة والطبيعة أن تكون، وإلا «فأية امرأة ترضى لنفسها بأن تقعد في بيتها كالفرس المسرج المعدّ للركوب. وهي محرومة من معاشرة الناس»[5].

---

(1) الساق: 457.
(2) كنز: 115/1.
(3) كنز: 117/1.
(4) ليفين: 260.
(5) الساق: 459.

2 ـ المســـــاواة :

ويرى الشدياق كذلك أنه لا يكفي أن تتمتع المرأة بحريتها، بـل لا بد، لتكـون هذه الحرية حقيقية، من أن تمكّن أيضاً من حق المساواة مع الرجل.

وسبب حرمان المرأة من هذا الحق إنما يعود إلى «أن الرجال من أثرتهم استبدّوا بجميـع الأمور ألمعـاشية والمعـادية وبمـراتب العزّ والجـاه، وحرمـوا النسـاء من أن يشاركنهم فيها»[1].

وعندما يـطالب الشديـاق بالمسـاواة فلأنهـا أساس من أسس التمـدن، والتمدن لا يكـون حقيقياً إذا لم تكن فيـه المرأة طـرفاً، فتقـوم بـأشغـال يقـوم بهـا الـرجـل، وهو ما سارت عليه أوروبا في مسيرتها التقدمية، فكيف لا ينسج العرب والمسلمون على هذا المنوال؟ والدليل على ذلك هو «أن التمدن صفة مشتركة بين الرجال والنسـاء فلهذا كـانت نساؤهم مشـاركات لهم في الأعمـال والمساعي. فهن يبعن ويشتـرين ويتعاطين الفنون والصنائع ويكدحن في أمـور المعاش. وذلـك أغراهن بـطلب السياسـة أيضاً فإنهن طلبن مشاركة الرجال في مجلس الشورى، فإذا فرضنا صحة دعـوى الإفرنـج تعين علينا أن نقول إن التمدن عندنا لا يمكن أن يكون صفة مشتركـة إذ هو مقصـور على الرجال فقط، فإن نساءنا لا يحسنّ عمل شيء. ومـا أظن بعولتهن يحـولون عن هذه العادة لكونها مبنية في زعمهم على شرف العرض. وعلى هذا نقول إنّا لا نحصل من التمدن إلاّ على شطره فقط»[2].

ولكن الشدياق لا يهمل التباين الخلقي بين المرأة والرجل فيرى أن هـذا الأخير يتصف بصفات لا تتوفر في المرأة عادة، أو لا يجوز لهذه أن تتصف بها فيمنعها ذلك من أن تسدّ مسدّ الـرجل في كـل الأعمال، فيقـول: «وقد يـظهر لي أن كثيـراً من الصفات المحمودة في الرجال تكون مذمومة في النساء كالكرم مثلاً، فإن كرم الرجل يغطي جميع عيـوبه، وهـو مذمـوم في المرأة. وقس على ذلـك النُّكر والـدّهاء والاطـراء والفـروسـة والشجاعة والحماسة والصلابة والخشونة والهمـة إلى المراتب السـامية والأمـور الشاقـة

---

(1) ن. م: 569.

(2) كنز: 108/1.

والأسفار البعيدة والنيات النائية والمطامع المتعذرة وغير ذلك. والعلة في ذلك كون المرأة تميل بالطبع إلى الشطط ومجاوزة الحد»[1].

وينتج عن هذا أن الطبيعة قد مازت الرجل على المرأة مما يدل على أن المساواة المطلقة بينهما ضرب من الخيال. فلكليهما وظائف ومهمات كما أن لكليهما صفات وخصائص لا يشترك فيها أحدهما مع الآخر. ولهذا السبب اعتبر الشدياق أن هناك من الوظائف ما لا يصلح للمرأة، أو أنها لا تقوم بها على الوجه المطلوب لو كلفت بها فقال هازلاً في جدّ أو جادّاً في هزل: «واعلم هنا أنه لم تجر العادة بأن يتخذ من النساء بابا، أو مطران، أو رئيس جيش، أو رئيس سفينة، أو قاضٍ. وذلك لاتقاء بأسهن وسطوتهن، فإن الرجال مستعبدون للنساء بالطبع خلواً من هذه المراتب العلية. فكيف بهن إذا ولينها، فإن قيل إن الإفرنج يتخذون منهن ملكات ويفلحون. قلت: قد تقرر عندهم أنه إذا كان رئيس الدولة أنثى كانت إدارة الأحكام والعمل كله لذكر، ولعل ذلك من مشاكل الأمور الأنثوية. فإن هذا التعليل يصدق أيضاً على كون البابا وغيره يتخذ من النساء»[2].

ولكن هذا الرأي المتحفظ في مساواة المرأة للرجل لا تقابله النساء بالرضى إذ أن ذلك التباين هو دليل على خاصية التكامل بين الطرفين لا على عدم المساواة فإن النساء في باريس مثلاً «لا يعترفن بفضل الرجل على المرأة. فإنهن يقلن إن الله تعالى لم يختص الرجل بمزية إلا وعوض المرأة عنها بأخرى فجعل بين ذلك توازناً حتى تستتب الألفة والوفاق بينهما. فمما اختص به الرجل القوة والشدة ليمكنه تحمل المشاق في تحصيل أسباب معيشته فعوض المرأة عنها بالصبر والتجلد لمصالح بيتها وتربية أولادها، واختص الرجل ببسطة الجسم والمهابة فعوض المرأة عنها بفتنة الحسن والروع فمهما يكن الرجل متترّعاً إلى السوء تردعه عنه من نظرات المرأة روادع، واختص الرجل بطول النظر والفكر في العواقب فعوض المرأة عنه بالبديهة العتيدة وسرعة الجواب المقنع، واختص الرجل بالشهامة وعزة النفس فعوض المرأة

---

(1) الساق: 127.

(2) الساق: 321.

عنه بالتعاون عنه والحياء وهكذا»[1]. وهكذا يتبين لنا أن الشدياق إنما يقول بالمساواة بين المرأة والرجل في إطارها الطبيعي لا الاجتماعي والقانوني. وهو مع هذا التحفظ الحذر - خلافاً لعماد الصلح الذي رأى أن الرجل «عند الشدياق مساوٍ لها»[2] - كان أكثر تحرراً من معاصريه الذين كانت «دعوتهم لم تبلغ درجة الإيمان بحق المرأة في مساواة الرجل وفتح باب الحضارة على مصراعيه أمامها. . . . فظلت تلك الدعوة حذرة تخشى على المرأة عاقبة التمادي في الحياة العصرية»[3]، وإن كان الشدياق هو نفسه قد لمح كثيراً إلى هذه الخشية من تحرر غير مأمون العواقب، كما لمح كثيراً إلى اشمئزازه من قيام المرأة بأعمال تمتهن فيه جمالها وأنوثتها.

3 - الحق الجنسي:

يعتبر الشدياق أن الجنس هو أيضاً من حقوق المرأة الطبيعية التي يجب التسليم بها. ونتيجةً لذلك فلا فضل في الممارسة الجنسية بين الطرفين لمجرد التوهم أن الرجل فاعل وهي مفعول كما جاء في حوار بين الفارياقية والفارياق حول هذا الموضوع بالذات هو: «فقالت: . . . . بل يعتقد (أي الرجل) أن مجرد كونه فاعلاً وكونها هي مفعولاً يقضي له بالمزية والفضل عليها. فقلت: إن دعوى الفاعلية ما أراها إلا باطلاً. فإن المفاقمة والمباضعة والمواقعة وأخواتها تدلّ على أن الفعل مشترك بين اثنين. وإنما الأفضلية باعتبار البادىء. قالت: ليس الابتداء متعيناً على واحد دون الآخر فأيّهما بدأ صح. فلا مزية لأحدهما على صاحبه»[4]. وبهذا القول الذي خالف فيه الشدياق الرأي الشائع بأن الرجل هو صاحب السلطة الجنسية المطلقة يكون قد دعا إلى المساواة الجنسية بين الرجل والمرأة التي يجب أن تضاف إلى مطالباته الأخرى فيما يتعلق بموضوع المساواة. فالطبيعة النفسية والعاطفية والجسدية تقتضي أن تكون المرأة طالبة كما هي مطلوبة، وأن تكون فاعلة كما هي مفعول بها. وهكذا يكون الشدياق بهذا الرأي قد سبق الدراسات التي جاء بها التحليل النفسي والتي ترى نفس الرأي لتحقيق حياة جنسية متوازنة بين الذكر والأنثى، وما عداها يكون

---

(1) كشف: 257. وتتسرّع إلى السوء: تسرع إليه.

(2) الصلح، أحمد فارس: 214.

(3) المقدسي، الفنون الأدبية: 24-25.

(4) الساق: 458.

«نموذجاً للانحراف العلائقي كما يـراه رايش. إن العلاقـة السليمة هي العـلاقة التي يعطي فيها الرجل جسده للمرأة وبشكل لا واع، وتعطي فيها المرأة جسـدها للرجـل وبشكل لا واع أيضاً في إطار المستوى التنـاسلي والجسدي والـوجداني العـام، مما يؤمن النشوة والتفريغ الكاملين»[1].

فهذا الرأي العلمي الحديث هو صنو لما يراه الشدياق، وهما معاً نقيضان لذلك المنـطق المنحرف الـذي يرى «أن المـرأة ليس لهـا الحق في اللذة وإنمـا هي شيء لإشباع لذة الرجل وهي لذلك وبذلك لا تستطيع الوصول إلى اللذة، وإنما هي حاملة للذة. إنها عماد اللذة الذكرية. وهي تبيع اللذة سواء أكان ذلك من خلال عقد الزواج وطقوسه، أم من خلال صفقة أو سلعة البغاء»[2].

ويذهب الشدياق في إعطاء المرأة حقها الجنسي إلى آراء تبـدو لنا متـطرفة، إذ هو يبيح لها الحرية الجنسية وذلك بخيانة الزوج إذا ما بادرها بهذا الفعل. وقد عبر عن هذا القصد في ذلك الموقف التوديعي بين الفاريـاقية والفـارياق حينمـا أزمع السفر: «قالت: إني أعاهدك على ما كنا عليه من الحب والوداد من أيام السـطح إلى الآن، ولكن حين أحسّ وأشعـر من هنا بـأنك تبـدلت السطح بـالشطح أقـابلك بفعل مثـل فعلك. والبادىء أظلم»[3]. ونفهم كذلك منحه إياها هذا الحق من خلال حديثه عن تشنيـع المشارقـة على المتزوجـة إذا أحبت رجـلاً آخـر غيـر زوجهـا في حين يقبلون ذلـك من الرجل على أنه أمر عادي فيقول: «ولو أن الناس سمعـوا مثلاً بـأن امرأة متـزوجة تحب غير زوجها لأنكروا عليها ذلك كل الإنكار، واستفظعوه غاية الاستفظاع، فتطبل به الطبول وتزمّر الزمور وتكتب الكتب. ولا يبقى في البلد أحد إلا ويروي عنها حكاية أو ترّهة. فأما إذا سمعوا عن الرجل أنه أحب غير زوجته فإنهم يحملون فعله على وجه مرضي، ويعتذرون عنه بقولهم إن امرأته غير زافنة، أو أنهـا جخنّة منفـاض، أو. . .

---

(1) مكي، عباس. المرأة وأزمة المجتمع العربي ـ الفكر العربي (بيروت) العددان 18/17 ـ سبتمبر ـ ديسمبر 14:1980.

(2) ن. م: 13.

(3) الساق: 537.

أو. . . وغير ذلك من العيوب، ولا يرون في فعله هذا سماجة مع أن للمـرأة أسبابـاً تحملها على الشطح أكثر من أسباب الرجل»[1].

وواضح من أقوال الشدياق هذه أنه يودّ أن يطبق العدل الطبيعي والقانون المثلي، أي المثل بالمثل، في هذه المسألة بالذات ولو على حساب القيم والأخلاق والاستقرار العائلي وتربية الأبناء، صحيح قد يكون في ذلك حاملاً للرجل على الإقلاع عن سلوكه، هذا إذا لم يدفعه إلى الشطط في ذلك، ولكن أية حياة زوجية ستكون بينهما إذا علم كلاهما عن الآخر ما علم؟ وهل حقاً ستنقطع الشكوك بينهما؟ إنها لمجازفة حقاً من الشدياق إذا لم يكن يرى من علاج للخيانة الزوجية إلا هذا العلاج. لقد كان عليه أن يجد حلاً حتى يترك الرجل هذه الرذيلة بدل أن يشجع المرأة على ارتكابها بدعوى تربيته الرجل عن طريق إذلاله وإهانته أمام المجتمع.

ولكن الشدياق، مع ذلك، يشتدّ على المرأة في ميلها إلى الخلاعة والفسق، مما يدلّ على أنه أباح لها ما أباح لغاية تربوية لا غير دون التمادي فيه، ذلك أن المرأة لا يجوز لها باسم الحرية أن تهدر الفضيلة، وأن تدوس القيم الأخلاقية والاجتماعية، وأن لا تستغلّ تلك الحرية فيما يعينها على التحرر النفسي والاجتماعي. وهكذا حمل عليها حملة شعواء من خلال ما ذكره من صور استهتارها ونزقها كما شاهدها في أوروبا.

فمن هذه الصور مثلاً ما أورده عما يجري بلندن ليلة الأحد في قوله: «ففي هذه الليلة ترى النساء يتضاربن بعضهن مع بعض أو مع بعولتهن أو مع غيرهم، وكذا شأن الرجال، وكثيراً ما رأيت النساء يغلبن الرجال ويجررنهم بنواصيهم، وكثيراً ما ترى امرأة مشرومة الأنف، أو ملموقة العين، أو مخلوعة اليد، أو صرعى في الطريق من الخمر والضرب، كل ذلك من بركات هذه الليلة»[2].

ومن هذه الصور كذلك أنها تتخذ لنفسها خليلاً أو أكثر، وربما علم زوجها بذلك

---

(1) الساق: 502-503. وغير زافنة: غير راقصة ولاعبة. والجخنّة: الرديئة عند الجماع.
(2) كشف: 344.

فيغضّ الطرف عنها، أو أنه يشجعها على اتخاذه. ومن هذا القبيل أورد الشدياق حالات عديدة في كتابه الساق. مثل ذلك الطبيب الأجنبي الذي رأف بزوجته الصغيرة فنصحها بالبحث عن خليل، كما هي العادة في بلاده، لتجد كفاءتها الجنسية[1]. . إلخ. ورفض الشدياق لكل هذا التهالك على الجنس لا يعود إلى دواع عائلية أو اجتماعية فقط، بل لأسباب حضارية أيضاً، إذ رأى كما رأى ابن خلدون وغيره من قبل، أن التهالك على الجنس سبب من أسباب خراب الدول. ويضرب لذلك أمثلة من التاريخ مثل «انقراض دولة اليونانيين والرومانيين ودولة العرب في الأندلس والفرس والكلدانيين والهنود. . . . . فإن تلك الأمم كانت تتوغل في حب النساء وتقبل على القصف والخلاعة والغناء والطرب فيقيّض الله تعالى لها أمة متوحشة جافية فتسطو عليها وتذلّها وتنزع منها الملك. وهذه حكمة من المولى عز وجل يرشدنا بها إلى الصواب والتفكر في عواقب الأمور»[2].

ويؤدي بنا بحث الشدياق في التحرر الجنسي للمرأة وتهالكها على اللذة إلى البحث في موقفه من البغاء، لأنه بصورة أو بأخرى ليس إلا لوناً من ألوان ذلك التحرر الذي تحول فيه المرأة جسدها إلى سلعة، واللذة إلى مهنة ومجال للكسب.

ويكون رأي الشدياق في البغاء، خلافاً لمن رأى أن الشدياق قد أنكره في أوروبا[3]، هو التسامح والإباحة له لأنه «مما لا يستغنى عنه»[4] وذلك لأسباب منها:

ـ السبب الأول: أن البغاء هو حاجة طبيعية لا بد منها في المجتمع البشري. وقد ردّ بهذا التعليل على من ناقض رأيه في أن الدول الأوروبية هي عزيزة وذات سطوة بالرغم من وجود الفاجرات فيها فقال: «إن وجود الفواجر عندهم هو من قبيل ما تحتاج إليه الطبيعة كالأكل والشرب والدفء في وقت البرد مثلاً، لا للانهماك في هواهن وإلباسهن الديباج والاستبرق. فإذا فرضنا أن في باريس ثلاثين ألفاً أو أربعين ألفاً من

---

(1) الساق: 362-365.

(2) كنز: 90/1. .

(3) مرزوق، حلمي. تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث في مصر. (الاسكندرية دار المعارف الطبعة الأولى 1966): 33.

(4) كشف: 273.

هؤلاء النساء لزمنا أن نلاحظ أنه يوجد بها مائتا ألف من الأعزاب، فيذهبون إليهن كما يذهبون إلى مواضع الأكل سواء. هذا ما تقرر عندهم واستحسنوه وإن كان في نفس الأمر حَراماً لكنه لم تجر العادة لأحد من كبرائهم وأغنيائهم أن يبني له داراً رحيبة ليملأها بالنساء الجاهلات ثم يستولدهن أولاداً حمقى مخلوعي القلوب»[1]. وهكذا فإن البغاء عند الشدياق أفضل من تعدد الزوجات والتسرّي بالجواري عند المسلمين.

ــ وأما السبب الثاني فإن البغاء بالرغم من أنه «مفسدة» فهو «في المدن الجامعة... وقاية لعرض الحرائر»[2] من الإغواء والاغتصاب وغير ذلك.

على أن الشدياق، بالرغم من هذا التساهل مع البغاء وإقراره ضرورة اجتماعية، لم يمر على هذه القضية دون أن يقترح لها علاجاً. وقد تمثل ذلك على الأقل في اثنين:

أما العلاج الأول فهو وجوب عرض البغيات على الأطباء للوقاية مما يحملنه من أمراض تناسلية خطيرة، وهو ما شاهده في باريس حيث تمتحنّ مرتين في الأسبوع، وما ذلك إلا لأن «النظر في أحوالهن يعدّ من المصالح، ولا سيما إذا أبيح لهن التطواف آناء الليل وأطراف النهار كما هو الواقع في لندرة»[3].

وأما العلاج الثاني فهو خاص بالفتيات الصغيرات، وهن «النواشىء اللائي لم يبلغن بعد من العمر خمس عشرة سنة»[4] فيدعو الدولة والكنيسة إلى الاهتمام بشأنهن قائلاً: «فلو كانت الدولة وأهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يقدرن على الزواج الشرعي بعد تربيتهن وتهذيبهن، لَكُنّ يلدن الأولاد الصِّباح فيزيّنّ المملكة بأثمار أرحامهن كما تقول التوراة، بخلاف ما إذا بقين على حالة السفاح فما يتولد منهن إلا الخبائث والرذائل. فهن كالشجرة الناضرة التي فضلاً عن كونها لا تثمر تَلْثَى بالسم الناقع لمن تذوّقها»[5].

---

(1) كنز: 90/1.

(2) كشف: 273.

(3) ن.م.

(4) الساق: 593

(5) الساق: 593. ولثيت الشجرة: خرج منها اللّثى وهو سائل يشبه الصمغ.

ويرد على من ينكر من الغربيين تزويجهن لأنهن صغيرات كما يجري به العمل في المشرق، بأن ذلك، مع ما فيه من المساوىء أولى من الفجور بهن كما هو واقع عندهم فيقول: «فهذَا لعمري الاهتجان بعينه. فكيف يعيبون علينا هذه العادة في بلادنا وهي مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام. فلو كن مكفيات المؤنة لما فعلن ذلك، لأن البنت في هذا الحد من السن لا تكرع إلى الرجال ولا تضبع للبعال، ولا سيما في البلاد الباردة، ولسلم من كيدهن وتهافتهن جشعاً إلى المال أناس كثيرون جلب عليهم شرههم إليهن مضار كثيرة»[1].

4 ـ الزواج:

يرى الشدياق أن الزواج من أخطر ما يأتيه الإنسان في حياته. ومن ثم «فينبغي للرجال والنساء أن يمعنوا النظر في أحوال الزواج قبل أن يرتبقوا فيه»[2]، وخاصة في اختيار الطرف الآخر منهما. وقد كتب الشدياق مقالة بين فيها أسباب اختيار الزوجة على الخصوص عند الرجال ثم ختمها بنصيحة للأزواج قال فيها: «وفي الجملة فلا ينبغي في الزواج التهافت على الملاح فإنه يذيق صاحبه من قدودهن وخزالرماح، ومن عيونهن حزّ الصفاح، وما وراء ذلك إلا الافتضاح، وإنما المطلوب فيه الوئام والوفاق ولا يفيز بذلك إلا حسن الأخلاق»[3].

وإذا كان الشدياق قد أعجب بما بلغته المرأة الأوروبية من حقوق وتحرّر فإنه لم يخف امتعاضه من إهمالها واجباتها وطريقة معاملتها لزوجها خلافاً لما عهده في المرأة الشرقية وخاصة اللبنانية التي كان كثير المدح لها والإشادة بها في كتابه الساق على الساق. ومن أمثلة تلك المعاملة التي لا يصدق عليها مقياسه في أن يكون الزوجان «كأنهما جسم واحد»[4] أنه شاهد زوجة الدكتور لي الذي اشتغل معه بترجمة الكتاب المقدس في انكلترا تجري وراءه بمكنسة للومه إياها على ترك ابنهما وسخاً. فلما لم تلحقه غُشي عليها «مع أنها كانت من أهل الصلاح وكان زوجها بمنزلة نصف

---

(1) ن.م.
(2) الساق: 575.
(3) كنز: 224/1.
(4) ن.م: 223/1.

قسيس»[1]. وكذلك وصف معاشرة الانكليز لأزواجهم بأنها «أشبه بمعاشرة الأجانب فلا يأنس أحد بشيء من الدالة بينهما. فبينهما من التحشم والتكلف ما بين الغريب وأحدهما». فمن ذلك أنه «لا يفتح رسائلها التي ترد باسمها، ولا يتطالل إلى معرفة أحوالها، وإذا أتاها زائر رجلاً كان أو امرأة جلس معها من دون حضور زوجها، وإذا كانت في حجرتها لم يدخل عليها إلا بعد أن يقرع الباب، ومتى أرادت الخروج فلا تستأذنه وإنما تشعره به إشعاراً. ولها أن تستخدم من شاءت. وأن تذهب إلى الملاهي مع معارفها سواء كان زوجها صحيحاً أو عليلاً في الفراش، وإذا زارهم أحد من معارفهم أو أصحابهم يأتمنونه على بناتهم ونسائهم فيخرج معهن ليلاً ونهاراً. والغالب أن يكون خروجهما أولاً إلى الكنيسة ليفتح لها كتاب الصلوات والانجيل والتوراة وهو من أعظم التأدب عندهم، ثم يعقبه الخروج إلى الملاهي ليفتح لها باب المخدع الذي تجلس فيه، ثم إلى المنتزه ليفتح لها باب الطريق أو باب العاجلة. وهكذا تتوالى الفتوح. . .»[2].

ويبدو لنا كذلك مما ذكره الشدياق عن الزوجة الأوروبية أنها لم تتجاوز الواجبات الزوجية فقط بل حتى الحقوق التي خولها لها القانون حيث أنها اكتسبت حقوقاً أخرى بعامل العرف والعادات والمواضعات الاجتماعية. وفي هذا قال: «واعلم أن الرجل في عرف الشرع هنا هو وليّ أمر المرأة فلا يسوغ لها أن تبرم أمراً خطيراً من دون إجازته، إلا أن عرف العادة والاستعمال يوجب للمرأة كثيراً من الحقوق والإمرة على الرجال. فإن إخضاع النساء في كل مكان وزمان أمر صعب. ولا سيما في المدن الكبار التي يباح لهن فيها الخروج والزيارات فلا يسع الزوج إلا المياسرة والملاينة لامرأته»[3].

ويعلل الشدياق هذه الملاينة والمياسرة بتعليل نفسي غير التحرر والرغبة في المساواة مع الرجل وهو أنه يقي بذلك عرضه من الهتك، إذا هو تشدّد مع زوجته، ومنعها من الخروج والاختلاط، وحاسبها على كل صغيرة وكبيرة فيقول: «نعم إنهم

---

(1) كشف: 188.
(2) كشف: 158-159.
(3) ن.م: 159.

يتساهلون معهن في أمور كثيرة ربما تعدّ عند المشرقيين قيادة، إلا أنها في نفس الأمر وقاية من الخيانة، إذ قد تقرر عندهم أن الرجل إذا حظر امرأته عن الخروج وعن معاشرة الغير أغراها بالضَّمد بخلاف ما إذا أرضاها بهذه اللذات الخارجية»[1]. ولا شك أن هذا التعليل هو نتيجة لما عرف لدى الناس من أن حصر المرأة في البيت مع البطالة والفراغ مما يشجع المرأة على التفكير في الجنس، ولكن إذا لم نقرأ حساباً لاعتبارات أخرى مثل التربية وغيرها فهل يمنع الاختلاط من هذا الضمد أيضاً؟

ومع أن الشدياق كما يبدو لنا من خلال ما مرّ لم يكن راضياً عن هذا السلوك من المرأة الأوروبية مع زوجها، وهو ما يجعله محترزاً من تحرر مماثل للمرأة العربية، فإنه لم يتوان عن استلهامها في الدعوة إلى التطوير والإصلاح من شأن أسس الزواج وتراتيبه باقتباس ما يراه دعامة للنهضة الاجتماعية والأسرية على الخصوص. فذكر من ذلك الدعوة إلى الاختلاط بين الخطيبين قبل الزواج، خلافاً لما هو متعارف عند المشارقة الذين لا يرى الزوجان عندهم أحدهما الآخر إلا ليلة الزواج، وهو ما يؤدي أحياناً إلى مغالطات ونتائج وخيمة على الأسرة كلها. وبالرغم من اعتقاده في «أن عيش هؤلاء المتزوجين على هذا النمط يكون هنيئاً»[2] فإنه يؤكد على وجوب التعارف قبل الزواج كما شاهد ذلك لأول مرة في مالطة فقال: «أما عادتهم في الزواج فهو أن يعاشر الرجل المرأة قبل أن يتزوجها مدة طويلة وربما أقام على ذلك ثلاث سنين فأكثر وعندي أن الزواج من دون مشاهدة البنت ومعرفة أحوالها من أضرّ ما يكون ولا سيما عند النصارى لعدم إباحة الطلاق عندهم. غير أن طول العشرة أيضاً لا خير فيه لأن البنت لا تزال مع خطيبها على أحسن الأخلاق حتى إذا تزوجت وعرفت أن لا فراق تخلقت بالأخلاق التي تعجبها»[3].

ولكنه لا يبيح لهذا التعارف أن يتحول إلى زواج طبيعي كما هو الحال عند الباريسيين. فقد شاهد كثيراً منهم «يعيشون مع النساء عيش المتعة ويأتي لهم بنون

---

(1) الساق: 401 والضمد: جمع المرأة بين خليلين وهو من الفعل ضمدت المرأة فلاناً: خادنته مع غيره. وقد جعل الشدياق الضامد صنفاً من أصناف النساء جنسياً. انظر الساق: 534.

(2) الساق: 403.

(3) كشف: 37.

وبنات، وهم على هذه الحالة، ولا يتزوجونهن زواجاً شرعياً. فكيف يحب الرجل امرأة ولا يتزوجها، لا سيما وقد ولدت له أولاداً وربتهم»[1].

ومن آرائه النهضية في الزواج كذلك دعوته إلى الزواج المدني عوض الشرعي. ويتجلّى ذلك في تعريفه مواطنيه بالزواج المدني الذي نهجه نابليون بونابرت في فرنسا وتبنّته بعدها دول أخرى في أوروبا. والظاهر أن سبب هذه الدعوة هو اقتصادي فقد رأى مدى البساطة في الزواج المدني عند النصارى عكس الزواج الشرعي عند المسلمين الذي يكلف أصحابه مصاريف باهظة وإسرافاً مما يحملهم على العزوبة، أو على التداين والإملاق، «خاصة أن أزواج المسلمين لا يساعدن بعولتهن على أسباب المعاش فإنهن لم يتخذن إلا للفراش. وإنما هو الحفّ والنتف إلى أن يحين الحتف»[2].

ويتوقع الشدياق أن دعوته هذه في تجنّب الإسراف لا تلاقي من الناس قبولاً ورضىً فيطلب من المسؤولين في الدولة أن يضعوا حدًّا لهذه الأمور المخالفة للتمدن فيقول: «وسواء كان الزواج هنا من الأمور الدينية أو المدنية كان المنوط بذوي الأمر والنهي أن ينظروا فيه ويسهلوا أوعره ليكون سائغاً لجميع الناس ويا ليتهم ينظرون أيضاً في إبطال سائر العادات الحاملة على البطر والإسراف. فإن قيل إن هذا اعتراض للناس في حريتهم فإن الإنسان له أن يتصرف في ماله كيف شاء. قلت: لعمر الله إن عامة الناس لا يعرفون ضرّهم من نفعهم. فما يرشدهم إلى معرفة الأنفع لهم إلا القوانين والأحكام»[3].

ومن أشد ما أنكره على المشرقيين عادةُ البصيرة ليلة الزواج وهي عادة لاختبار عذرية العروس كانت تسربت إلى نصارى المشرق من اليهود، وقد بنى إنكاره لها على عدة حجج ساقها في موقف الجدّ تارة والسخر تارة أخرى كما جرت عليه شخصياً في مصر. فمن الجدّ قوله: «لو كانت هذه العادة طبيعية لكنا نراها مستعملة

(1) كشف: 254.
(2) كنز: 195/1.
(3) كنز: 195/1.

عند جميع الأمم. وهؤلاء الإفرنج الذين هم أكثر دراية وعلماً في الطبيعيات لا يستعملونها، لا بل يفندون مستعملها ويقولون إن العُقر يكون غالباً سبباً في العُقر»[1].

ومن جديد الشدياق وأفكاره التقدمية في الزواج معارضته تعدّد الزوجات. يقول: «والأصل في الزواج أن يكون للرجل امرأة واحدة. وأعظم شاهد على ذلك هو أن الله عزّ وجلّ لماخلق آدم عليه السلام لم يخلق له إلا حوّاء واحدة مع أن الأرض إذ ذاك كانت محتاجة إلى كثرة النسل والذرية أكثر من حاجتها الآن، إلا أن الناس اتخذوا المرأة من بعد ذلك متخّذ القميص. فكما ينبغي تبديل القميص عندما يعرض عليه وسخ أو وهْي، كذلك ينبغي تبديل المرأة عند عروض علة من العلل عليها، أو عند تنصّل شبابها، أو تغيّر حسنها»[2].

ويفند بعد ذلك حجج المنادين بالتعدد حجة حجة. فإذا كان سببه في نظرهم قوة الرجل الجنسية ردّ على ذلك بأنه غير صحيح لأن كثرة النساء تستوجب كفايتهن الجنسية مثلما قدّر مثل ذلك للديك والعصفور. «فلما كان الرجل غير قادر على كفاية ثلاث لم يكن أهلاًلأن يحوزهن»[3].

ويدفع كذلك السبب الديني عند من يقول إن التعدّد هو من سنة الأنبياء، فيرى أن البحث في هذه المسألة لا يكون دينياً لأن القضية هنا ألصق بالطبيعة منها بالدين[4]. وأما الاحتجاج بكثرة النسل فيدفعه بكثرة السكان في هذا العصر[5].

ويخلص الشدياق في النهاية إلى أن التعدد هو «أمر مغاير للطبع»، و «ما الموجب إلى هذا الإكثار سوى البطر والنهم» ومن عادات الهمج البدائيين.[6]، كما أن هناك سبباً اجتماعياً صارخاً يوجب على الرجل ترك هذا المسلك وهو شقاء صاحب الزوجات بدل إحساسه بالراحة المقصودة من الزواج فيقول: «وعلى ذلك انقسمت

---

(1) الساق: 420. والعقر الأولى: استبراء المرأة لينظر أبكر هي أم غير بكر؟

(2) كنز: 1/103-104.

(3) الساق: 536.

(4) ن.م.

(5) ن.م.

(6) ن.م.

أهـواء المبتلى بأزواج كثيـرة ووهت قوتـه، وكثرت همـومه، وقلت جـدارته لمبـاشرة المساعي العظيمة. فهمّه كله في إرضاء أزواجه والتسوية بينهن. وربما عاش بينهن وهو مشفق على حياته من إحداهن وما ذلك إلا من سفهه وبطره. فمثله كمثل الباحث عن حتفه بظلفه ومع ذلك فإنـه متى أصابـه ضرّ من إحـدى الضرائـر عمد إلى بعض الرقّائين المتكّهنين والمدجّلين بدل عمده إلى طبيب يداويه أو لبيب يهديه. فإذا أردت أن تعرف قدر ما يحسنه المرء من الأعمال المفيدة والمساعي الحميدة فاسأل عن قدر ما عنده من النساء. فعلى قدر كثـرتهن تكون جـدارته وعلى قـدر قلتهن تكون كثـرة استطاعته»[1].

ووقف الشدياق كذلك موقفاً إنكارياً من الزواج المبكر للأبناء فاعتبره من علامات جهل الأولياء وغباوتهم وعدم تمييزهم الخير من الشر. ولم يجد حلاًّ لعلاج هذا الداء المستشري سوى أن يستعدي عليهم الدولة فيقول: «إني أرى الناس قد زادوا جهـلاً وغباوةً فإني سمعت اليوم عن بعض جيراننا أنه يريد أن يزوج ابنه وهو لم يبلغ بعد سن أربع عشرة سنة فتعجبت من شناعة هذا الأمر، وقلت في نفسي: لو كانت الدولة تمنع الزواج في هذه السن لفعلت ما تثاب عليه»[2]. وبهذه الدعوة كـان الشديـاق من أول الذين نادوا بتحديد سن الزواج قبل أن تقرّ ذلك الـدساتيـر والقوانين اليـوم بناءً على المصالح العائلية والاجتماعية والتوجيهات الطبية.

وعارض كذلـك زواج الكهل بـالصغيرة لعـدم التكافؤ بين الاثنين جنسيـاً وعقلياً وتصوراً للحياة. فهي عادة قبيحة، ولا باعث لها إلا التهافت على اللذات وقلة الحياء وعدم التفكير في عواقب الأمور. «فإذا استقرت عنده شرع في تربيتها وتنبيتها وتوليدها من ذي أُنُف، وعاملها بالنفاق والـدهان. . . . ومـا يخطر ببـاله أن مغـايرة السن بين الرجل وامرأته هي من أعظم الأسباب الباعثة لها على فركه»[3].

ومن أنواع الزواج التي أنكرها الشدياق كذلك الـزواج المتقارب في السن وهـو ما لاحظه في انكلترا مثلاً. «وفي ذلك شطط إذ لا يخفى أن المرأة متى بلغت الأربعين

---

(1) كنز: 104/1.   (2) ن.م: 1/99-100.   (3) الساق: 458.

سنة لم يبق فيها من القوة والنشاط ما يبقى في الرجل ولا سيما اذا كانت مِنْتَافاً»[1] .

وهكذا فنحن نرى من كل ما سبق من آراء الشدياق في الزواج أن تلك الآراء تعد بالنسبة إلى عصره ثورية، وقد تبنّاها بعده من كتبوا في هذا الموضوع على تفاوت بينهم في طرق المعالجة والثورية والتقدمية.

5 ـ الطـــــلاق:

لقد أدرك القارىء ولا شك من كل ما مرّ أن الشدياق إنما كان يرمي من بحثه في الزواج إلى زواج ناجح وحياة مستقرة بين الزوجين. وقوام ذلك هو حسن المعاشرة التي يجعلها من صفات التمدن، والعكس بالعكس، حتى ليقول: «إن التمدن له معان كثيرة. ومن جملتها حسن المعاشرة والألفة. ومعلوم أن عيشة الرجل مع زوجته على حالة المجانبة والمباعدة والنظر إليها بعين الاحتقار والاستصغار من صفات الهمج لا المتمدنين. . . . . »[2].

فإذا لم تتوفر هذه المعاشرة الحسنة، وحدث بين الزوجين ما يوجب النكد والخلاف، وعسر معه التفاهم، فلا يحل للزوج أن يضرب زوجته. ومع أن «النساء أشوق ما يكون إذا بكين، ولكن لا يكون كلامي هذا ـ كما يقول الشدياق ـ باعثاً على ضربهن. شلّت يداً من مسهن عن غضب»[3].

وذلك لأن الحل الأمثل والأوفق، بدل هذا السلوك المهين لكرامة المرأة وإنسانيتها ،يكون في ارتكاب أخف الضّررين، أي الطلاق الذي اهتم به الشدياق غاية الاهتمام حتى جعله موضوع إحدى مقاماته في الساق عدا ما ردّده عنه في آثاره الأخرى وخاصة الجوائب. وهكذا يكون الشدياق من أنصار الطلاق، شرط أن تتوفر موجباته وإلا إذا كان «من غير سبب إن هو إلاّ بطر وسفه»[4].

فمن موجبات الطلاق مثلاً انعدام الواجبات الزوجية لمرض عضال وغيره. «فإذا كان الزوج غير رجل فأنّى يحلّ له أن يحوز عنده امرأة لا يؤدي لها حقها؟ أيحل لرجل

---

(1) كشف: 172.
(2) كنز: 118/1.
(3) الساق: 461.
(4) ن.م: 505.

أن يقني دابة إذا لم يقدر على علفها. أستغفر الله عن هذا التشبيه، أو لصاحب أرضٍ أن يغادر أرضه غير محروثة ولا مزروعة ولا مسقية. أفلا يجب على الحاكم الشـرعي أن يشتريها منه، ويولّي عليها من يتعهّدها ويستغلّها»[1].

وتبدو النظرة الثورية في الطلاق عند الشدياق في اعتباره حقاً متساوياً بين الزوجين دون تمييز للرجل على المرأة لسبب بديهي جداً هو أنه «إذا كان الانتاج وحفظ النسل مشتركاً بين الرجل والمرأة، بل جلّ أركانه مختص بها ومتوقف عليها، فلم لا يكـون الطلاق مشتركاً بينهما أيضاً إذا اقتضت الأسباب ذلك»[2].

ويرفض الشدياق موقف الشرائع التي تحظر الطلاق مثـل الكاثـوليكية فَيْهَـاجِمُها بعنف لأنهـا تمنعه عن أتبـاعها في حين تبيـح لهم الانفصال الجسـدي المفضي إلى الزنا. وهو ما شاهده في مالطة فقال مستغرباً: «أنظر إلى أهل هذه الجزيرة فإنك تجد أكثر الرجال منفصلين عن أزواجهم وعائشين بالسفاح، وقسيسـوهم مصرّون على أن ذلك أوفق من الزواج الشرعي، مع أن القسيسين لا يعرفون الحقوق الزوجية لأنهم غير متزوجين»[3].

ومن مضـار حرمـان الأزواج من حق الطلاق يـذكر اضـطرارهم إلى البحث عن موجباته مثل تهمة الزنا، لأن شرائعهم لا تبيحه إلا في هذه الحالة ولو ظناً وشبهة، إذ يكتفى فيه بأن يشاهد الزوج زوجته مع آخر كما شاهد ذلك في انكلترا. وهنا يستحسن الشدياق شرط الإسلام في تهمة الزنا فيبين أنه لما كان الـطلاق فيه مبـاحاً تشـدّد في إثباتها لئلا يستفحل الأمر ويستشري الداء بينما النصارى تساهلوا فيها لحظرهم الطلاق أصلاً[4].

ومن مضار حظر الطلاق أن العامة يضطرون إلى ارتكاب حيل غريبة مثل أن يبيعوا زوجاتهم تخلّصاً منهن. والأدهى من ذلـك أنه «كثيـراً ما يقـوم السم مقام البيـع فإن التخلص من الأزواج به أكثر منه بالطلاق أو البيع»[5].

---

(1) ن.م: 505.

(2-3) الساق: 505.

(4) كشف: 171.

(5) كشف: 172.

وهكذا يكون الشدياق بهذه المبادرات الجريئة قد عالج مسألة الطلاق معالجة عقلية حيث إنه دعا إلى إباحته بشروط معينة واعتبره من حق كلا الزوجين. ومع اعترافه بمساوئه فهو يراه أوفق لهما من سوء العشرة والسفاح وغير ذلك مما يتناقض وسلامة الأسرة والمجتمع التيْ هي عنوان من عناوين النهضة والتقدم.

6 ـ التعليـــــم:

ومن المسائل التي شغلت بال الشدياق كثيراً في قضية النهضة بالمرأة العربية مسألة تعليمها خاصة بعدما رأى وقارن بين وضعها وما هي غارقة فيه من الأمية والجهل، ووضع المرأة الأوروبية التي شاركت في نهضة بلادها عن طريق العلم والمعرفة.

ويبحث الشدياق أولاً في سبب هذا الوضع الذي آلت إليه المرأة العربية بالرغم من أن الإسلام قد فرض التعليم عليها كما فرضه على الرجل، فيجد أنه «لولا جهل الرجال وغباوتهم وسوء ظنهم وزيغهم لما وصلت النساء إلى هذه الدرجة من الجهل والاسترسال إلى الاحلام والعقائد الفاسدة. فالحق في ذلك كله على الرجال إذ كان يجب عليهم أن يعلموهن ويهذبوهن ويطلعوهن على الحقائق لا أن يحملوهن على الاعتقاد بأنهن مخلوقات للزينة والفراش فقط»[1].

وهكذا يقسم الشدياق المهتمين بقضية المرأة إلى صنفين: صنف الخصوم وصنف المؤيدين. وقد بسط كل ذلك في فصول من الساق على الساق، وفي مقالاته بالجوائب، خاصة في تلك المقالة التي شملت أهم موضوعات القضية النسوية من خلال حوار بين شخصيتين هما باخس النساء وزير نساء.

أما الخصوم فيبنون حجتهم كلها على «أن علم القراءة مفسدة للنساء، وأن المرأة أول ما تستطيع ضمّ حرف إلى آخر تجعل منهما كتباً إلى عاشقها»[2].

وأما أنصار تعليم المرأة فيفنّدون ذلك ويدفعونه بأن الفساد سببه سوء التربية

---

(1) كنز: 1/137-138.

(2) الساق: 441.

«فتكون خيانة النساء إذن من عدم تربيتهن لا من طبيعتهن»[1]، وبالتالي «فإن المرأة الفاضلة المتأدبة لا يكون لها عاشق إذ هي تعلم ما يجب عليها لله ولزوجها ولأبويها. فأما إذا كانت شريرة فلا تعوزها الفرصة لاتخاذ عجوز بدل الرسائل»[2].

وأما العامل الثاني الذي يركز فيه الشدياق القول بفساد المرأة بعد سوء التربية فهو الجهل، إذ يرى أن خيانة النساء سببها الجهل وليس التعليم. فإذا تعلمت المرأة فإنها على عكس ما يزعمون يمكنها أن تكون محلاة بالخصائص التالية:

ـ الابتعاد عن المَكْرِ والحيل التي يتهمها بها الخصوم. «فإن المرأة إذا كانت مولعة بالمعارف وبقراءة الكتب المفيدة تكون أقل حيلة ومكراً من المرأة الخالية عن ذلك، وتكون أيضاً أقل كلاماً فإن المعارف تشغلها عن ارتكاب الأمور المنكرة»[3].

ـ إن التعليم يمكن المرأة من معرفة العلاقات البشرية بينها وبين الرجل معرفة علمية صحيحة، لا معرفة مبنية على الجهل والخرافة. واطلاع المرأة على هذه الأمور أولى من حجبها عنها حتى لا تقع في المحظور. وهذا ما دعا إليه الإسلام من قبل بقوله: لا حياء في الدين، وما تدعو إليه التربية الجنسية اليوم. ولعلنا في هذا النطاق نفهم غاية أنصار ما نسميه الأدب الإباحي كما هو عليه كتاب الساق على الساق للشدياق الذي قال فيه: «ألا ترى أن الأنثى مفطورة على حب الذكر والذكر على الأنثى؟ فجهل البنات بالدنيا غير مانع لهن من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم، بل ربما أفضى بهن هذا الجهل إلى التهافت عليهم والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب، بخلاف ما إذا كنّ تأدبن بالمحامد والعلم اللائق بهن فإنهن يعرفن ما يعرفن عن الرجال عن تبصر وتدبر»[4].

ـ إن التعليم هو حصن للمرأة من الرجل وباعث له على احترامها ما دامت تملك من المعرفة ما تدفع به تطاوله عليها واستصغاره لها فِيمَا لو كانت جاهلة؛ وإلى هذا الملحظ أشار بقوله: «إن النساء إذا علمن من أنفسهن أنهن أكفاء الرجال في الدراية

---

(1) كنز: 129/1.
(2) كنز: 132/1.
(3) كنز: 132/1.
(4) الساق: 426.

والمعارف تترّسن دونهم بمعارفهن وتحصّنّ بها عند تطاول الرجال عليهن، بل الرجال أنفسهم يشعرون بفضلهن فيرتدعون عن أن يهتكوا حجاب التأدّب معهن. . . . »[1].

ـ إن التعليم مع التربية الحسنة هو الذي يصون المرأة من الإلتجاء إلى الدجّالين. وفي هذا يقول الشدياق: «لا جرم أن جهل النساء وإهمال تربيتهن على صغر هو الذي يحملنهن على ارتكاب الفساد والشر والشطط والضلال والوساوس. فمن ذلك كونهن يعتقدن أن هؤلاء الخوجات الدجّالين هم قادرون على كل شيء. . . »[2]. وهذا من أقبح ما تأتيه المرأة لما فيه من كفر لأن الغيب لا يعلمه إلا الله، ومن بذل أموال، ومن مداواة بأدوية قد يكون فيها التلف لهن أو لأقربائهن فضلاً عن كون هؤلاء الدجالين يلعبون بعقولهن وربما بعرضهن أيضاً. وقد حمل الشدياق كثيراً على المرأة لهذا السلوك، وطالبها بالإقلاع عن هذه العادة الذميمة وهو يعلم أن لا شيء ينفرها منها سوى العلم كما جاء في قوله: «فلله يوم نرى فيه هؤلاء الجاهلات منعكفات على تدبير منازلهن وتربية أولادهن ومستمعات لنصائح الأطباء»[3].

ـ إن التعليم لا يغري المرأة بما يغريها به الجهل من ميل إلى الحلي والملابس الفاخرة والسرف في النفقات والتبرّج والبطالة والخوض في الأحاديث الفارغة وغير ذلك. ومن هنا نجده يقول: «فليست زينة المرأة الحقيقية سوى الفضائل والأدب ولا يمكن الحصول عليها إلا من الكتب والعلم وفضلاً عن ذلك فإن المرأة إذا كانت جميلة كانت غنية عن الحلي، وإذا كانت قبيحة لم تكن الجواهر جمالاً لها، كما قيل ليس الجمال بمئزر. فاعلم وإن رديت برداً أن الجمال معادن ومناقب أورثن حمداً. فهل يتأتى لغافل أن يقول إن النساء إنما خلقن لاتخاذ الجواهر والبطالة لا لتعلم القراءة والكتابة»[4].

ولهذا المفهوم الخاص في تحديد جمال المرأة أعجب الشدياق بالمرأة الأوروبية في زهدها في الجواهر وفي التزيين خلافاً لعادة العربيات حتى إنه قال: «وإني أحمد من نساء الإفرنج عموماً ومن نساء الانكليز خصوصاً أنهن لا يستعملن الصبغ

(1) الساق: 426.
(2) كنز: 130/1.
(3) الجوائب: 15/381 مارس 1869.
(4) كنز: 132/1.

ولا التزجيج فكما خلقهن الله يبدون، ولا يتباهين بكثرة الحلي والجواهر. فغاية تصنّعهن إنما هو في تصفيف شعورهن وتغيير ملابسهن بحسب الزيّ المستعمل. . . .»[1].

ـ إن التعليم يهيء المرأة لتشارك زوجها في كل ما يتعلق بحياتهما وهو ما يزيدها حباً فيه لا بعداً عنه وخيانةً. وفي هذا المعنى يقول الشدياق: «إن المرأة إذا تعلمت القراءة والكتابة والحساب وشاركت الرجل في رأيه وهمّه ومصلحته كان ذلك أدعى إلى حملها على محبته وصداقته وإلى ابتعادها عن خيانته وغشّه»[2]. وأسباب ذلك يحصرها الشدياق في ثلاثة: «أما أولاً فلأن مطالعة الكتب ومعرفة أخبار الناس الغابرة والحاضرة تكسبها الفضائل. والمراد بالكتب هنا المفيدة المحتوية على تهذيب الأخلاق والحض على المكارم والمحامد وتعريف كل مخلوق بما يجب عليه لخالقه ولأبناء جنسه خصوصاً ولسائر الآدميين عموماً وذكر من سلفوا من أفراد الرجال اللذين سنّوا سنن الفضل وأرشدوا إلى سبيل الخير، لا الكتب المشتملة على صدح البلابل وإدارة الأقداح وحيل النساء، ومن مات عاشقاً ومن عاش معشوقاً. والثاني أن المرأة إذا شاركت الرجل في رأيه ونيته وعمله اعتقدت بأنها مقيدة بأن تساعده وتعينه على مصالحه وتهتم بشأنه في حالتي حضوره وغيابه، وزاد ذلك في محبتها له لأن المحبة لا تتمكن بين شخصين إلا إذا كانا متشاركين في السريرة كما هو معلوم. وعلى هذا فكلما رأيت شخصين متآلفين ألفة أكيدة فاعلم بأن بينهما سراً قد ألف بينهما. والثالث أن مشاركة المرأة زوجها في تعبه تبعدها عن كثير من الأهواء التي تستغوي المرأة الملازمة للبطالة وتحثها على الاشتغال بما يكسبها الذكر الحسن عند الأباعد والأقارب»[3].

ـ إن التعليم يمكن المرأة من التمتع بحريتها كاملة. وأسباب ذلك كما يوردها الشدياق عن مؤيدي خروج المرأة من البيت، ومعاشرة الرجال، ومؤاكلتهم ومما شاتهم وهم الإفرنج هي: «أحدها أن شريعتهم لم تنههم عن ذلك. . . الثاني أنهم

---

(1) كشف: 107.

(2) كنز: 122/1.

(3) كنز: 122/1-123.

يعتقدون أن المرأة إذا كانت متأدبة عاقلة فلا تزيدها مخالطة الرجال إلا أدباً وعقلاً. فإن العقل كما قيل مطبوع ومسموع. وهذا الثاني لا يحصل إلا من المعاشرة والمذاكرة. . . . الثالث أن المرأة إذا كانت قد حصلت من قراءة الكتب معارف تؤهلها للمشاركة في الكلام والرأي عظمُ شأنها عند الرجل فلم يكن من المحتمل انتهاك حرمتها بالمراودة والمغازلة، أو أنها هي تبذل عرضها لهم حالة كونها تعلم أنهم يحترمونها ويعظمون مقامها، فابتذال المرأة عرضها للرجال لا يكون إلا من سخافة العقل والطيش. الرابع أن معاشرة النساء للرجال فيه اقتصاد عظيم فإن الرجل المتزوج مثلاً إذا أحضر زوجته لدى زائريه لم يكن عليه أن يجعل في حجرتها لزائراتها ما يجعله في حجرته لزائريه سواء كان من أكل أو شرب أو نور أو نار أو خدمة. . . . الخامس أنه متى ساغ معاشرة النساء للرجال حصل منها الحرية للرجل كما يحصل للمرأة فإذا تعمّدت المرأة خيانته من هذا الوجه جازاها هو من نفس عملها. السادس أن ترخيص النساء في معاشرة الرجال سهل للمرأة أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما تتعاطاه الرجال. . . . إلخ»[1].

وبعد هذا الدفاع عن تعليم المرأة وضرورته يقيد الشدياق هذا التعليم بشروط فيقول: «فأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندي أنه محمدة بشرط استعماله على شروطه وهو مطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء»[2]. فالشدياق لا ينص على برنامج مفصل كما فعل غيره مثل المعلم بطرس البستاني في محاضرته «تعليم النساء» والطاهر الحداد في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» دون القراءة والكتابة وتحسين الإملاء، ومع أنه أضاف في موطن آخر إلى ذلك «شيئاً من التاريخ والجغرافية ومن قواعد لازمة لحفظ الصحة من كتب الطب»[3]. و «الحساب وبعض ما يليق بالإناث أن يتعلمنه من الصنائع كالخياطة والتطريز»[4]، إلا أنه نبه إلى أن هدف التعليم، أياً كانت مواده وبرامجه، هو ما حمل النساء على الفضيلة والأخلاق العالية، فيقول: «فلعمري إن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة وعلى الأدب والمعارف هو أجمل شيء

---

(1) كنز: 1/124-125.
(2) الساق: 126.
(3) ن.م: 523-524.
(4) كنز: 1/129.

بهن وهو أشوق للرجال من الجمال والحلي والجواهر. فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، لكن الجمال لا يغني عن الأدب، لأن الجمال قصير العمر لا يدوم لأحد مدة عمره كله. فإذا زال جمال المرأة ولم يكن لها من الأخلاق الحسنة والصفات المحمودة ما يسدّ مسدّه عدّت من سقط المتاع»[1].

ويوضح الشدياق بعد ذلك نوع الكتب التي يجوز للمرأة مطالعتها في معرض ردّه على خصوم تعليم المرأة الذين يدعون أنه ليس عندنا كتب في العربية تصلح لهن فيقول: «قلت هب ما قلته حقاً ولكن أليس عند الإفرنج كتب مختصة بالنساء والأولاد يؤلفها الرجال الفاضلون المهذبون، فلم تشتري من الإفرنج الخزّ والمتاع ولا تشتري منهم العلم والحكمة والآداب»[2]. وهكذا يعود الشدياق إلى التمييز بين الرجل والمرأة إذ أن هناك من الكتب ما لا يجوز لها قراءته مع العلم أنه نصح قراءه أن يضعوا كتابه الساق رغم فحشه بين أيدي النساء لأنه كتبه عنهن ولهن، كما نلحظ في كلامه السابق أنه استلهم الغرب في وضع كتبه بين يدي المرأة العربية إلى أن يتيسر للعرب تأليف كتب للنساء. ولكن السؤال مع ذلك، لأنه لم يكن راضياً عن الكثير من العادات الأوروبية في التربية والسلوك خاصة من المرأة، يبقى مطروحاً وهو: هل ما تطالعه هذه المرأة الغربية يكون صالحاً للمرأة الشرقية أيضاً؟

ولكننا ومع كل ما سبق عن واجب تعليم المرأة نجد الشدياق يثير مسألة كلف المرأة بالقراءة وتخصصها لما يتسم به طبعها من الشطط والغلوّ ذلك أن «كل ما كلفت به المرأة كانت فيه أكثر تمادياً من الرجل» فيقول: «فكلفهن بالقراءة لا أدري أين يكون مصيره»[3]. فهل هذا إشارة منه إلى أن المرأة ليس لها الحق في أن تتعمق في العلم، وأن يسيره فيه كفاية لها، أو هو يشك في قدرتها على الجمع بين العلم ووظائفها المنزلية، أو أن التمحض للعلم والتخصص في فروعه ليس من شأن النساء كما رأى ذلك في بعض الوظائف التي لا يجوز لهن تولّيها، أو أنه ظل ينظر إلى المرأة بتلك النظرة الشرقية، أو أن هناك عاملاً آخر جعله يرى هذا الرأي؟.

---

(1) ن. م.
(2) الساق: 524.
(3) الساق: 127.

7 ـ العمـــــل :

مر بنا في بعض الفقرات السابقة تلميحات إلى تـأييد الشـدياق حـقّ المـرأة في العمل، وهو ما يدلّ على أنه كان يعدّ نصيراً لها في هذا المضمار.

وتتجلّى تلك النصـرة أكثر فيمـا سجله من فقرات عـديدة عن المـرأة الأوروبيـة العاملة مما يـدلّ على مدى اهتمـامه بـظاهرة عمـل المرأة، ومن ذلـك قولـه: «ففي باريس تـرى النساء الـلاتي يبعن في الدكـاكين أكثر من الـرجال وهن اللواتي يقبضن ثمن مـا يبـاع لا الـرجال. وفي لنـدرة ترى النسـاء مستخدمـات في مواضـع متعددة حتى إن آلات التلغراف في جميع انكلترا تكاد أن تكون مخصوصة بهن فإنهـا من الأعمال الهينـة، لا بـل تجد منهن في المعـامل الشـاقة مئـات ألـوف، وقس على ذلـك سـائـر مـدن أوروبا»[1].

ومن خلال ما قاله الشدياق عن هذا الحق لدى المرأة الأوروبية يمكننا أن نستنتج ما يحققه لها ولأمتها من فوائد.

وفي مقدمة هذه الفوائد نجد الجسمانية والعائلية والمادية وإلى هذا أشار بقوله: «إن النساء العاملات يكن أصح أبداناً من النساء البطالات المترهلات، وأطول أعماراً وأكثر أولاداً. فحظوة المرأة الحقيقية إنما هي أن تعاون زوجها على أعماله وأشغاله، وتعيش معه بالـوفاق والـرفاء. ومتى جلسـا للطعام المكتسب من كـد أيديهمـا وعرق جبينهمـا وحولهمـا أولادهما استـطيباه واكتفيـا به وحمـدا الله على ما رزقهمـا به من فضله...»[2].

ومن الفوائد مـا هو أخـلاقي إذ أن العمل يمـلأ الفراغ النفسي للمـرأة، ويشغل عواطفها عن «دواعي العشق والهوى والجموح في الشهوات مما هو من شأن النساء البطالات. فإن البطالة شر الرذائل ولا سيما بطالة النساء فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء الزائغة، فلا شيء يصون المرأة عن الرذيلة

---

(1) كنز: 125/1.

(2) ن.م: 134/1.

ويدنيها من الفضيلة أكثر من العمل»[1].

ومن أعظم فوائد عمل المرأة تلك الفائدة الحضارية التي جنتها الأمم الأوروبية من عملها إذ كانت ظهيراً لها على الرقي والتمدن، بل إنها كانت العصب الحي في نهضتها وهذا ما عبر عنه انطباع الفارياق لدى زيارته لباريس حيث «ظهر له أن قوام كل شيء وعتاده وملاكه وقلبه في هذه العاصمة متوقف على وجود امرأة»[2]. بينما كان اقتصار الأمم الشرقية على عمل الرجل داعياً لهم إلى التأخر، وحتى إن تقدموا فلن يكون لهم من التقدم إلا نصفه كما مر بنا إذا هم اقتصروا على عمل الرجل وحده. ومن كل هذا نستنتج أن المرأة يمكنها أن تقوم بدور عظيم في النهضة غير دور «استخدام مستحضرات التجميل» كما أشار إليه العالم هربرت سبنسر[3] عندما دعا المرأة الأوروبية للإسهام في ملحمة الرقي والتقدم.

ولكن الشدياق، مع إعظام الأوروبيين لدور المرأة في نهضتهم واعتمادهم عليها ، يتعجب كيف لا يعاملونها معاملة متساوية مع الرجل في الأجر فيقول بعد أن وصف ما تقاسيه من أعمال شاقة في الفلاحة ومعاناة الأحمال الثقيلة: «ومع هذا الشقاء فلا تزيد أجرة المرأة في اليوم على نصف شلين، وهو بالنسبة إلى غلاء بلادهم بقيمة قرش عندنا فكنت أقول في نفسي ما أرخص الجمال في هذه البلاد، وما أقسى قلوب الرجال الذين يحوجونهن إلى هذا الابتذال!»[4].

ففي هذا الاحتجاج دلالة على تقدمية الشدياق وعصريته لأن المرأة إلى اليوم ما زالت تعاني من هذا التمييز في بعض القطاعات والبلدان.

ونلمس كذلك في الكلام السابق عطف الشدياق على المرأة وتحسره على ابتذال جمالها، فيحمل الرجل في ذلك المسؤولية لأنه يحوجها إلى ذلك الابتذال سواء لمنافعهما الشخصية، أو ليتخذ من جمالها وأنوثتها فخًا للشراة على حدّ ما جاء في

---

(1) كنز: 125/1.

(2) الساق: 623.

(3) برينتون، كرين. تشكيل العقل الحديث: 219-220.

(4) كشف: 108.

قوله: «واللبيب من الرجال من اتخذ في حانوته أو محترفه رامجاً مليحاً يلوّح به للشارين والمجتازين في السبيل، ولا فرق بين أن يكون ذلك الرامج من أهل بيته أو غريباً. وإنما العبرة بانفقاس الفخ على أعناقهم»[1].

فهل يودّ الشدياق أن يقول بهذا العطف أن هناك أعمالاً لا يجب أن تكلف بها المرأة كالأعمال الفلاحية، وأعمالاً هي أقل إبداعاً فيها وهو ما كنا رأيناه عندما استعظم تكليفها بالرئاسة والمناصب العسكرية والدينية والقضائية؟ فإذا صح مثل هذا الاستنتاج فإنه يفضي بنا لا محالة إلى القول بأن هناك أعمالاً تختص بها النساء، وأعمالاً لا تختص بها. وبالتالي فإن المساواة الحقيقية في العمل بين الرجل والمرأة أمر غير ممكن التحقيق نظراً إلى انعدام المساواة الطبيعية بينهما كما سبق أن قرر الشدياق ذلك.

تلك هي أهم الأفكار التي وددنا تسجيلها للشدياق فيما يتعلق بقضية المرأة مع كثرة ما طرقه منها حتى يمكن اعتباره بها الرائد الأول في هذا المجال. فمن سبقه فيها كالطهطاوي أو عاصره كالبستاني لم يكتبوا فيها بشمول قدر شموله، كما أن من جاء بعده ممن اشتهروا بقضية المرأة مثل قاسم أمين والطاهر الحداد وغيرهما كانوا عيالاً عليه، وإن لم يصرحوا باسمه وريادته، فجلّ المواضيع النسوية التي طرقوها خاصة الاجتماعية نجد أصولها في كتاباته بنفس الأهمية والحجة أو تكاد. هذا إلى جانب ما امتاز به من جرأة في إصداع رأيه متجاوزاً بذلك الأحكام الدينية سواء في المسيحية والإسلام، أو الأعراف الاجتماعية في عصره.

ومهما كان الأمر فإن الشدياق في قضية المرأة كان متفائلاً بتحريرها يوماً ما وأن المستقبل هو لها. ودليله على ذلك هو استعداد المسلمين لإعطائها حقوقها. ويتجلّى ذلك في استحسانهم للمنزلة التي بلغتها المرأة الأوروبية وإيمانهم بالدور الذي تقوم به في معركة الرقي. ويكادون يسلمون بذلك للمرأة الشرقية لولا إحساسهم بعدم قابليتها لذلك، فيجيبهم الشدياق بأن ذلك رهين التربية وهو ما عبر عنه في قوله: «ولقد سمعت من غير واحد من المسلمين استحسانهم لإكرام الإفرنج نساءهم وإقرارهم

---

(1) الساق: 624، والرامج: بومة تشدّ رجلها عند الحبالة لتصاد بها الجوارح.

بـأنهم جائـرون على نساء أنفسهم، ولكن يقـولون إن نسـاء الإفرنـج جديـرات بهذا لكونهن مترشحات له منذ الصغر. فكأنهم يقولون إن نساء المسلمين لما كنّ عُطلاً من التربية والآداب كن غير جديـرات بالإكـرام فنقول لهم في الجـواب إن تربيـة النساء لا تنـزل من السماء وإنمـا هي من عنايـة الـرجـال بهـا، ولا سيمـا إن الـرجـال هنـا لا يتزوجون إلا حديثات السن، فلِمَ لا يربونهن وهن في هذه السن حتى يصلحن لما تصلح له نساء الإفرنج»[1].

III التربيــــة والتعليـــــم:

ومن القضايا الاجتماعية التي نالت حظاً من بحث الشدياق قضية تربيـة الأطفال وتعليمهم. ولا غرو أن يهتم بهم الشدياق ما داموا هم جيل المستقبل ومشعل الحضارة والنهضة. فما هي نظرة الشدياق إلى هذا الموضوع الخطير؟

وللإجابة عن ذلك سنقسم البحث إلى قسمين: أولهما التربية بمفهومها الخاص. وثانيهما التعليم.

1 ـ التربيـــــة:

ينطلق الشدياق في هذه القضيـة من المقولـة التي ترى أن الإنسـان مفطور على الشر ولا شيء له من الخير إلا عن طريق الكسب. ومن ثم فهو يعتبر غيره من الأناسي ضرائر له، بالرغم من أن الله خلق كل ما في الوجود لهم دون غيرهم من المخلوقات. وللتدليل على ذلك يذكر أن قابيل ابن آدم عليه السلام قتل أخـاه هابيـل في وقت لم يكن في الأرض سواهما. ويتساءل الشديـاق تأكيـداً لإيمانـه بجبلة الإنسان الشـريرة بقوله: «فإذا ضاقت الدنيا على رحبها عن أخوين شقيقين فأحرى أن تضيق الآن عن أمم مختلفة وشعوب متنوعة»[2].

وفي بحث الشدياق عن الـوسائـل القادرة على تحـويل الإنسـان عن هذا الـطبع

---

(1) كنز: 1/117-118.

(2) شبلي: 325.

الشرير فيه يرى أن ذلك من وظيفة السلطة السياسية أولا، إذ «كان لا بد له من وازع يردعه عن الشر ويهديه إلى الخير، فسلط الله على كل قوم ملكاً أو أميراً وسخرهم لطاعته»[1]. لكن هذا الأمير هو نفسه من طينة بشرية، فلا نأمن منه على ألا يعود إلى أصله الشرير، فيحث مرؤوسيه على التباغض والتعادي. وهكذا يعود بنا إلى التناحر والتحارب. وهنا يرى الشدياق أن لا علاج لذلك سوى التربية التي تشمل البشر كافة سواء منهم الأمير أو المأمور. وآية ذلك «أن الإنسان يمكن له أن يذلّل السباع الكاسرة ويحملها على التعليم وهو تغيير لما جبلت عليه. وقد قالت الأطباء: أن الإنسان إذا تعوّد أكل السم من صغره فلن يضره في كبره. فيمكنه والحالة هذه أن يتغير من حالة الشر إلى حالة الخير، ولكن لا يكون ذلك بعد أن يُمرّن على الشر ويكلف به. وإنما يكون عند ترعرعه وتربيته بأن يقول له مربيه: إن جميع الناس من نسل واحد. فهم في الحقيقة إخوان وإن اختلفوا في الآراء والأديان. وكما أنه لا يسوغ لأحد أن يعادي أحداً لمخالفته له في السحنة والكلام والعادة والأطوار، كذلك لا يسوغ له أن ينتقم منه لمجرد مخالفته له في الرأي والمعتقد أو لمجرد قول رئيسه له أنه عدوّ له، فإذا دُرّب الولد على هذا عشر سنين وأغري بالصبر والحلم والعفو والمجاملة أثر فيه ذلك كما يؤثر فيه التعليم والتأديب. وهذا الأمر فرض على كل من المربين والمعلمين والمؤدّبين والوعاظ والخطباء. وما أرى وجهاً لإصلاح الإنسان غير هذا»[2].

فالتربية، وهي عند الشدياق علمانية لا دينية كما هو واضح من الاستشهاد السابق ومسؤولية كل من لهم علاقة بالطفل، هي الأساس الأول في تكوين الإنسان تكويناً خلقياً واجتماعياً سليماً. وعلى هذا لن يكون للتعليم والكتب تأثير إلا بعد التربية وهو ما صوره في قوله: «أما مطالعة الكتب التي تحث على مكارم الأخلاق وتهذيب الطباع فإنها وإن تكن في نفس الأمر مفيدة إلا أنها قلما تنفع في حال الكبر، وإنما يكون نفعها في حال الصغر مع نصائح المربي. فتلخص إذاً أن التربية وحدها هي علاج سوء الطبع البشري، وأنه ما دام الإنسان مفكراً في أذى غيره فهو عارٍ عن التربية»[3].

---

(1) ن.م. (2) شبلي: 327. (3) ن.م: 328.

ولتحقيق هذه الغاية النبيلة أورد الشدياق آراء في تربية الأطفال تذكرنا لولا تشتتها هنا وهناك بمن كتبوا في هذا الفن من العلماء والأطباء في سياسة الصبيان وتدبيرهم، فنقد فيها مساوىء الطريقة المشرقية والغربية أيضاً، إلا أن محاسن هذه كانت أكثر لذا كان تفضيله لها بائناً والحرص على الاقتداء بها ظاهراً.

وأول ما يبدأ به الشدياق موضوعه هذا هو علاج الطفل حالة مرضه فيقول: «ويجب على الوالد أول ما يرى ولده قد مرض أن يتعهّده ويراعي أحواله وما يطرأ عليه، ويقيد ذلك في كتاب ليخبر الطبيب به إخباراً مبيناً. فربما أغنى ذلك عن كثير من الدواء الذي يجازف به الأطباء أحياناً لامتحان حال المريض»[1].

وكانت هذه النصائح نتيجة تجربة شخصية، فقد مرض له ابنه أسعد ورزىء به لإشارة خاطئة من أحد أدعياء الطب. ولهذا السبب دعا إلى الحذر من أطباء الأطفال، وأن لا يعين لهم منهم إلا من ثبتت جدارته فقال: «وكان الأولى أن يعين لعلاجهم أطباء اختصوا بمزاولة ذلك عهداً طويلاً، وأن ينوه بمن نبغ منهم فيه في كل كلام مستطر ومطبوع»[2].

ومن الواضح أن هذه النصائح قد تحققت اليوم وأصبحت شيئاً مألوفاً لا نزاع فيه، غير أنها في عصر الشدياق كانت جديرة بالاعتبار والتقدير.

ويتعرض بعد ذلك إلى طعام الطفل فيذكر الطريقة المثلى في ذلك وهي أن «الطفل لما كان لا يدري حدّ الشبع الذي يقف عنده الراشد كان أكثر أسباب مرضه من الأكل. فليس من الحنوّ والشفقة أن تطعم الأم ولدها كل ما يشتهيه. وإنما الأولى أن يلهّى عنه بأشياء من اللعب والصور المنقشة والآلات المزوّقة وما أشبه ذلك. . . ومن سوء التدبير أيضاً أن يحرم ما يشتهيه. ويبكي لأجل ما لا ضرر فيه، ولعمري إن من أغفل رضى ابنه حتى أبكاه وأجرى دموعه كان بمعزل عن الأبوة»[3].

وكانت الرضاعة من أبرز ما ركز عليه الشدياق في طعام الطفل. فنصح الأم بأنه

---

(1) الساق: 604. (2) الساق: 604. (3) ن. م: 604-605.

«لا ينبغي أن ترضعه وهي غضبى أو مذعورة أو مضطربة أو مريضة»[1] لأن لبن الأم في هذه الحالات ينقل إلى الطفل الاضطرابات النفسية التي تشكو منها هي فتؤثر فيه صحياً ونفسياً أيضاً.

وكذلك دعا الأم إلى أن تتولى إرضاع ولدها بنفسها وليس عن طريق المراضع كما هي عادة الأمس، والارتضاع الصناعي كما هي عادة اليوم. وذلك للدور العاطفي الذي تقوم به الرضاعة الطبيعية سواء على المستوى الفردي أو العائلي أو الاجتماعي فقال: «والأمهات اللائي يرضعن أولادهن يكنّ بالضرورة أحنّ فؤاداً عليهم من اللائي يستأجرن لهم المراضع»[2]. ولعله لهذا السبب ربط بين طول مدة إرضاع اللبنانيات لأطفالهن وعرامة محبتهن لهم فقال: «وأكثرهن يعتقد أن في طول رضاع الولد زيادة صحة له. فمنهن من ترضع ولدها عامين تامين. ومنهن من تزيد على ذلك. أما محبتهن لأولادهن ورفقهن بهم وشوقهن إليهم فيجلّ عن الوصف»[3]. لكنه من جهة أخرى يستحسن عادة أهل باريس في إرسال أبنائهم إلى الريف لأثرها الصحي فيهم أولاً، ولاعتبارات سكنية ومادية ثانياً. فالباريسيون «لا يمكنهم أن يربوا أطفالهم عندهم خوفاً من تضجّر الجيران منهم، وإنما يبعثونهم إلى الريف من أول أسبوع ميلادهم فيربون في أحجار المراضع، وهي عادة حميدة من جهة أن الأطفال يتقوّون هناك بطيب الهواء. وهناك سبب آخر وهو أنَّ المُطْفِل بترشيحها ولدها وتربيته تخسر من نفع حرفتها أكثر مما تعطيه للظئر لأن نساء باريس يباشرن جميع الحرف ولا يرين في التكسب عاراً بأي وجه كان»[4].

لكنه مقابل ذلك يعجب بطريقة الانكليز حتى عدّهم «أحسن تربية للأولاد من غيرهم»[5] وذلك لما اختصت به طريقتهم من فوائد هي:

ـ صحية كالغسل بالماء البارد يومياً واستعمال حزام بدل طريقة العرب في إيثارهم القِمَاط الذي يمنع الطفل من الحركة والتحرر ويعوّده على الضغط والقهر،

---

(1) الساق: 605.

(2) الساق: 605.

(3) ن.م: 115.

(4) الساق: 629، وانظر كشف المخبأ: 255.

(5) كشف: 174.

وإطعام الطفل طعاماًخفيفاً بعد نصف سنة فقط من عمره[1]. ويوضح أكثر فوائد هذا الإطعام الخفيف مع بقاء الإرضاع قليلاً، ولعله أيضاً ليسهل فطامه، فيقول: «فإن الطعام يغذّيه ويقوّيه فضلاً عن أنه يحفظ صحة والدته، بل ربما مناها طول إرضاعها إياه بمرض ولم يفده شيئاً كما هو مذهب الإفرنج. وهم أكثر الناس ذرية»[2].

ـ وذهنية: وذلك عندما تعامل الأم أطفالها معاملة الكبار فتطور من طاقتهم الذهنية والفكرية وفي هذا قال: «ومما يحمد من تربيتهن أنهن يكلمنهم بالكلام المتعارف من دون لثغة ولا كسر كما تفعل النساء في بلادنا، بل ربما حكين لهم حكايات وهم لا يعقلون ويخاطبنهم بما يخاطب به من يفهم، ويلقنهم أشياء كثيرة تعوّدهم على الفهم من صغر، والذي ظهر لي أن أطفالَ الانكليز أذكى وأزكى من أطفالنا وبعكس ذلك المراهقين»[3].

وكذلك يعجب الشدياق بسلوك الآباء من الإفرنج ولعبهم مع أطفالهم وهو ما ينشطهم ويغذي عواطفهم ويفتق أخيلتهم. فقال مشجعاً الآباء العرب وخاصة الأمراء على توخّي هذا السلوك المعجب بدل إهمال أطفالهم والانشغال عنهم بقضاياهم الكبيرة: «فبحق عبوديتي لك يا سيدي ودالتي عليك إلّا ما وضعته يوماً على ركبتك أو أركبته على ظهرك. ثم لا بأس في أن تدعه يلعب مع أولاد من هم متّسمون بشرف خدمتك، فإنه لم يزل بعد صغيراً لا يعلم هذه الفروق»[4].

ولكنه لا يعجب بالطريقةالانكليزية بعد مرحلة الطفولة الأولى، إذ يجد في تربية الفرنسيين إيجابيات أكثر تتمثل في «أن لهم عناية بتربية أولادهم أكثر من الانكليز، إذ لا يغادرونهم وحدهم في الشوارع والطرق عرضة للأخطار أو يهملون تعليمهم حرفة من الحرف تغنيهم عن المكث في المستشفى أو عن الطرّ والاختلاس في الشوارع كما هي العادة في لندرة غالباً»[5].

---

(1) كشف: 174.
(2) الساق: 605.
(3) كشف: 174.
(4) الساق: 473.
(5) كشف: 255 وَطَرَّ المالَ: خلسه أو سلبه. ومنه الطّرّار: النشّال يشقّ ثوب الرجل ويسلّ ما فيه.

أما العرب فيكره من تربيتهم اعتمادهم على طريقة تخويف أبنائهم بالجن والعفاريت والغيلان ليحملوهم على طاعتهم أو ليرغبوهم «في التخلق بأخلاقهم والتطبع بطباعهم» وهكذا «يربى الولد على هذه الأوهام هيوباً هلوعاً مخلوع القلب. . . أما إذا كان الولد أنثى فإنها لا تسمع من أمها إلا اسم الزواج والطلاق وقصة فلان مع فلانة وحكاية فلانة مع فلان فتعتقد البنت أن النساء لم يخلقن إلا للنكاح والطلاق»[1].

ويستخلص الشدياق من هذه التربية العقيم أنها لا تخلق الأجيال الصالحة التي يعول عليها في تقدم بلادهم فيقول: «فما ظنك بصبيّ يربى بلا قلب، وبنت تنبت بلا عقل»[2]. ولا يملك أمام هذه النتائج المخيبة للآمال إلا أن يرى «أن إهمال الولد من غير تربية أصلاً خير من تربيته على هذه الأضاليل، لأنه إذا بقي على فطرته الأصلية جاء حوشيّ الفؤاد مقداماً ذا نخوة وهمة فيكون العدم هنا خيراً من الوجود»[3]. وأن يقترح طريقة لتغيير هذه الحالة إذا تمكنت بالطفل وهي «التغرب عن الوطن ومطالعة الكتب»[4].

ولا يفوته أن يقارن في هذا المجال التربوي بين دور الأم المشرقية السلبي ودور الأم الغربية الإيجابي المتمثل في ترشيدها لأبنائها قبل المرحلة الدراسية وتنشيطها لهم على العمل فيقول: «فالأم هناك ترشح ابنها للعلم والأدب والفضائل قبل أن ترسله إلى المكتب فيتعلم منها ومن معلمه أيضاً أنه يجب عليه أولاً احترام والديه والسعي في تعلم صنعة ينفع بها نفسه ووطنه وبلاده ودولته وملكه . . . . فكم من فرق بين من يربّى هكذا، وبين من يفزع ليله ونهاره من العفريت. من أجل ذلك ترى أولاد الإفرنج عزيزة النفوس وهم على صغر، ولهم نشاط وخفة ومبادرة بخلاف الأولاد في الممالك الشرقية المأهولة بالجن والعفاريت على كثرة مساجدها وعلمائها فإنك ترى الأولاد فيها ثقالاً بطآءً متقاعسين متراخين»[4].

ولا شك أننا بهذه التربية من الأم المشرقية يمكن القول مع الشدياق أنه «لولا أن

(1-2-3-4) كنز: 88/1.

(5) كنز: 90/1-91.

أهـل الشرق من طبعهم التسليم للمقـدور لما رأيت فيهم أحـداً تصـدق عليـه صفـة الرجولية»[1].

وهنا يفرض البحث عن العلاج نفسه على الشدياق الذي لا يجده إلّا في تعليم المرأة حسب ما بيناه سابقاً. وذلك لأن المـرأة المتعلمة تكـون أقدر من غيـرها على التربية الفضلى، كما أنها تزرع العلم في أبنائها على صغر فتكون المدرسة الأولى لهم كما هو شأن المرأة الانكليزية التي شاهدها في مالـطة «فإن الـولد لا يبلغ هنـا خمس سنين إلا ويكون قادراً على القراءة. أما عندنا فيذهب سن الصبا باطلاً. فمتى أخـذ بعد ذلك في التعلم وجده بعيد المـأخذ صعب المـرتقى. وأشهد لـو أن نساء بـلادنا يترشحن في المعارف على صغر لفضلن نساء جميع الإفرنج فضلاً باهراً فـإنهن أرق أذهاناً وأسرع فهما»[2].

ولا يجب أن نفهم هنا أن الشدياق في إشادته بالتربية الأوروبية كان يعني أن هذه التربية خـالية تمـاماً من العيـوب إذ العكس هو الصحيـح، حيث أنها بـدل أن تحقق التلاحم الأسري والترابط بين الأجيال وسيادة الأخلاق نجدها تصل إلى نتائج مناقضة لما قصد منها، ويعطينا الشدياق صورة بليغة عن ذلك من سلوك نشئهم فيقول: «ومن طبعهم أيضاً أن لا يحترموا الشيخوخـة من حيث هي شيخوخـة، ولا تهاب الأولاد والديهم كما تهاب الأولاد عندنا، ولا يحن الوالدون أيضاً على أولادهم كما عندنا، ولذلك يقع كثيراً أن الأب يقتل ولده والولد يقتل أباه وأمه . . . . وقد يحدث عندهم مضاجعة الأب ابنته وعو عند الفرنسيس أكثر. وفي المدن الجامعة قـد تتواطـأ الأم وبنتها على الفحش والفساد، أو الأخت وأختها»[3].

وهكذا نجد الشدياق، وهو الذي أشاد بالتربية الغربية، يكـاد يوحي لنـا بفشلها ما دامت تصل بنا إلى مثل هـذه النتائـج الخبيثة، لكننـا على كل حـال ندرك، بتلك النتائج، مدى صعوبة التربية في حدّ ذاتها، وأن المناهج التربوية مهمـا كانت درجـة

---

(1) كشف: 148.

(2) الواسطة: 50.

(3) كشف: 117.

إيجابياتها ونقائها من الشوائب فهي تحمل ثغرات خطيرة العـواقب. ومرّد ذلـك فيما يرجح أن هذه المناهج هي في جدلية مع عوامل أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية تؤثر فيها وتتأثر بها لا بد من مراعاتها عند سنّ أي منهج تربوي. ومن هنا فإن المنهج التربوي الأقوم الذي ننتظر السير فيه حسب مـا يوحي بـه الشديـاق هو ذلـك المنهج الذي يراعي تطعيم محاسن تربيتنا العربية الشرقية بمحاسن التربية الأوروبيـة الغربية، وبذلك نؤسس منهجاً تربوياً عربياً سليماً يعيد للأجيال العـربية ثقتهـا في نفسها وفي بناء المستقبل وتقدمه وازدهاره.

2 ـ التعليم:

تلك هي آراء الشدياق في التربية الأولى للطفـل التي جعلها أخـلاقية بـالدرجـة الأولى، وتعليمية بدرجة أقل. وقد أبرز الشدياق فيها مسؤولية الأبـوين وخاصـة الأم إبرازاً جعل منها الأساس في تكوين شخصيته وهويته وتوجهاته المستقبلية، وباختصار صلاحه أو طلاحه. فإذا أكمل الـطفل هـذه المرحلة الأسـاسية من عمـره وهي السن الخامسة أرسل إلى المدرسة ليواجه تجربة التعليم في أوسع مداها وأعمق معاناتها.

وغني عن البيان هنا أن نشير إلى أن التعليم قد شغل مفكري أوروبا في القرن التاسع عشر، ومنهم على الخصوص السان سيمونيون وڤريمي بنتام (1743-1842) الذي «كان شديد الاهتمام بالتعليم. وكان يتفق مع زملائه الراديكاليين الفلسفيين في إبداء ثقة مطلقة بالقدرة غير المحدودة للتعليم على مداواة عيوب المجتمع»[1] وإصلاحه من أمراضه العديدة.

ولما كان المجتمع العربي لا يعاني فقط أمراضاً وعيوباً، وإنما يعاني أيضاً أزمة نهضة، فإن الشدياق وكلّ رواد النهضة العربية سواء من عاصره كالـطهطاوي، أو من جاء بعدهما وهم كثر، ساروا في نفس الدرب الذي سار فيه بنتام واعتبروا أن التعليم هـو الوسيلة الأسـاسية للنهضـة والإصلاح الاجتمـاعي، والعامـل الفاعـل في التغيير والتحديث. ولتحقيق هذا المطمح الهام رأى الشدياق أن لا بد من وضع خطة لتنمية

---

(1) رسل، حكمة الغرب: 214/2.

التعليم والنهضة به أولا. وهذه الخطة كما يرى تعتمد على مبدئين أساسيين على الأقل هما:

ـ **أولاً**: فتح المدارس وتوفير العديد منها لنشر التعليم لأن هذا الإجراء هو الذي كان سبباً في رقي الأوروبيين وليس خصائص جسمية أو مواهب ذهنية يمتازون بها على غيرهم. وفي هذا المعنى قال: «إن المكاتب هي أعظم الوسائل التي تعين على إصلاح شأن العباد وتمدين البلاد. وهذا الذي رقى ممالك أوروبا إلى أعلى درجة من التمدن لا لكون أهلها مخالفين لنا في تركيب الجسم، أو لكونهم أصح أذهاناً منا. فإنا نحن من أصل الفطرة أذكى منهم وأقرب إلى التعلم إلاّ أن ما خصصنا به من سلامة الفهم وصفاء القريحة بقي بمنزلة جوهرة غير مجلوّة ولا مشكلة. وبعكس ذلك ما اتصفوا هم به من العقل والفهم فإنه من أصله قاصر فاتر جامد خامد لكن التجارب والمزاولة صقلته وأحكمته»[1].

ـ **ثانياً**: ضرورة تغيير الطرق التربوية وتطويرها عما عرفه عنها الشدياق في صغره، وخبره في كبره، مستهدياً في ذلك تجربته السابقة في التعليم تلميذاً ومعلماً، والطرق الغربية التي أثبتت التجارب نجاعتها. وهكذا نجده ينعى على تلك الطرق بلاها وعقمها وجمودها من مثل ما يأتيه فيها المعلمون الذين «يعلّمون أن الباء لها نقطة من تحت والتاء لها نقطتان من فوق»[2]. فهؤلاء المعلمون بهذه البهلوانيات هم في مستوى واحد والدجالين الذين يكتبون الرقاعات المبهمة لاستحضار الجن. كما أنكر على تلك الطرق إهمالها خصائص نفسية الطفل وقدرته الذهنية وتفجير طاقاته الإبداعية، وقضاءها بمساوئها العديدة على النابغين النابهين من الأطفال. وفي هذا المعنى قال متحسراً: «فكم لعمري من ملكات براعة وحذق منّ الله تعالى بها على كثير من هؤلاء الأولاد، غير أنه لفقد أسباب العلم وعدم ذرائع التأديب والتخريج طفئت جذوتها فيهم على صغر بحيث لم يمكن أن يثقبها بهم نتف التحصيل على كبر»[3].

---

(1) الجوائب 320، 31 ديسمبر 1867.

(2) كنز: 91/1.

(3) الساق: 84.

ولقد كنا نودّ من الشدياق في نطاق هذه الخطة أن يقدم لنا مشروعاً تعليمياً لأطفال المدارس لكنه لم يفعل ذلك واكتفى بتقديم خواطر تربوية نظرية. وإن كنا نقدّر أنه باستطاعتنا أن نكون فكرة عن المواد التي يمكن تعليمها للصغار من خلال تلك الآراء وكتبه المدرسية التي ألفها أو ترجمها وكذلك من خلال اشتراطه ما يكون به المعلم معلماً وهو «العربية والخط والحساب، والتاريخ والجغرافية وأشياء أخرى مما لا بد للمعلم من معرفته»[1]. ومثل الأدب والطب والتصوير وغير ذلك[2].

أما العلوم الدينية فالظاهر أن الشدياق لا يراها مجدية للأطفال في هذه المرحلة الابتدائية، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «وإذا هم حفظوا كلام الله عن ظهر الغيب فما يفهمون معناه، بل المعلمون أنفسهم لا يفهمونه»[3]. وهكذا فهو يريد من تعليم هذه المرحلة أن يكون تعليماً مدنياً علمانياً على أن يبدأ تعليم الدين في المرحلة الثانية أي بعد الرابعة عشرة سنة لأن الأطفال في هذه السن يكونون أقدر على فهم الآيات الدينية والوعي بما يترتب عليها من قضايا ومسائل وخلافات.

ومن المعروف أن ما نادى به الشدياق قد نادى به بعض علماء الغرب الذين حددوا تلك السن بخمسة عشر عاماً بينما رأى نهضي آخر هو الطهطاوي عكس هذه الدعوة التي يدعو إليها الشدياق وعلماء الغرب وهو أن تعليم الدين يجب أن يبدأ مع بداية التعليم نفسه[4].

والحقيقة أن عدم وعي التلاميذ الصغار بالنصوص الدينية واقع لا شك فيه، لكن التجربة دلّت على أن الصغار إذا فاتهم زمن الحفظ لتلك النصوص في الصغر قليلاً ما يتجهون إلى ذلك في الكبر. وقد صرح الشدياق نفسه بمبدأ تربوي هام هو: «ولا ينكر أحد أن التعليم على صغر كالنقر في الحجر»[5]. فلا يخفى إذن أن طريقة الطهطاوي أجدى في زرع الواعز الديني في نفس الطفل، بينما تكون طريقة الشدياق أجدى في صرف الناس عن الخلافات الدينية خاصة إذا كانت البلاد متعددة

---

(1) الساق: 84.

(2) الساق: 210.

(3) كنز: 88/1.

(4) الصلح، أحمد فارس: 128.

(5) الساق: 524.

الطوائف. وهو ما هي عليه بلاد المشرق إلى اليوم.

وكذلك كان للشدياق رأي جريء في التعليم الديني المحض أو التبشيري كما عرفه هو في شبابه. فقد نقد هذا التعليم نقداً شديداً، واعتبره تدخّلاً من الكبار وغلاة رجال الدين في حرية الطفل واختياراته الشخصية، لأن الطفل إلى حدود الرابعة عشرة يستهدي غريزته. فبها يعرف النافع من الضار، والخير من الشر. وهذا الرأي من الشدياق يجعله مشايعاً للعقلانية وخاصة لأولئك الفلاسفة الذين يرون أن بإمكان الإنسان الوصول إلى الحقائق الوجودية دون وحي مثل ابن طفيل في كتابه حي ابن يقظان، كما أنه يذكرنا بآراء الرائد الأكبر للحركة التربوية المعاصرة جان جاك روسو في كتابه إميل الذي دعا فيه للعودة إلى الطبيعة في تربية الطفل بعيداً عن الناس والكتب والأديان وغير ذلك. وكل هذا وغيره عبر عنه الشدياق في هذه الفقرة التي ساقها رامزاً ومكنّياً على لسان المبشرين ورجال الدين عامة لو كانوا حقاً كذلك فقال:

«كان حقاً علينا أن ننهج منهاجاً مريحاً يقربنا ومعاملينا إلى الغرض المقصود. وهو أن نيسر أسباب تعلّم هذه الحرفة لكل مضطر إليها منهم. فمن شاء بعد ذلك أن يلبس قباء أو جبة مع سراويلات من تحتها أو تبان فليصنعها هو بأي لون أعجبه وبأي شكل راق له. إذ ليس من الرشد أن يعترض الإنسان إنساناً آخر مثله في كيفية لبسه أو في ذوقه ومنامه لأن ابن آدم من يوم يستهل بالبكاء إلى أن يبلغ أربع عشرة سنة يعيش مستغنياً عنا غير مفتقر إلى ما رسمنا به عليه. إذ الغريزة تهديه إلى ما يلائمه ويصلح له. ألا ترى أن الطفل إذا خُلّي وطبعه لم يلبس الكتان الرفيع في الشتاء وإن كان مطرّزاً، ولا الفرو في القيظ وإن كان مزركشاً. وأنه متى جاع طلب الأكل، ومتى نعس نام. وإن طرّبته بجميع آلات الطرب والأنغام. ومتى ظمىء شرب. ومتى تعب استراح فهو في غنى عنا من أصل الفطرة حتى إنه يمكنه بحول الله تعالى أن يعيش مائة وعشرين عاماً وشهراً من دون رؤية وجه أحد منا، أو مشاهدة تاجه وحلّته الفاخرة وخاتمه النفيس وعصاه المفضّضة. فلندع الناس إذا في دعتهم وسلامتهم وشغلهم، ولا نتطفل عليهم ولا نكلفهم ما لا طاقة لهم به. إذ لو شاء الله أن يحوج الطفل إلينا لأوحى إليه أن يسأل أبويه من وقت ترعرعه عن أسمائنا ومقامنا، وعما نحن عليه من المماحكة والجدال والقيل والقال، والتشاحن والتشاجر والتناقر والتنافر، والتلاعن

والتهاتر، والتدابر والتهاجر. وأحسن من تركه على هذه الحالة ما إذا عنينا بتأديبه وتربيته وتهذيبه وتعليمه صنعة تنفعه في تحصيل معيشته ومعيشة والديه كالقراءة والخط والحساب والأدب والطب والتصوير، وما إذا نصحنا له أن يسعى في خير نفسه وخير أبويه ومعارفه وجنسه وكل من صدق عليه أنه إنسان بقطع النظر عن هيآت اللباس وتفاوت الألوان والبلاد، لأن اللبيب الرشيد لا ينظر إلى الإنسان إلا لكونه متصفاً بالإنسانية مثله. ومن اعتبر الأمور الطارئة عليه كالألوان والطعام والزيّ فإنه يتباعد عن مركز البشرية كثيراً، وإنما يتم حسن صنيعنا هذا كله ما إذا صنعناه حسبة لوجه الله تعالى غير طالبي الجزاء والهدايا، ولا النذور والعطايا، لأن كثيراً من الأطباء يداوون المعسرين مجاناً. فترى أحدهم يغادر طعامه وفراشه ويذهب إلى مريض محموم، أو به جدري، أو طاعون احتساباً عند الله. إذ الناس كلهم عيال عَلى الله. وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله. هذا ما كان ينبغي أن يقولوه. وهذا ما أقوله أنا»[1].

تلك هي آراء الشدياق في التعليم التبشيري وهي آراء سقناها على طولها لأنها جد هامة وتبيّن مدى تحرر الشدياق، ونظرته الإنسانية للإنسان كما سيأتي في المظاهر الدينية للنهضة.

وأما تعليم المرحلة الوسطى فقد وصف منه الشدياق بإطناب الصناعي والتجاري. وقد سبق لنا شيء من الحديث عنهما في المظاهر الصناعية والتجارية اعتماداً على مقارنة بين الأسلوب المشرقي الفاقد لطريقة معينة في التعليم يعتمد عليها في ذلك[2]، والأسلوب الأوروبي الذي ينظر إلى المهن الصناعية والتجارية على أنها فنون ومهن يجب أن تتعلم وتلقن حسب قواعد ومبادىء خاصة، كما أنه أورد لنا مقارنة في ذلك بين المنهجين الفرنسي والانكليزي، فأشار إلى أن المنهج الفرنسي كما شاهده في باريس يعتمد «سهولة تحصيل العلم والصنائع. أما الأول فلكثرة المدارس وحسن ترتيبها ورخصها بالنسبة إلى غيرها حتى إن الانكليز يبعثون أولادهم إلى باريس ليتعلموا فيها ما يعسر عليهم تحصيله في بلادهم. وأما الثاني فلأن الأب إذا شاء أن

---

(1) الساق: 209-210.

(2) كنز: 91/1.

يعلم ابنه حرفة هنا (أي في باريس) اتفق مع أحد الصناع على أن يبقيه عنده ثلاث سنين: ففي أول سنة يعطيه شيئاً في مقابلة التعليم. وفي الثانية يكون شغل الولد مقابلاً لتعليمه. وفي الثالثة يبتدىء أن يكسبه شيئاً. وفي لندرة يلزم المتعلم أن يبقى عند معلمه سبع سنين ومصروفه في خلال ذلك ثقيل على والده»[1].

ويصف لنا الشدياق المرحلة الأخيرة من التعليم، وهي مرحلة التعليم العالي كما شاهدها في كمبريدج وأكسفورد و «هما مدينتان في بلاد الانكليز. كلّ منهما يحتوي على نحو عشرين مدرسة وألفي طالب. ففي الأولى تعلم الهندسة والرياضيات والإلهيات. وفي الثانية علوم الأدب والفقه والمنطق والفلسفة إلا أن منطقهم ليس كمنطق المتقدمين في علله وتعليلاته. ولا يمكن التعلم فيهما إلا بنفقة زائدة. وما أحد يقصدهما إلا أولاد الكبراء والأغنياء ولا سيما اكسفورد»[2]، كما يصف لنا ما يتعاطاه الطلبة من الرياضات مثل ركوب الخيل، والامتحانات والمنح التي يتقاضاها المتفوقون، وما في المدينتين من المكتبات وعدد كتبها وغير ذلك.

وهكذا نرى أن التعليم العالي في انكلترا هو تعليم متخصص، صارم الشروط وغير مجاني. ولعل الشدياق بوصفه أراد المقارنة بينه وبين التعليم العالي في الشرق خاصة في الأزهر حيث درس في شبابه، والاستفادة منه في تركيز تعليم عال متخصص وآخذ بأسباب العلوم العقلية والصحيحة.

وبعد هذا فنحن نود أن لا نختم هذا البحث دون أن نتعرض إلى الملاحظات التالية للشدياق حول التعليم من خلال مطالعتنا لآثاره وهي:

ـ أنه دعا في غياب كتب الأطفال وأدبهم إلى ترجمة ما يصلح لهم منها عن اللغات الأجنبية. وقد سبقت لنا دعوته تلك عند بحث مطالبته بترجمة ما يصلح للنّساء العربيات من الكتب. وذلك في قوله: «ولكن أليس عند الافرنج كتب مختصة بالنساء والأولاد يؤلفها الرجال الفاضلون المهذبون. فلم تشتري من الإفرنج الخزّ والمتاع

---

(1) كشف: 273-274.

(2) ن.م: 127.

ولا تشتري منهم العلم والحكمة والآداب»[1]. وبهذه الدعوة في منتصف القرن التاسع عشر ربما يكون الشدياق أول من نادى بأدب الطفولة في عصر الإحياء والنهضة.

ـ أنه طالب الدولة ببذل عناية في البحث «عمن لهم مزايا طبيعية وملكات غريزية وهم على صغر، فتربّيهم في مكاتبها إلى أن ينبغوا في ملكاتهم، أو تحث الأغنياء على تربيتهم إذ لا يحتمل أن الدولة تتجشّم هذا الأمر لما فيه من فرط المشاق والتكاليف. مثال ذلك أنك ترى كثيراً من الأطفال بعضهم يميل إلى الرسم والتصوير، وبعضهم إلى البناء، وبعضهم إلى التقدير والهندسة. فأمثال هؤلاء ينبغي لمشائخ القرى وأمناء المدن أن يلاحظوهم ويعنوا بتربيتهم على صورة مستحسنة، إذ من المعلوم أنه إذا كان لأحدهم والد فقير لا يقدر على تربيته بقي ما به من الملكة كالعدم. وهذا الأمر وإن تعذر إيصاله إلى درجة الكمال إلا أنه لا يتعذر إصلاحه وترقيته إلى درجة ينتفع منها انتفاعاً ظاهراً وما أراه شبيهاً إلا بمعادن الأرض، فإن قلب كل مخلوق معدن لمنقبة من المناقب منذ الصغر»[2].

ـ أنه أعجب بدور رجال الدين في نشر العلم بباريس كماأعجب فيما مر بنا بكثرة المدارس بها وحسن ترتيبها ورخصها. وسبب ذلك «أن كثيراً من هذه المدارس والمكاتب يديره القسيسون فلا يأخذون من المتعلم إلاّ نصف المصروف عليه فيمكن للوالد أن يضع ولده في أحدها بمصروف ثلاثين فرنكاً في الشهر. فمن أجل ذلك ترى جميع الأولاد هنا مترشحين للعلوم والصنائع، وللأخوات اللائي هن من جنس الراهبات فضل عظيم مشهور في تربية البنات وتمريض الرجال والنساء.... إلخ». ثم يقارن بين هذا الدور الإيجابي لرجال الدين في الغرب والدور السلبي لرجال الدين في الشرق فيقول: «فهذه الطريقة أنفع من طريقة الراهبات في الشرق إذ يحتجبن عن الناس في الدير فلا ينفعن أحداً من الناس...»[3].

---

(1) الساق: 524.

(2) كنز: 102/1.

(3) كشف: 228.

ـ أن الشدياق كان يدعو كذلك إلى ضرورة الـزيّ المدرسي، ويفهم ذلـك من خلال إعجابه بالزِيّ المدرسي في باريس عكس ما وجد عليه اللباس الانكليزي الشبيه بلباس الرهبان من قبح حتى قال عن تلاميذ لندرة: «فأين هم من أولاد مدارس باريس الذين يلبسون لباس ضابط العسكر فتحسب كلاً منهم ضـابطاً أو ضـويبطاً»[1] . . . . إلخ. ومن المعلوم أن للزّيّ المدرسي الموحّد دوراً تربوياً هاماً في إشعار التلاميذ على مختلف طبقاتهم بالمساواة وتعويدهم على الانضباط.

وهكذا يتضح لنا أن الشدياق قد كانت له نظرات تربوية تعليمية يمكن اعتبارهـا خطوطاً عامة لمشكلة التربية والتعليم. وقد دلّت على خبرتـه ومعرفتـه بهذا الميـدان ولا ينقصها إلا البرنامج التفصيلي والتـأليف المدقق إلا أنـه آثر فيمـا يبدو تـرك ذلك للمشتغلين به والمباشرين له، إذ هو انقطع عن مهنة التعليم منذ سنة 1848 سنة مغادرته لمالطة. وقد فضل وهو بالآستانة أن يوجه ويرشد من على منبـر جريـدته الجـوائب، فكانت آراؤه «ثورة في حينها على المدارس الـطائفية الضيقـة والمؤسسات التعليميـة التقليدية في لبنان وسائر أنحاء المشرق ولم يسبق إليها في عصورنا الحـديثة ولا في تراثنا الحديث»[2].

VI ـ إلـغـاء الـرق:

إن إلغاء الرق كان من المبادىء التي هيمنت على القـرن التاسـع عشر بعـد أن تنادى إليه فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا مثل: منتسكيـو وڤولتيـر وكونـدرسيه وميرابو من رجال الثورة الفرنسية التي كانت أول من ألغى هذا النظام اللاإنساني سنة 1891.

وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى الشـدياق فقـد تبنى موضـوع إلغاء الـرق وجعله أحد أهمّ قضاياه الاجتماعية في كتاباته التي حررها للجوائب، كما أنه نشر لغيره مقـالات في الموضوع نفسه منها الرسالـة التي كان المصلح حسين التـونسي بعث بها إلى

(1) ن. م: 302-303.

(2) هارون، الشدياق رائد الحريات: 86.

القنصل الأميركي بتونس سنة 1863. وقد رددت الجوائب صداها الحسن لدى أرباب الصحف في الآستانة حتى إنها كما قالت «ترجمت إلى اللغتين التركيةوالفرنساويةوأثنوا على براعة محرّرها»[1].

والواقع أن علاقة الشدياق بقضية إلغاء الرق تعود إلى ما قبل الجوائب، وبالتحديد إلى سنة 1846 عندما قرر أحمد باشا باي تونس إلغاء الرق بعد أن كان قد شرع فيه بالتدريج منذ رجب 1257 (أوت ـ سبتمبر 1841) ولا ننسى أن الشدياق كان في صيف هذه السنة الأخيرة في رحلته الأولى إلى تونس.

وتتمة لمسعى أحمد باشا في سنة 1846 لإلغاء الرق «طبعت في مالطة أوراق بالعربية فيما يتعلق بملك الإنسان والتنفير منه»[2]. وقد رددت الصحف الأجنبية تلك المأثرة وأشادت بها. كما ظهرت في تونس وقتئذٍ «رسالة لم يذكر كاتبها اسمه، ونسبت إلى بعض البلدان في أوروبا»[3]. ويرجح المنصف الشنوفي أن مصحح الأوراق وكاتب الرسالة هو الشدياق نفسه[4]. والواقع يؤيده في هذا الترجيح لأن الشدياق وقتها كان يشتغل مصححاً بمطبعة مالطة، كما أن الرسالة التي أوردها ابن أبي الضياف كاملة[5] نلمس فيها الثقافة الأزهرية التي لم تكن تتوفر بين مبشري مالطة إلا فيه. ونلمس فيها كذلك خصائصه الأسلوبية التي وجدناها في مقدمة كتابه اللفيف في كل معنى طريف من سجع وجزآلة وإحكام إلى حدّ اليبوسة . . . . إلخ.

وإذا كان الشدياق قد أفاض القول في ذكر أسباب هذه التجارة المهينة للذات الإنسانية التي تعود عند الشارين إلى نهمة الغرائز والشهوات، أو العمل في المنازل وغيرها، وعند البائعين إلى الخطف والسبي، أو الاحتياج، أو نيل الحظوة ببيع الأبناء لدى أرباب القصور كما هو الشائع عند الجراكسة[6] فإنه أفاض أكثر في إبراز الضرر

---

(1) الجوائب 28/845 فيفري 1877. وقد نشرت هذه الرسالة بالجوائب 22/844 فيفري 1877، وأعاد نشرها في كنز الرغائب: 6/46-51. ونشرها كذلك رئيف خوري في كتابه الفكر العربي الحديث: 223-228.

(2-3) ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان: 4/89.

(4) الشنوفي، المنصف (بالفرنسية): 1/188.

(5) ابن أبي الضياف: ن.م.

(6) كنز: 1/83-84.

من هذه العادة القبيحة. وقد تمثل ذلك الضرر في الأحوال التالية:

1 ـ الضرر الإنساني:

هذا الضرر يلحق الرقيق فكثيراً ما يتعرضون وخاصة الجواري، إلى سوء المعاملة من النخاسين كالضرب والتجويع وغير ذلك من ألوان التعذيب. أما التي حملت منهن فإن الزوجة «تسقيها دواء لإسقاط جنينها. ولا يخفى أن الأسقاط ضرب من القتل ومرتكبته في البلاد المتمدنة تعاقب عليه بما يعاقب عليه القتل سواء»[1]. وربما أودت بها وبجنينها. ويرى الشدياق هنا أن هذا التعذيب وألوانه مخالف للمبادىء الإنسانية والشرائع الإلٰهية والوضعية، فحتى «التنظيمات لا تبيح هذا التعدّي وإن أباحت شراء الرقيق»[2].

2 ـ الضــرر العائلــي:

ويتمثل، إذا كان الرقيق من الجواري، في اضطراب الحياة الزوجية، وذلك أنهن يلتجئن إلى حيل عديدة للتقرب من الزوج ونيل الحظوة لديه فيكون أقصى مرامهن «هو التفريق ما بين الرجل وزوجته، أو إفساد بنيه إن كان له بنون أو إفساد امرأته حتى يستحوذن عليها»[3] إلى غير ذلك من الأضرار.

3 ـ الضــرر التربــوي:

وهو ضرر يلحق الأطفال من جراء معاشرتهم في المنازل للرقيق خاصة الأسود «لأن هذا الجيل مشحون بالأضاليل والوساوس والأوهام، ولا يزال حديث الجواري في الجن والعفريت بما فيه إفساد لعقول الأولاد الصغار. فمهما يكن الولد نجيباً فإنه يَحْرُض من سماع كلامهن»[4].

4 ـ الضــرر الإقتصــادي:

ويتمثل ذلك في غلاء أثمان الرقيق خاصة الجواري الجميلات فضلاً عن تنصلهن

---

(1) الجوائب: 8/369 ديسمبر 1868.
(2) الجوائب: 14/283 أفريل 1867.
(3) كنز: 83/1.
(4) كنز: 120/1، وانظر أيضاً صفحة: 170.

من الخدمة حتى نعت الشدياق اقتناء الجواري بأنه «أسر للمشتري (بالكسر) لا للمشترى (بالفتح). فإن الأول هو الذي يشقى ويعنًّى بوجود الجواري في حالة كونهن منعمات مترفهات لا يخرجن من الديار إلا للتنزه، ولا يأتين من الأعمال إلا ما طاب لهن»[1].

وهو لذلك يفضل المرأة الأجيرة على الجارية خاصة السوداء فيقول: «إن المرأة متى كانت مستأجرة حرصت على أجرتها فقامت بواجب خدمتها أتم قيام وصانت أمتعة البيت عن الكسر والابتذال بخلاف الجواري فإنهن عُفْك لا يحسنّ شيئاً من الخدمة ولا يأتين عملاً إلا تكلفاً، ولا يزلن في تسخّط ودمدمة ما عدا كونهن ممنّيات بزيارة الجن»[2].

ومثل هذا الضرر الاقتصادي كان أشار إليه آدم سميث في كتابه ثروة الأمم عندما ربط بين الحرية والإنتاج حيث قال: «إن العامل الحر يفضل العبد في الإنتاج لأن القهر يحجب نشاط الإنسان وذكاءه وإبداعه»[3].

فلكل هذه المضار ولغيرها رأى الشدياق أن «السياسة تقتضي منع هذه التجارة الذميمة»[4] معتبراً أن «أصل بيع هؤلاء الجواري. . . فاسد لا يسوغه مسوغ سوى العادة إذ هو مخالف للإنسانية فضلاً عن كونه مغايراً للدين»[5]. كما رأى أن هذه العادة هي «أكبر مانع للتمدن»[6] و «أن الكف عنها أساس الإصلاح» لأنها ليست إلا «سفاهة» كما قال[7].

وهكذا كان الشدياق المؤمن بالحرية كما رأينا في فقرات حقوق الإنسان من أول

---

(1) كنز: 1/170-171.

(2) ن. م. 172 ـ وعفِك فهو عفِك: حمق جداً.

(3) الترمانيني، عبد السلام، الرق ـ ماضيه وحاضره. الكويت سلسلة عالم المعرفة عدد 23 ـ أفريل 1985؛ 208-209.

(4) كنز: 1/85.

(5) ن. م: 1/83.

(6) ن. م: 1/120.

(7) الجوائب: 369. 8 ديسمبر 1867.

العرب الذين أحسوا بهذه القضية فنادى بوجوب عتق العبيد ومناهضة التمييز العنصري واعتبار كرامة الذات البشرية والحرية هي الأساس الأول في التعامل بين البشر، وليس بامتهانها بالبيع والشراء كما يحدث للسوائم في الأسواق.

فبهذه الدعوة الرائدة إلى إلغاء الرقيق نختم فصل المظاهر الاجتماعية للنهضة عند الشدياق. وقد دلت هذه المظاهر على نزعة الشدياق الاجتماعية في الإصلاح سواء بالإلحاح عليها، أو بتنوّع موضوعاتها، أو بأسلوبه النقدي الساخر المتهكم. ولا عيب فيها إلا أنها وردت موزعة في كتب ومقالات، لكنّ سبقه في إثارتها يبقى قائماً، وإذا كان بعض الدارسين قد عاب عليه وعلى معاصريه أنهم «لم يولوا كبير اهتمام للمشكلات الاجتماعية الاقتصادية الأساسية ولم يضعوا مذاهب اقتصادية أو نظريات اجتماعية على قدر من الأهمية»[1] فلأنهم كانوا يخوضون مجالات بكراً على الفكر العربي، ويكفيهم فضل المبادرة والتأسيس لغيرهم من اللاّحقين، وهو ما تؤكده نظرية نشوء العلوم وارتقائها سواء لدى الأفراد أو الأمم أو حتى العلوم نفسها.

---

(1) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث: 55-56.

الفصـــل الخامـــس
المظاهـــر الدينيـــة

* *

I ـ الديـــن ضـــــرورة:

المعروف أن النهضة الأوروبية قامت على جهود الفلاسفة أمثال ديدورو وفولتير وروسو وغيرهم في إيمانهم بالعقل وتقديسه واعتبارهم إياه محط آمال تقـدم الإنسان وتطوره حتى اعتقدوا «أنهم شادوا حضارة فاقت كل ما عرفه الكوكب من قبل»[1].

ومن الطبيعي أن تؤدي هذه العقلانية بالكثيرين من هؤلاء المتنـورين، طوال القرن الثامن عشر، إلى تبنّي مواقف متعـدّدة من الدين تتـراوح من الربـوبية، إلى الشك، إلى الإلحاد، إلى معاداة رجال الدين أنفسهم . . . . إلخ. وكلهم يرى في الدين ورجاله شللاً لجذوة العقل وعائقاً كبيراً للتقدم.

وفيما تأثر الرواد العرب بالمتنوّرين الأوروبيين وأخذوا منهم الكثيـر من أفكارهم وبرامجهم النهضية، نراهم يتجنبون الخوض في المسائل الدينية خوض أولئـك فيها، وقد التزم بهذا الموقف المعادي للنقد الديني كثيرون نـذكر منهم على سبيـل المثال المصلح خيـر الدين التـونسي الذي قـال عن ڤـولتيـر أبـرز من نقـد رجـال الـدين المسيحيين:

«ولو لم يحمله انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكانت شهرته أتم والنفع بمعارفه أعم»[2].

---

(1) مؤنس، الحضارة: 320.

(2) خير الدين التونسي، أقوم المسالك: 182.

لكننا نجد آخرين شذوا عن هذا الموقف من النقد الديني، وأولهم هو أحمد فارس الشدياق الذي لم نعدم بينه وبين فولتير صلة وسبباً. فقد دلت كتاباته على النزعة العقلية من جهة، ومن جهةٍ أخرى على تأثره بالنزعة العقلانية الليبرالية لعصر التنوير التي كان فولتير، بما عرف عنه من تهجّم ساخر شديد على المؤسسة الدينية وفسادها وطغيانها، من أكثر ممثليها المؤثرين في الشدياق تفكيراً وموضوعاً وأسلوباً[1] ولا يعني هذا أن الشدياق ينكر الدين، بل العكس هو الصحيح. فهو من القائلين به وبضرورته لأن نظم الاجتماع الإنساني، وخاصة النظام السياسي كما رأينا ذلك عند الحديث عن التربية، لا تقدر وحدها على معالجة سوء الطبع البشري، ولهذا عول كثيراً في ذلك على التربية التي يعتبر الدين من أجلّ القائمين بها، وليست التربية العائلية والمدرسية فقط. وهذا بلا شك عامل هام للدلالة على لزوم الدين حتى ولو لم ير أعداء الدين سواه، لأنه يكفل للإنسان حياةً آمنة، وللمجتمع التماسك والتعاون والتآخي بين أفراده وهي أهداف لا يقدر جمهور الناس على اكتشافها بأنفسهم إذا سلمنا مقابل ذلك بقدرة المتقين عليها. وهذا ما عبر عنه الشدياق في هذه الفقرة الهامة التي ساقها في معرض حديثه عن كلف الفرنسيين بالعلم وبراعتهم فيه وفي سائر الفنون فقال: «ومع ذلك فقد عزب عنهم أهم الحقائق وهو ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسود، والرئيس والمرؤوس. ولو سلم لهم بأن الكيّسين وأهل المعارف والأدب غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الأخلاق أو حسنوا به إملاءهم من مطالعة الكتب لم نسلم بأن الرعاع الذين هم الجمهور الأعظم في كل البلاد غير مفتقرين إلى دين يردعهم عن الشرور والمعاصي، ويحثهم على فعل الخيرات، ولولا ذلك لأكل القوي الضعيف. فإن قلت كيف يأكله والحاكم من ورائه؟ قلت: ليس في كل الأمور يمكن استحضار الحاكم أو الاستغاثة به، ألا ترى أنه إذا اجتمع مثلاً اثنان في مكانٍ خال وبطش القوي منهما بالضعيف أفيكون لصاحب الحكم عين باصرة أو أذن سامعة للقصاص. فكم من قضية جرت بين الناس وفاتت اجتهاد أهل السياسة والإيالة، ولكن إذا كان الناس يستحضرون خالقهم في السر والعلن ويخافون عقابه ويرجون ثوابه

---

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب: 77.

كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع. فاتصاف أمة بعدم الدين من أعظم ما يهين شرفها ويخفض قدرها»[1].

ويتضح إيمان الشدياق وقوله بلزوم الدين كذلك في إيمانه بالقضاء والقدر، وإنكاره على الإفرنج التخلّي عن ذلك فيقول: «والظاهر أن جميع الإفرنج يجزعون عند المصيبة ولا يفوضون أمرهم إلى الله، وإن تلبسوا بالعبادة واتصفوا بالجراءة. على أنهم لا يكادون يفجعون بموت أحد إلا ويتناسونه. فالاستسلام لقضاء الله إنما هو من خصوصيات المسلمين. وكفى بلفظة الإسلام دليلاً عليه»[2].

ومما يؤكد قول الشدياق بضرورة الدين إقراره بالسلطة الإلهية على الإنسان وقدرة الله على أفعاله على الطريقة الأشعرية، وفي هذا المعنى قال لما أنكر إنكار الأوروبيين تدخّل الإله في نجاحهم: «غير أن حب التناهي غلط، فإن تعليق العبد توفيقه ونجاحه بالكلية على سعيه وكدّه لا يخلو من ازدراء بعناية المولى»[3].

وهكذا نرى أن الشدياق كان من المؤمنين بضرورة الدين لما يحققه للفرد والجماعة من أبعاد روحية واجتماعية وغيرها. ولعله كان في ذلك كما رأى بعض الباحثين يتصور الدين تصور الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز (1588-1679) الذي رأى أن الدين يمثل إذا صح القول حارساً عاماً. وهذا ما جعل الشدياق في نظره ينتظم في حلقة الماضويين[4]، لكن هذه الماضوية إذا جارينا هذا الباحث لم تمنع الشدياق، وهذا ما يجعله في نظرنا من رجالات النهضة الأصيلين، من نقد المظاهر الدينية في عصره لما شابها من أوهام وأضاليل لم تلحق سلوك المتديّنين فقط بل حتى الكتب المقدسة نفسها. وفي نفس الوقت نراه يقترح حلولاً إصلاحية للمشكلة الدينية وهو ما سنراه بتفصيل فيما يلي.

---

(1) كشف: 256.

(2) كشف: 175.

(3) كشف: 152.

(4) تليلي: العلاقات الثقافية: 322.

II ـ النقــد الــديـنــي:

1 ـ نقد الكتب المقدسة والأنبياء:

وردت للشدياق في مواطن كثيرة من آثاره عدة شكوك في نصوص من التوراة والأناجيل. فعدّها مدسوسة عليها، لأن العقل لا يمكنه التسليم بها. من ذلك مثلاً ما تحاور به مع جماعة من الانكليز ادعوا التديّن وفهمهم للتوراة حتى لا يفوتهم منها شيء، وأن سعادة بلادهم وغبطة أحوالها إنما هي نتيجة لذلك الوعي والعمل بالنص الديني، فقال لهم من جملة ما قال: « . . . . . وأما الفهم فما إخالكم تفهمون ما تقرؤون في التوراة. قالوا: سلنا عن شيء منها. فقلت: على شرط أن لا يسوءكم. قالوا: لا تخش من الإساءة. فإن هذه البلاد بلاد الحرية. قلت: ما معنى الغرلة حين طلب شاول من داود أن يمهر ابنته مائة غلفة من أهل فلسطين، فمضى داود وقتل منهم مائتين وجاء بغلفهم إلى شاول؟ فقالوا: لا ندري. فقلت: بل لا تدرون أيضاً كيف أن الرجل يمهر امرأته فإن عادتكم بخلاف ذلك. قالوا: بين لنا هذا. قلت: ههنا نساء وأخشى أن أفسر لكم معنى اللفظة فتنقبض النساء. قالوا: إذا كان ذلك كلام الله فلا حرج. ففسرت لهم حينئذٍ معناها. فما كان من إحدى النساء إلا أن أخذت الكتاب ورمت به الأرض وقالت: معاذ الله أن يكون هذا الكلام كلام الله»[1].

وسجل لنا كذلك من نقداته في الأنبياء الذين يفترض فيهم أن يكونوا هداة وأئمة لأتباعهم شيئاً من تصرفاتهم التي لا يقبلها العقل ولا الأخلاق الدينية السمحة الآمرة بمكارم الأخلاق والحاثة على الصلاح والخير، فيقول في معرض نصحه لأمراء بلده لبنان وتحذيرهم مما كان قام به أنبياء بني إسرائيل: «أيجوز الآن لأمير الجبل إذا شاخ، ولم يعد التدثر بالثياب يدفئه أن يتكوّى ببنت عذراء، أي يتدفأ بها ويصطلي بحرِّ جسدها كما فعل الملك داود، أم يجوز له إذا حارب الدروز وانتصر عليهم أن يقتل نساءهم المتزوجات وأطفالهم ويستحيي أبكارهم لتفجر بهن فحول جنده كما فعل موسى بأهل مدين على ما ذكر في الفصل الحادي والثلاثين من سفر العدد، أم يجوز

---

(1) كشف: 112 والغُرْلة: جلدة الصبي التي تقطع في الختان، وكذلك الغُلفة.

له أن يتزوج بألف امرأة ما بين ملكة وسـريّة كمـا فعل سليمـان، أم يجوز لأحـد من القسيسين أن ينكح زانية ويولدها النغول كما فعل النبي هوشع، أم يسوغ لأحد من الولاة أن يقتل من أعدائه كل رجل وكل امرأة وكل طفل رضيع كما فعل شاول بالعمالقة عن أمر رب الجنود، حتى إن الرب غضب عليه لعدم قتله خيار الشاه والأنعام لإبقائه على أجاج ملك العمالقة. وندم على أنه ملّكه على بني إسرائيل فقام صموئيل وقطع الملك قطعاً أمام الرب في جلجال»[1].

ومما نقد به النبي سليمان ساخراً في حوار بين الفارياق والفاريـاقية قـوله: «قـد وجدت بين ألف من الرجال صالحاً. فأمـا بين النساء فلم أجـد صالحـة. قالت: إن سيدنا سليمان وإن يكن قد أوتي من الحكمة ما لم يُؤْتَه غيره غير أن إفراطه في النساء شوّش عليه الصالحة منهن من غير الصالحة»[2].

ويعلق الشدياق بما فطر عليه من نزعة الشك طريقاً إلى اليقين على هذه الفظائع التي جاء بها أنبياء بني إسرائيل كما وردت في التوراة وهي التي يفترض أن تنسخهـا النصرانية وهذا هو موجب نزولهـا على عيسى وسر عبقـريتها فيقـول: «فإن يكن دين النصارى يحلل قتل الرجال والنساء والأطفال والفجور بالأبكار من النساء ويبيح التوثب على عقار الغير من دون دعـوة إلى الدين بـل مجرد عتـوّ وظلم كما كـان يحلّله دين اليهود، فلأي سبب نسخه إذن وأبطل أحكامه؟ لكن دين النصـارى مبنيّ على مكارم الأخـلاق، وغايتـه من أوله إلى آخـره إبقاء السلم بين النـاس، وحثّهم على الصلاح والخير، وإلا فلنرجع يهوداً»[3]

2 ـ نقد رجال الدين:

وكانت أشد هجمات الشدياق الدينية تلك التي قادهـا عنيفة حـامية على رجـال الدين المسيحيين بمختلف طبقاتهم ورتبهم في الشرق كانـوا أو في الغرب لاعتقـاده بأنهم السبب الرئيس في شل مسيرة النهضة والتقدم.

---

(1) الساق: 183-184.

(2) الساق: 531.

(3) ن.م: 184.

وموضوع هذا النقد متنوع متعدد شمل مظاهر كثيرة من سلوك رجال الدين وحياتهم المادية والروحية.

من ذلك استنكاره لما يحدثونه من خلافات بينهم حول مسائل دينية ثانوية، بل تافهة لا تمس جوهر الدين في شيء. وقد ساق أمثلة لهذه الخلافات بسخرية واضحة مثل الخلاف حول درجات السماء، ودرجات جهنم، وقرن الشيطان، والختان الذي نذكره مثالاً على تلك الخلافات، وقد صوّره بطريقة تكاد تجعل منه مسألة فلسفية على غرار طريقة الجاحظ في تقليبه القضية الواحدة على أوجه متعددة مع المبالغة في التصوير بغرض التأثير والاقناع فقال: «ثم قام آخر على رأس سلم عال، وقال بصوت جهير: ألا إن بكم أيها الناس لَجُلَيدة ينبغي قطعها بحجر محدّد لا كبير ولا صغير. فقال آخر: بل بسكين ماضٍ لا طويل ولا قصير، فقال آخر: لقد سفهتما. إنما هي عزيزة علينا، كريمة لدينا، لا يصح قطعها بحجر ولا سكين، ولا خدشها بشيء ولو من رقين، فإنما هي متصلة بالوريد ومنعقدة بالوتين، ومن قطعها فقد كفر. واستوجب نار سقر. فقال آخر: بل قطعها واجب فإنها من الزوائد. فاعترضه القائل بعدم القطع إنا لا نرى شيئاً غيرها يقطع فما وجه تخصيصها بالقطع؟ قال: بل الشوارب تحفى والأظفار تقلّم. قال: ولكنها بعد ذلك تنبت وتلك لا. قال: إنما دليلي القطعي على وجوب القطع عدم نفعها لصاحبها، قال: لم يخلق الله شيئاً عبثاً من غير نفع قال: بل خلقك إياك لغير فائدة. قال: لا بل أنت مخلوق عبثاً. ثم حشد كل من الفريقين بخيله وَرَجْلِه، وتلاقى كل من الجيشين بسلاحه ومحله. فمن بين قارع بحدّ الحسام، ورام بالسهام، وباطش بيده، وقاذع بلسانه، وهائج بقلمه. فالرؤوس متناثرة والدماء جارية، والأعضاء متطايرة والعرض مهتور، والحرمات مهتّكة، والمال مسلوب، والديار مخرّبة، والحزازات في الصدور كامنة، والمشاحنة ظاهرة وباطنة. والخيل مُسْرَجَة، والكُمَاة مدجّجة، والطرق معطلة، والأرض ممحلة، والفرص للانتقام مرقوبة، والدعوات في الليالي مشبوبة»[1].

ويعجب الشدياق كيف يختلف رجال الدين، وهم أتباع وحي بينما لا يقع مثل

---

(1) الساق: 387-388.

ذلك بين العلماء وهم أصحاب عقل، وحتى إن اختلفوا فلا يحدث بينهم ما يحدث بين رجال الدين من الأحقاد والضغائن والحروب، فيقول: «ما بال علماء الرياضة والهندسة والتنجيم لا يختلفون في أدلّتهم، وإن اختلفوا لم يشبّوا النار لتحقيق نحلتهم، وأنتم تشبونها عند كل فرصة تسنح لكم ووهم يسبق إليه فكركم، وكان الأولى أن تتواطؤوا على رأي واحد كما تواطأ أولئك، وأن تَسُنّوا لعباد الله مصالحهم لا أن تدخلوهم في هذه الملاحك، وتربكوهم في هذه المرابك، وأن تهدوهم إلى أقوم المسالك لا أن تلبّسوا عليهم في هذه الحوالك»(1).

ومع أن هذا القول يشير إلى الفرق بين المنهج العلمي والمنهج الديني، وبالتالي إلى الفرق بين الحقائق العلمية الثابتة، والعقائد الدينية الخاضعة للتأويل لما فيها من ظاهر وباطن فإن الشدياق يرى أن ليس وراء هذه الخلافات بين رجال الدين إلا الأثرة وحب المجد والفخار فيقول: «وأكثر هذه المشاحنات بين أرباب العقائد المختلفة ناشيء من رؤساء الديانة فإنهم لا يزالون يؤلفون كتباً ورسائل يلقون فيها العداوة والبغضاء بين أحزابهم وأحزاب من سواهم، وربما لم يكن عندهم من الإيمان مثقال ذرة وإنما يحملهم على ذلك حب الفخر والحرص على الشهرة. . . . »(2).

وهكذا يكون رجال الدين سبباً في إثارة فتن وحروب باسم الدين ذكر الشدياق منها على سبيل المثال الحروب الصليبية دليلاً على التهوّس الديني الذي يوسوسون به لأتباعهم، فيدفعون بهم إلى الموت والتدمير، وبذلك يؤخرون مسيرة التمدن والتقدم، ويغيّرون العالم لا في صالح الإنسان بل في اندحاره وانحطاطه.

ويشتد الشدياق على هؤلاء الرجال لسوء معاملتهم لرعاياهم فهم يسوسونهم بالقسوة والشدة بدل اللين والتسامح والرحمة، بل هم لا يتورعون من قتل أنفس بشرية بريئة كما فعلت الكنيسة المارونية في لبنان لأخيه أسعد. وقد بسط كل ذلك بتفصيل في الفصل التاسع عشر من الكتاب الأول من الساق على الساق فليراجع هناك.

ومما آخذهم به جهلهم القراءة والكتابة، وقد ردّد هذا المأخذ كثيراً في كتاباته

---

(1) ن.م: 389.

(2) الجوائب: 15/271 جانفي 1867.

خاصة في الساق حيث قال: «زد على ذلك كله جهل الجميع إذ لم يكن في الدير كله من يحسن كتب رسالة في معنى من المعاني، حتى إن الرئيس نفسه أدام الله عزه لم يكن يعرف أن يكتب سطراً واحداً بالعربية. . . . . . . »[1]. وبسبب هذا الجهل كان يسمى الواحد منهم «حماراً من حمر الدير»[2]. ولا شك أن رهباناً يكون هذا حظهم من القراءة والكتابة لن يكون لهم من الأسلوب إلا الركاكة وهم بذلك يفتخرون، لأن البلاغة والفصاحة في زعمهم تقربهم من الأسلوب القرآني المبين أي من الإلحاد. وهكذا رد عليهم الشدياق زعمهم ساخطاً. فقال: «أتحسبون أن الركاكة من شعائر الدين ومعالمه وفرائضه وعزائمه، وأن البلاغة تفضي بكم إلى الكفر والإلحاد والبدعة والفساد. . . أمَا بعروقكم دم يهيجكم إلى حب الكلام الجزل الفخم، وإلى البلاغة والبُلّة، ونقّ العبارة على موجب القواعد المقررة. . . إلخ»[3].

وكان هذا الجهل من أبرز المعايب التي عدها على خصمه المطران التتونجي الذي نافسه على ترجمة الكتاب المقدس كما سبق بيانه. وقد سمى كتابه «كتاب الحكاكة في الركاكة» إشارة إلى جهل صاحبه وقصوره اللغوي. وكذلك وجدنا مما عدّه على رجال الدين من معايب فساد الترجمة وركاكة التعبير في الكتاب المقدس وهو ما ضمنه كتابه مماحكات التأويل في مناقضات الانجيل في سبعة وخمسين ومائة اعتراض كما رأينا في آثاره وفي فصل الترجمة الدينية.

وغني عن البيان أن رجال دين في المشرق هذا مستواهم العلمي لن يكون لهم الإشعاع الديني والعلمي الذي يسهمون به في النقد والتطور كما هو شأن مطارنة الغرب في حسن أسلوبهم ومعرفتهم بالدين وسائر العلوم، وهو ما صوّره في الطبعة الأولى من كشف المخبأ بقوله: «جير أن قسيسي الفرنسيين والانكليز بالنسبة إلى قسيسي بلادنا فلاسفة. فإن أحدهم لا يكتفي بالبراعة في لغته فقط، بل يتعلم أيضاً عدة لغات وجملة فروع من العلوم. فلا تكاد تذكر له اسم كتاب إلا وينبئك عن مؤلفه

---

(1) الساق: 152.

(2) ن.م: 165.

(3) الساق: 85-86. والبلّة: سلاسة اللسان ووقوعه على مواضع الحروف.

وعن موضوعه وعما يحمد منه أو يذم. وها إن قسيسي بلادنا ليس عليهم إلا أن يتعلموا لغة واحدة، ومع ذلك فهم لا يحسنون أن يؤلفوا فيها كراسة واحدة إلا مع اللحن والخطأ، بل المطارنة أيضاً تلحن بما يلحن به البقال والزيات، ولعمري لو أن مطران باريس كتب مثلاً منشوراً ملحوناً لرأيته ثاني يوم منشوراً برمته في صحف الأخيار مع انتقاده والتنديد به بجهل مؤلفه، بل ربما أجروه في بعض ما يمثلونه في الملاهي والمحاضر. وحيث إن الناس شرعوا الآن في التمدن والعلم ولا سيما في البلاد الشامية فأحرى لأهل الكنيسة أن يسابقوهم في هذه الحلية المفضية إلى إحراز سبق الفخر والثناء، وإلا فإن اعتبارهم يسقط من عيون الناس، ولا سيما عند الذين فاقوا عليهم في المعارف والمناقب المتفرعين عن العلم، فإن العلم أساس كل محمدة، والعالم عند الله والناس أفضل من الجاهل»[1].

ويعتقد الشدياق أن الإقبال على العلم والتعليم هو السبب الذي حمل الكنيسة على تحريم الزواج على رجالها فيقول قبل الفقرة السابقة ما نصه: «إن منع الكنيسة أهلها من الزواج لم يكن إلا لغاية تفرغهم للتعليم والإفادة وإلّا فإنّ الزواج في نفس الأمر غير معيب، لكنا نرى الآن أهل الكنيسة قد تزوجوا التواني والنزاع وتشاغلوا به أكثر من تشاغل الزوج بأهله. ومن الشين أن يكون الرأس معتلاً، ويحمل الجسم على سلوك مذهب الصحة والسلامة»[2].

وكذلك انتقد الشدياق رجال الدين لما يحملون عليه أنفسهم في الأديرة من حرمان وشظف في الأكل واللباس لاعتقادهم أن ذلك من الزهد في الدنيا الذي يسمهم بفضيلة التقوى ويقربهم من الله مع أن ذلك يتنافى والطبيعة البشرية والدين. وفي ذلك قال: «إن هؤلاء الخلق يعيشون عيشة المتقشفين المقتّرين المتبلغين بأدنى القوت إذ هم ينظرون إلى الدنيا وإلى لذاتها نظر العدوّ. فهي عندهم ضرة الآخرة كلما تباعد عنها الإنسان المخلوق فيها تقرب إلى الجنة.....»[3].

---

(1) كتاب الرحلة: كشف المخبأ (الطبعة الأولى): 293-294.

(2) ن.م.

(3) الساق: 135.

ولا يرضى الشدياق عن هذا السلوك إذ يعتبره بدعة من الرهبان، وليس من حقيقة المسيحية رغم ما توصف به من رهبانية افتئاتاً على المسيح، فيقول من حوار مع رويهب كان الشدياق قد نزل عنده فقدم له خبزاً يابساً «نشبت شظية منه في سنه وكادت تذهب بها»، فحاول إقناعه بخطإٍ ما يزعمونه من أن «التقشف في المعيشة ونهك الجسم بالرديء من الطعام وبقلة النوم ينفي الشهوات. قال: لا بل هو مناف لما شاء الله، إذ لو شاء أن ينهك بدنك ويخليه من الشهوات لخلقك ضاوياً دنفاً. ما قولك في من خلقه الله جميلاً، أيجوز له أن يشوه وجهه بأن يبخق عينه، أو يخرم أنفه، أو يشرم شفته، أو يقلع أسنانه كما أردتم قلع أسناني البارحة بخبزكم هذا اليابس، أو أن يسخّم سحنته؟ قال: في ظني أنه لا يجوز. قال: أليس البدن كله على قياس الوجه. لعمري ما خلق الله الساعد الفعم إلا وهو يريد بقاءه فعماً، ولا الساق المجدولة إلا وشاء لها أن تكون كذلك دائماً، ولا حلل الطيبات من المآكل للناس إلا وهو يريد أن يأكلوها هنيئاً مريئاً . . .»[1].

ويسخر كذلك من لباسهم الذي وصفه بدقة خاصة لباس رهبان مالطة في سراويلهم المزنّقة التي هي أشبه بالتبابين حتى ليمكن للناظر أن يتبين ما وراءها، وسيقانهم المغطاة بالجوارب السود، وحلقهم لشواربهم ولحاهم، وقبعاتهم المثلثة[2]، كما سخر من غطاء رأس رهبان بلاده حتى إنه رأى أن كل أصناف العمائم «أحسن من هذه الأجران التي تلبسها رؤساء المارونية في الدين فلينظروا وجوههم في مرآة جلية»[3].

وكما أنكر على الرهبان والقسيسين هذا الزهد أنكر على رؤسائهم، من المطارنة إلى الأساقفة، تهافتهم على المال والجاه، وبيع المناصب الدينية، وقبولهم للهدايا، واشتغالهم بالأمور الدنيوية. فذكر لنا أمثلة من إيراداتهم في بعض البلاد الأوروبية فإذا «هم بمثابة وزراء الدولة. . . ثم إنه كما أن هؤلاء الرعاة المتبتلين إلى الله تعالى ماثلوا الوزراء والأمراء في أخذ الأرزاق والوظائف كذلك ماثلوهم في الرفعة والشأن والانفراد

---

(1) الساق: 137.
(2) ن. م: 230.
(3) ن. م: 90.

عن الرعية فإن مواجهة رئيس أساقفة الانكليز أصعب من مواجهة البرنس البرت زوج الملكة. . . ». وقد كانت له تجربة معه جعلته يستنتج مثل هذا الاستنتاج ويقول: «وأقسم لو أن يهودياً غنياً من امستردام وفد عليه في عاجلة ورواء لاحتفل به وأكرمه غاية الإكرام»[1].

وينكر عليهم كذلك تداخلهم في السياسة الذي لا يكون إلا على حساب الشعب، ولذلك اعتبر «أن إكرام الدولة لهؤلاء الرؤساء صار سبباً في إبقاء العامة في ربقة الجهل والغباوة ولا يمكن لها أن تحيد عن هذا إلّا إذا رأت الرعية جميعاً متمدنين غاية التمدن حتى لا يقولوا إنها خرجت عن الدين فيعمدوا إلى محاربتها ولا يمكن للرعية أن يتقدّموا في التمدن ما داموا يعلمون أن رؤساءهم الروحيين أشبه بالوزراء، وأنهم ركن الدولة. فهذا دور دائر بين الدولة والرعية في كل مملكة كاثوليكية»[2].

وواضح أن مثل هذا التداخل بين السلطتين هو الذي دعا الشدياق إلى المطالبة بالفصل بين السلطتين الدينية والمدنية كما بيناه في المظاهر السياسية.

وكذلك عُنِيَ الشدياق بكشف فضائح البابوات والرهبان وما يأتونه من رذائل وفساد أخلاقي وفسق، وقد صور ذلك تصويراً مستفيضاً في الساق على الساق فأورد حقائق تاريخية مذهلة عن بابوات روما، كما عقد فيه على غرار ما فعل فولتير حول هذا الموضوع قصصاً أبرز فيها خداع القسيسين ورياءهم ونفاقهم وولغهم في أعراض بعضهم بعضاً وفي من يستثيقون فيهم ويستزيرونهم بيوتهم. من ذلك ما قاله بتهكّم عن الأمير حيدر الذي أوكل شؤونه لأحدهم حتى إنه عشق إحدى بناته: «. . وكان أبوها لا يسيء به الظن لما تقرر عنده من أن كل من لبس السواد فهو من الفاطمين أهواءهم عن اللذات، الخاصين أنفسهم عن الشهوات. . . إلخ»[3].

ويفهم من كلام الشدياق أن ما شجع هؤلاء على هذه المحرمات والآثام الوساطة بين العبد وربه التي اتخذوها محور سنة الاعتراف عندهم، وتبرك الناس لسذاجتهم

---

(1) كشف: 321.

(2) كنز: 110/1.

(3) الساق: 105.

بزياراتهم للمنازل واستشارتهم في كل شؤونهم العامة والخاصة، العائلية وغير العائلية، حتى أصبح لهم عليهم سلطان وأي سلطان.

وكان على الشدياق بعد كل هذا النقد أن يقترح شروطاً للترهب حددها لنا في قوله لرويهب أفلح في إخراجه من الدير: «لا بأس في الرهبانية تطوعاً لا بأس. إنما هي طريقة محدودة. ولكن بشرط مجاوزة الخمسين سنة. وأن يكون الداخلون فيها من أهل الفضائل والمعارف. يشتغلون بالعلم وبتهذيب إملاء إخوانهم ومعارفهم، ويحضون على مكارم الأخلاق والاتصاف بالمزايا الحميدة. ويؤلفون الكتب المفيدة، وينهجون لقومهم المناهج المؤدية إلى الخير والفلاح والفوز والنجاح. لا مثل هؤلاء الذين لا يعرفون شيئاً من الدنيا سوى التقشف والرثاثة. وناهيك دليلاً على جهلهم أني سألت أشدهم تحمساً أن يعيرني القاموس فظنه الجاموس. وآخر ظنه الكابوس. وآخر القاموص. فبادر يا صاح وتخلص منهم هدَاك الله وإلا فتكون لا من أهل الدنيا ولا من أهل الآخرة. فإن دين الجاهل عند الله ليس بشيء. وإذا بلغت الستين سنة فها هي الرهبانية بين يديك»[1].

3 ـ نقد المتدينين:

وهم الأتباع الذين أنكر عليهم الشدياق الغلو في التدين والهوس من ذلك ما رأى عليه نساء مالطة «فإن المرأة منهن تؤثر قسيسها على زوجها وأولادها وأهلها جميعاً، ولا يمكن أن تتخذ طعاماً فاخراً من دون أن تهديه باكورته حتى إذا أكل منه أكلت هي»[2].

ومن هذا الهوس الجمع بين التدين والفجور عند فاجرات مالطة، وله في ذلك صورة ساخرة قال فيها: «إن الزواني في هذه الجزيرة متهوّسات في الدين، فإنك تجد في بيت كل واحدة منهن عدة تماثيل وصور لمن يعبدونه من القدّيسين والقديسات، فإذا دخل إلى إحداهن فاسق ليفجر بها قلبت تلك التماثيل، فأدارت وجوهها إلى

---

(1) ن.م: 139-140.

(2) الساق: 230.

الحائط لكيلا تنظر ما تفعله فتشهد عليها بالفجور في يوم النشور»[1].

ويتعجب الشدياق، على مسيحيته وقتئذٍ، من تلك الطقوس التي يقوم بها المالطيون مع قسيسيهم ولا مغزى منها ولا زلفى، فقد رأى «أن لأهل الكنائس عادةً أن يخرجوا في أيام معلومة بما في كنائسهم من الدمى والتماثيل على ثقلها وضخمها. يحملونها على أكتاف المتحمّسين في الدين فيجرون بها في الشوارع وهم ضاجّون. وأغرب من ذلك أنهم يوقدون أمامها الشموع حين يودّ كل إنسان أن يأوي إلى كهف في بطن الأرض من شدّة توهّج الشمس وغير ذلك مما حمل الفارياق على العجب»[2].

والأعجب من ذلك أن لا مدنية أوروبا ولا عقلانيتها أقنعت الأتباع بالعدول عن هذا الهوس والتعصب الأعمى، حتى إنه أوصى، ساخراً، زوجته عند انتقالهما إلى انكلترا بالتهوّس مثلهم فقال: «ولا ينبغي لك في يوم الأحد أن تطبخي شيئاً، وإنما نأكل مما فضل من يوم السبت بارداً كما تفعل اليهود، لأن الطعام السخن يسخن الدم ويهيج الحرارة، ولأن سيدنا موسى رجم رجلاً وُجِدِ يجمع حطباً في السبت، ولا ينبغي لك الحركة في يوم الأحد. أية حركة كانت. . . . ثم إن عليك أن لا تفتري من ذكر يوم السبت أي الأحد. فإن المسمّى قد يتغيّر بتغيير اسمه وذلك بأن تقولي مثلاً ما كان أشرف السبت الماضي وما أجلّه! من لي بالسبت القابل حتى أخلو فيه مع ربّي، يا ليت كل يوم فيه ساعة من ساعات السبت. . . . إلخ»[3].

ويستوي في هذا الرياء العامة والخاصة، فهم يتخذون الدين وسيلة للتعامل والكسب والمتاجرة، ولو عن غير اعتقاد وورع وتقوى، مما يدلّ على فساد الضمائر وانحلال القيم بالرغم من التمدن الذي يعيشونه حتى قال الشدياق في ذلك. «والغالب على الانكليز عموماً مراعاة الفروض الدينية إما عن تعبّد أو لمصلحة. فإن الطبيب مثلاً إذا علم منه أنه لا يحضر الصلاة أو ليس عنده كتب دينية في بيته، أو كان قليل الاحترام لأهل الكنيسة فضلاً عن كونه يجادلهم، قلّ اعتباره عند ذوي الوجاهة، وقلّ

(1-2) ن م: 231.

(3) الساق: 586-587.

نفعه من حرفته، وجلّ المؤلفين من الإنكليز يستشهدون بكلام من التوراة والإنجيل ترويجاً لبيع الكتاب . . . إلخ»[1] .

III ـ الإصلاح الديني:

يتّضح لنا مما مرّ أن الشدياق قد كان ينظر إلى الدين نظرة مخالفة لما كان ينظر بها إليه معاصروه. هي نظرة أساسها العقل والتحرر من التعصب الذميم والنقاوة مماران عليه من شوائب وتقاليد عدّها المتعصبون من جوهر الدين وهي ليست كذلك، ولا شك في أن الشدياق بذلك المسح النقدي للمسألة الدينية إنما كان يهدف إلى الإصلاح ولا شيء سوى الإصلاح. إصلاح العقيدة والضمائر التي فسدت سواء كان في الشرق المتخلف أو الغرب المتقدم، وله في هذا المجال منهاج يقوم على أسس نذكر أهمّها فيما يلي:

1 ـ عقلنة الدين:

رأينا أول هذا الفصل جمع الشدياق بين القول بضرورة الدين والإيمان بالعقل. ومعنى ذلك أنه يرمي إلى عقلنة الدين والتوفيق بينه وبين العقل.

وتتجلّى مظاهر هذا الجمع في اتخاذه العقل إلى الجانب الهدي الديني مقياساً له يستبين به الحق من الباطل واليقين من الوهم. ولعله إلى هذا المقصد أشار حين رمى إلى اعتبار العقل مقياس الحقيقة وطريق المعرفة، كما أن الحواس هي طريق إدراك المحسوسات في قوله: «والحاصل أن للإنسان عقلاً في يافوخه يدلّه على ما ينفعه ويضره ويسؤوه ويسرّه، وأن في كل من معدته وحلقومه ميزاناً قويماً يزن به ما هو محتاج إليه من الطعام والشراب»[2].

ويؤكد في مناسبة أخرى أن ضرورة الاعتماد على العقل ومبادئه تتحتم أكثر مع انقطاع نزول الوحي أحد وسائل المعرفة الإنسانية فيقول عند حديثه عن وجوب

(1) كشف: 184-185.

(2) الساق: 280.

الاتعاظ بمصائر الأمم السابقة التي مالت إلى الترف والقصف والخلاعة فسلط الله عليها أمة متوحشة تنزع منها الملك: «وهذه حكمة من المولى عزّ وجلّ يرشدنا بها إلى الصواب والتفكر في عواقب الأمور فإن كل ما يحدث في الكون ينطق بلسان فصيح عن قدرته تعالى وتصرفه في الخلق، فما ينبغي والحالة هذه أن نترقب منه الوحي في كل يوم فيما قدّره علينا، ولكن يجب علينا أن نقيس أمورنا بأمور غيرنا فحينئذٍ نعلم منقلبنا»[1].

وهكذا جرد الشدياق هذا المقياس وطبقه على كل ما اعترضه في الحياة، وخاصة على المظاهر الدينية التي اختلطت بالأضاليل فسخر من اعتقادات الانكليز في السحر الذي استعظمه هو ايضاً لدى مشاهدته لأول مرة[2]، ومن اعتقاد عامتهم في اليخت الذي دلّ على غاية جهلهم كما قال[3]، وكذلك من أوهام الانكليز في الطيرة والتفاؤل وتأويل الأحلام وظهور الأرواح[4] حتى لينقل عن بعضهم أن أهل لندرة صاروا ضحكة لاعتقادهم في السحر والشعوذة «مع كونها معدن المعارف والنور»[5]. ويناقش بأسلوب جدلي المتنبئات اللاتي تركتهن الدولة يعملن بكل حرية فيقول: «إنا إذا اعتقدنا بصدق ما تقوله هؤلاء النساء لم يكن بينهن وبين الأنبياء من فرق اللهم إلا أن نقول أن أنباءهن غير وارد في الإلهيات، وإن يكن تدجيلاً وتمويهاً فلِمَ لم تمنعهن الدولة من غبن الناس واختلاس أموالهم»[6].

ولا يكتفي الشدياق بنقد هذه الأوهام الباطلة الدالّ رواجها لا على بساطة في العقل بل على تنكر له ولمقاييسه ومبادئه الثابتة، فينقد العادات والتقاليد البالية وخاصة الرواسب الدينية التي تراكمت عبر عصور الانحطاط حتى أصبحت في نظر الناس من أصول الدين التي استغلّها رجال الدين للتحكّم في رقاب أتباعهم والتسلط عليهم. وهكذا وجد الشدياق نفسه وجهاً لوجه مع المؤسسات الدينية، المسيحية خاصة،

---

(1) كنز: 90/1.
(2) كشف: 70.
(3) ن م.: 109.
(4) ن م: 128-132.
(5) ن م: 134.
(6) كشف: 253.

ولا ننسى أن «نقد المسيحية هو جوهر عصر النهضة الأوروبية»[1]، وكذلك كان في المرحلة الأولى على الأقل بالنسبة إلى النهضة العربية، فثار على الاكليروس الماروني في لبنان، وكان ذلك كما رأينا نتيجة المحنة التي تعرض لها أخوه أسعد وكاد يتعرض لها هو لولا فراره إلى مصر، وهاجم ظلاميته ومناهضته لروح التحرر والتقدم بكل ما أوتي من قوة وحجة.

وتتجلّى مظاهر عقلنة الدين كذلك في اقتران مفهومه لدى الشدياق بالمفهوم الأخلاقي لأن الأخلاق هي قوام انتظام المجتمع الإنساني ومن أهم قواعده، «إذ المقصود من كل دين الحث على مكارم الأخلاق والابتعاد عن الشر»[2] كما قال.

وواضح من هذا التعريف الإسلامي الروح لاقترانه بالحديث «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» أن مشكلة الشر، وأساس انبعاثها عنده محنة أخيه أسعد كما سبق، قد شغلت تفكيره كثيراً، كما شغل هذا الشر مفكرين كثيرين قبله مثل المعري في إحساسه بشر العمى الذي كان أساس تفكيره وفلسفته في الحياة. ونحن لا نملك إزاء هذه العلاقة بين الدين والأخلاق إلا أن نقول إن الشدياق يوحّد بين الدين والأخلاق وهو أمر طبيعي جداً، أو أنه كاد يجد فيها البديل عن الدين، وقد يفهم هذا من الوصف الذي قدّمه لنا عن عالم أوروبي قدم المشرق مبشّراً فقال: «وكان في مبدأ أمره كافراً لا يعتقد بدين من الأديان لكنه كان حميد الخصال حسن الأخلاق. . . . »[3]. ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يرى أن الشدياق «اعتبر الدين تشريعا أخلاقياً وجد لتهذيب العامة وبإمكان الناس أن يستغنوا عنه إذا نالوا قسطاً وفيراً من العلم والأدب»[4].

ونشير كذلك إلى ما سبق ذكره في نقده المبشرين في التعليم الديني حيث رأى أن الغريزة بإمكانها أن تهدي الإنسان خاصة في حياته الأولى إلى حدود الرابعة عشرة سنة، فهو ليس بحاجة إلى دين يهديه، ولا إلى وحي يرشده. والشدياق بهذا القول

---

(1) شكري، غالي. النهضة والسقوط: 128.
(2) كنز: 110/1.
(3) الساق: 367.
(4) سابايارد، الرحالون العرب: 152-153.

يتفق مع الفلاسفة الذين كما قلنا يرون أن الإنسان بإمكانه أن يكتشف الحقائق عن طريق الغريزة والعقل فقط. ومنها الحقيقة الأولى أي الله الذي تنطق كل مظاهر الوجود بوجوده فيقول: «ألم أظهر لكم في طلوع الشمس وغروبها، وفي بزوغ الكواكب ومغيبها، وفي سكون الريح وهبوبها، وفي خمود النار وشبوبها، وفي زخر المياه ونضوبها، وفي صروف الدهر وخطوبه، وهمومه وكروبه، وفي سواد الشعر ومشيبه، وفي هرم الجسم وشحوبه، وفي الأزمان إذا توالت، والأحوال إذا حالت، والدول إذا دالت، وفي الغياض إذا أبهجت، والرياض إذا دبّجت، والأشجار إذا أورقت وجرّدت، والأطيار إذا زقزقت وغردت، وفي اللسان إذا نطق، والقلم إذا مشق»[1].

فالشدياق ينظر إذن إلى الإيمان بالله نظرة عقلانية لا سماعية تعبّدية. ولا شك في أن هذا النوع من الإيمان هو الذي نادى به من قبل المعتزلة الذين اعتبروا أن الإيمان الحق هو الذي يقوم على العقل أولاً وبالذات، كما نجده عند الفلاسفة وكثيرين من المفكرين. نذكر منهم فولتير الذي رأى «أنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعه»[2]. ويعلق الفيلسوف الانكليزي رسل على هذا بقوله: «وبطبيعة الحال فقد كان (فولتير) يعارض بشدة مسيحية المؤسسة الدينية الرسمية، ولكنه كان يؤمن بوجود قوة خارقة للطبيعة يحقق الناس غاياتها لو أنهم عاشوا حياة خيرة»[3].

والظاهر أن هذه الاستنتاجات التي وصل إليها الشدياق في وجوب عقلنة الدين هي التي جعلت بعض الباحثين يرى أن الشدياق «لا يؤمن بالوحي ويخطىء ما لا يسلم به العقل»[4]. والغريب أننا نجد باحثاً آخر يرى في قول الشدياق بضرورة الدين أنه «يهاجم الفلسفة العقلانية التي تفشّت في فرنسا»[5].

وهكذا نرى أن الأقوال تضاربت في موقف الشدياق من الدين، بل كانت الأحكام

---

(1) الساق: 388-389. ومشق القلمُ في الكتابة: أسرع فيها.

(2-3) رسل، حكمة الغرب: 149/2.

(4) عبود، صقر لبنان: 107.

(5) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 281/2.

المبتسرة جانية عليه. فلا ندري في أيّ صفّ نضعه، مع أن الرجل كان يؤمن بالدين والعقل معاً. وأقصى مناه أن يكون الدين خالصاً من الشوائب، وأن يوجد دين عقلي، أو عقل ديني، وهي محاولـة سبقت الشديـاق عند كثيـر من الفلاسفـة الذين أغـرموا بالتوفيق بين الدين والعقل، أو الشـريعة والحكمـة كما ورد عنـد الفارابي وابن رشـد مثلاً.

2 ـ حــريـة العقيــدة:

تدلّ سيرة الشدياق وكتاباته على أنه من المؤمنين بحرية المعتقـد الديني، هـذه الحرية التي لا يكون إنسان جدير بالإنسانية، ولا نهضة جديرة بالتقدمية بدونها.

ومن الواضح أن القول بهذه الحرية هو نتيجة عملية لإيمان الشدياق ـ كما رأينا ـ بالعقل مقياس الحقائق العلمية والدينية على السواء، والميزان الذي توزن به المنافع والمضار فيختار على ضوئها الاتجاه الذي يريد باختياره لا باختيار غيره. وإلى هذا الاختيار الحر أشار بقوله بعد نقده الرهبان الكاثوليك والبروتستانت على السواء: «ألا إنه ليس من طريقة في الدنيا إلا وفيها ما يحمد وما يذمّ، وأن الإنسان تراه في بعض الأمور عاقلاً رشيداً، وفي غيرها جاهلاً غوّياً. فسبحان المتصف وحده بالكمال. وإنما ينبغي للناقد المنصف أن ينظر إلى الجانب الأنفع ويقابله بغيره. فإن رأى نفعه أكثر من ضرّه حكم له بالفضل، لا أن يمني نفسه بأن يجد شيئاً من الأشياء كاملاً»[1].

ولا شـك أنه بهـذا المقياس العقلي في حـرية الاختيـار العقـدي قـد تنقـل من الكاثوليكية المتزمتة إلى البروتستانتية المتحررة ثم إلى الإسلام. وهو في هذا التنقل لم يجد عيباً ألبتة، بل دافع عن اختياراته، أو على الأقل عن اختيـار أخيه أسعـد في تحوله من الكاثوليكية إلى البروتستنتيـة وذلك في رسـالة إلى أخيـه طنوس من لنـدرة بتاريخ 7 أفريل/نيسان 1856 لإهماله ذكر أخيهما أسعد في تاريخه جاء فيها قوله: «إن تغيير المذاهب لا يسلب الإنسان محامده. إن جميع المؤرخين إذا ذكروا مثلاً فولتير وروسو وفولني يوم يكتبون أثنوا عليهم بما هم جديرون به»[2].

---

(1) الساق: 232.

(2) عبود، صقر لبنان: 135.

فالظاهر من هذا القول أن الشدياق لم يكن يرى في المذاهب والأدان شيئاً ما دام الإيمان بالحقيقة الأزلية أي الألوهية الخالدة قائماً. وقد شايع في ذلك، وهو ما تؤكده رسالته السابقة، فولتير الذي قال نسيب الخازن عنه وعن الشدياق أيضاً ما يلي: «اعتقد فولتير بوجود خالق لا سبيل لمعرفة شيء عن صفاته، وانتقال الشدياق بين المذاهب والأديان دليل عملي وحسي على هذا الاعتقاد الفولتيري»[1]

وما يدعم هذا التفكير عند الشدياق ما كنا ألمعنا إليه من قبل في فصل التربية من أن الشدياق يرى أن الطفل يجب أن يترك حراً، فلا يتدخل رجال الدين في شأنه، لأنه يمكنه أن يهتدي بغريزته إلى اكتشاف الله والتدين بالمذهب الذي يراه جديراً بتفكيره «إذ ليس من الرشد أن يعترض الإنسان إنساناً آخر مثله في كيفية لبسه أو في ذوقه ومنامه»[2] كما قال رامزاً.

فبهذه الأقوال والسلوك وبحملاته الشديدة على طغيان رجال الدين نرى أن الشدياق قد «كان من أسبق من نادوا في العالم العربي الحديث بحق الإنسان في حرية العقيدة الدينية»[3]، وأن النهضة الجديدة والحقيقية هي التي تراعي حرية الإنسان في معتقده وتفكيره وسائر أحواله.

3 ـ حرية الجدل الديني:

والنهضة لا يمكن أن تنشأ وتترعرع في ظل الكبت والتعصب وإنما في جو يقوم على حرية البحث والجدل والمناظرة والإقناع العقلي، وقد هال الشدياق أن يلجأ أتباع الكنيسة المارونية في لبنان لإخماد صوت أخيه وفكره النير إلى السجن والموت. فقال لهم مستعظماً مستنكراً: «وهب أن أخي جادل في الدين وناظر وقال إنكم على ضلال. فليس لكم أن تميتوه بسبب هذا، وإنما كان يجب عليكم أن تنقضوا أدلّته وتدحضوا حجته بالكلام أو الكتابة إذا أنزلتموه منزلة عالم تخشون تبعته»[4].

---

(1) الخازن، مقدمة الساق: 64.

(2) الساق: 209.

(3) عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 244/2.

(4) الساق: 188.

والشدياق بهذا القول يبيح حق التأويل للنص الديني والاجتهاد فيه حتى لا يشمله الجمود والتحجر عبر العصور، بل إن النص بهذا التأويل يكون أداة دفع وتطور وتقدم. وقد دلّ التاريخ على أن النهضات لم توجد إلا في الأزمنة التي سادتها الحرية. حرية البحث والمناظرة والتأليف لا التي سادتها ألوان التعذيب، والحرق، والسجن والموت كما حدث في عصور الانحطاط في الشرق وانتشار محاكم التفتيش في الغرب المسيحي.

4 ـ التسامح الديني:

ومن مظاهر الإصلاح الديني الذي ستقوم عليه النهضة العربية الجديدة التسامح الديني خاصة إذا كان المجتمع، مثلما هو عليه المجتمع المشرقي، ينبني على التعدد الطائفي.

وقد محض الشدياق جهده لهذه الدعوة كثيراً. ففي الساق جاء له قوله وهو يخاطب بني آدم في الفصل الأول من الكتاب الثالث منه«يا أيها الناس . . . . فرارِ من غرور النفس، وحذار من قرور الرمس، وبدار إلى تقديم عمل صالح يقربكم إلى الله، ويلائم بعضكم ببعض وأنتم في الحياة، أتموتون وفي قلوبكم الحقد على خصمكم. . . وفي أفواهكم اللعن على مخالفكم في زعمكم. ألم يقل لكم الحق كونوا يا عباد عَلى الأرض إخواناً فإنكم من أب واحد وأم واحدة وإنكم جميعاً لميتون سواء كنتم ذوي وجوه سمر أو حمر أو صفر أو سود أو بيض. إنكم كلكم بشر، إنكم كلكم فانون. إنكم ناظرون ولامسون وسامعون وشامون وطاعمون. ما بال الجليدي منكم يشنأ اللاجليدي، والحديدي منكم يمقت اليقطيني. أفلا تتوادعون. . . . . ليس لعمري بين الوحوش الضارية والطيور الكاسرة ما بينكم من العداوة والبغضاء، والضغن والشحناء. . . . .»[1].

وتدلّ هذه الخطبة البليغة على أن التسامح الديني مرتبط بالأخوة ليس بين أبناء الشرق فقط، بل بين الشرق والغرب أيضاً، وهو أقوى ما يبرز النزعة الإنسانية لدى

---

(1) الساق: 388-389.

الشدياق حتى كاد ينادي، إن لم يناد فعلاً، بالدين الواحد كما جاء في قوله: «وإذ قد اتفقتم على المخلوق فلا تختلفوا على الخالق، فهو رب المغارب والمشارق، وإنه ليريد أن المشرقي منكم إذا سافر إلى المغرب يرى أهله فيه له أهلاً، وشمله شملاً»[1].

ويرتبط التسامح الديني عند الشدياق كذلك بالمساواة بين الطوائف الدينية اجتماعياً وسياسياً. وقد دعا إلى ذلك في كثير من مقالاته بالجوائب، خاصة في دعوته إلى مشاركة النصارى المسلمين في المجالس الشورية سواء في مصر أو الشام أو الدولة العلية، واعتبر ذلك من العدل والإنصاف فقال لما علم بمشاركة القبط في المجلس الشوري النيابي الذي أنشأه الخديوي إسماعيل باشا جرياً على سنن جدّه محمد علي باشا: «بقي هنا أن نلاحظ أمراً واحداً وهو أن ما ذكرته الوقائع من ترخيص القبط في أن يكونوا من أعضاء هذا المجلس هو من أقوى الدلائل على عدالة الحكومة وإنصافها»[2].

وواضح أن الشدياق يرمي من مواقفه هذه إلى استئصال جذور الخلاف الديني «فإن هذا عند الجهلاء أعظم باعث على تفرق الكلمة والرأي وشحن القلوب بالمشاحنة. انظر إلى اتساع مملكة الهند وعظمتها وفرط غناها وخصبها، وكيف تسلطت عليها أول الأمر جماعة من تجار الانكليز، وما ذاك إلا من اختلاف في الدين»[3]. ومعنى هذا أن تلك الخلافات تكون عقبة في طريق النهضة والتقدم، وسبيلاً للتدخل الأجنبي والاستعمار.

ولنا في الحروب الطائفية التي دارت وتدور في لبنان أكبر دليل على صحة رأي الشدياق. فقد مزقت الفتن هذا البلد، وشردت أبناءه في بقاع الدنيا التي عمروها بخبراتهم وعلومهم في حين كان الدمار يعم وطنهم. كل ذلك لانعدام التسامح الديني والتفاهم على بناء الوطن الواحد على أسس علمية سليمة من الطائفية والأثرة الدينية. ولا شك أن هذا من أكبر عوائق النهضة التي يدعو إليها الشدياق وكل عربي مؤمن بعروبته.

---

(1) ن. م: 390.

(2) الجوائب 4/265 ديسمبر 1866 وانظر كذلك الاعداد: 271 و 279 و 280 و 283.

(3) كنز: 111/1.

VI ـ التمدن بين المسيحية والإسلام:

تلك هي فلسفة الإصلاح الديني وأسسه عند الشدياق، وهي تمثل الخطوط العامة للإصلاح الديني لا جزئياته، وجواهره لا أعراضه، وأصوله لا فروعه، لأن الجزئيات والأعراض والفروع ليست من اهتمامه بقدر ما هي من اهتمام رجال الدين أنفسهم الذين عليهم أن يستهدوا الجواهر والأصول في الاصلاح الديني.

على أننا لا يحسن بنا أن نختم هذا الفصل عن المظاهر الدينية التي يجب أن تكون عليها النهضة العربية المرتقبة دون البحث في موضوع هام حسب رأي الشدياق وهو: أيّ الديانتين المسيحية أو الإسلام أقدر على النهضة، خاصة لارتباط الغرب المتقدم بالمسيحية والشرق المتخلف بالإسلام مما أوحى للبعض بأن يقولوا أن التقدم والإسلام لا يلتقيان.

وكان الدافع الذي جعل الشدياق يبحث في هذه القضية هو ما كتبته بعض الصحف العثمانية للدفاع عن غلق الحكومة العثمانية محال المبشرين البروتستانت في الآستانة عقب تنصّر أفندي تركي. ونحن نورد الجزء الأكبر من مقاله لما فيه من الدلالات القوية على رسالة الإسلام الحضارية كما يراها الشدياق في حين خلت المسيحية من رسالة مماثلة، أو أنها لا يمكن أن تبلغ في ذلك ما يبلغه الإسلام. يقول الشدياق: «أنه (أي الأفندي المتنصّر) من عامة الناس الذين لا يفرّقون بين قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾، وبين قول المزامير: استيقظ يا رب لماذا تنام. وأنه لم يقرأ شيئاً قط من كتب التفسير والحديث أو المعاني والبيان حتى يعرف ما في القرآن الكريم من الكلام المعجز. فلهذا نحكم بأن عدوله عن التوحيد إلى التثليث لم يكن عن بصيرة ورشد وبحث عن الحقائق، بل كان كما قال صاحب الجرنال عن هوى النفس الذي ران عليه، أو عن كونه رأى في لندرة من الأدوات والصنائع والمعالم ما لم يره في الآستانة العلية، فظن أن ذلك نتيجة الدين وأن دين الإسلام مانع من التمدن. وهذا الغرور قد تهوّر فيه بعض من لا بصيرة لهم من المسلمين الذين زاروا البلاد الإفرنجية ورأوا فيها ما خلت عنه بلادهم فثبت عند عقولهم القاصرة أن النصارى وحدهم على الهدى، وما ذلك إلا لأن عندهم الغاز وسكك الحديد والبلّون وما أشبه ذلك. وهذا من أقبح الأوهام التي تخطر ببال إنسان

فإن هذه الأمور كلها حادثة عند النصارى. وقد عاشوا قبلها ألفاً وخمسمائة سنة وهم على غاية الجهل والغباوة غارقين في الوساوس ومسترسلين إلى الهواجس، إذ كل من طالع شيئاً من التواريخ يعلم أن الإفرنج إنما أخذوا التمدن عن المسلمين، وأنه لما كانت العرب تؤلف في علم النجوم والهندسة والطبيعيات والطب والجبر والحساب والفلاحة والسياسة، كانت الإفرنج تلبس جلود الحيوانات، وتأكل اللحم نيئاً، وكان يحارب بعضهم بعضاً، ويكفر بعضهم بعضاً لأجل أمور سخيفة في الدين. وكانت الاسبانيول تتخذ يوماً معلوماً عيداً للحمار، فلو كان التمدن نتيجة النصرانية لكانت النصارى من أول الأمر متمدنين وكان المسلمون همجاً. على أن الأمر بخلاف ذلك. فنتج أن تمدّن النصارى الموجود الآن إنما هو عن بواعث معاشية أحوجت إلى ترك الحالة الأولى والأخذ في حالة أخرى. وأكثر تلك البواعث كان عرضاً واتفاقاً، وأن تمدّن المسلمين المفقود مصداق على قوله تعالى: ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. على أنك إذا أمعنت النظر في كنه ديانة النصارى وجدتها تنهى عن التمدن وعن الإقبال على المساعي الخطيرة. فإنه قد ورد في الإنجيل حكاية عن سيدنا عيسى عليه السلام أنه أمر تلامذته بأن لا يهتموا بالغد لأن الغد يهتم بشأنه. ولا شك أن أمره هذا لتلاميذه شامل لجميع من أتى بعدهم وإلا لانتقضت جميع أوامره الأدبية التي كلّف بها أولئك التلامذة. ومن أجل ذلك أي من أجل أن الإنجيل ينهى عن الاهتمام بالغد كانت النصارى في القرون الأولى زاهدة في الدنيا لا تنهض إلى مكرمة ولا تبالي بمحمدة. وهناك أيضاً آيات أخرى كثيرة في الأناجيل الأربعة، وفي رسائل الحواريين مآلها كمآل الآية السابقة في الحضّ على الخمول والانزواء وعدم الحرص على المصالح المعاشية. فإما أن نحكم بأن جميع النصارى مخالفون للإنجيل، أو أن نص الإنجيل مؤوّل، ويلزم المعارض أن يؤوّل أيضاً ما يتوهمه مانعاً من التمدن في بعض الآيات الكريمة أو الأحاديث الشريفة»[1].

وهكذا يرى الشدياق، بناءً على أدلة نقلية وعقلية وتاريخية، أن الإسلام هو دين تمدن بحق. أما النصرانية فهي في جوهرها دين تبتّل وزهد، ولا علاقة بينها وبين

---

(1) الجوائب 150، 23 أوت 1864.

التمدن الأوروبي الراهن. وهذا الرأي، في ما نستنتج منه بالنسبة إلى الإسلام، من شأنه أن يحض المسلمين على الإقبال على التمدن الحديث، وإذا كانت أوروبا قد بلغت في التمدن هذه المكانة التي نشاهدها اليوم بدون دين، فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى المسلمين الذين يحضّهم دينهم على العلم والمعرفة وكل مظهر من مظاهر التمدن.

ومع ما في هذا الرأي من الوجاهة فإن بعض المعترضين عليه ربما يحتجّون بأن في تدخّل الإسلام في كل شؤون المسلم وتنظيمه لعلاقاته بربه وبغيره من بني الإنسان، ما يحد من نزوعه إلى التمدن ويتحكم فيه عكس ما نجده في المسيحية التي اقتصرت على تنظيم علاقة المسيحي بربه، فكانت روحية فقط تاركة له التصرف حسب ما تقتضيه مصالحه في سائر المعاملات البشرية.

ولكن هذا الاعتراض نفسه يحمل في طياته ردّاً يتمثل في أن توجيه الإسلام لحياة المسلمين دينياً ودنيوياً يضمن لهم إذا اقتدوا بتعاليم الإسلام الصحيح مدنية سالمة من الأمراض وعوامل الضعف والوهن والانحطاط التي دعا الشدياق إلى وجوب الاحتياط والحذر منها أول الكتاب الثالث من هذه الدراسة. وإذا كان المسلمون قد تراجعوا اليوم عما كانوا عليه في ماضيهم فما ذلك إلّا بسبب ابتعادهم عن تلك التعاليم التي عرفت أيام الرسول وصحابته، وانشغلوا بالدنيا والصراع على الحكم، فكانوا بذلك مصداقاً للمثل المعروف.. «كالباحث عن حتفه بظلفه».

ويعود الشدياق مرة أخرى إلى بحث هذه القضية الهامة فيدفع بها إلى مجال آخر هو نتيجة لما سبق. وذلك عندما يتوقع من المعترضين هذا السؤال: إذا كان الإسلام دين التمدن حقاً فكيف تأخر المسلمون اليوم عن تلك المنزلة السامقة من الرقي التي بلغوها من قبل؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال يحصر الشدياق سبب انحدار التمدن الإسلامي في ضعف المسلمين وتشتّتهم وتدخل الأجانب في شؤونهم فيقول: «إلا أن تمدّن هذا العصر مغاير لتمدن الأعصار السابقة فإن المسلمين حينئذٍ كانوا غير مقيدين بمراعاة غيرهم من الأمم فكانوا يباشرون أمورهم استقلالاً واستبداداً فكان رأيهم

بذلك مجمعاً وكلمة متفقة. أما الآن فقد اختلفت أهواؤنا وآراؤنا لكثرة اختلاطنا بالأجانب. فإذا أردنا أن نفعل شيئاً لزمنا أولاً أن نراعي خاطرهم وننظر إن كان ذلك الأمر المراد موافقاً لهم أولا. فإذا قال لنا واحد منهم: نِعْمَ ما تفعلون. قال الآخر: بئس ما تفكرون فنضرب صفحاً عنه. وإلا فقد عرضنا أنفسنا لعداوة المخطّىء»[1].

ولا شك في أن القارىء قد أدرك مما سبق كيف تحول البحث في موضوع الإسلام والتمدن إلى البحث في شروط التمدن الإسلامي التي هي استقلالية المسلمين ومناعتهم وقوتهم ووحدتهم ووقوفهم في وجه القوى الخارجية والنفوذ الأجنبي، كما أدرك ما تنم عليه شخصية الشدياق الصادقة الإيمان بالإسلام وبدوره الحضاري في تاريخ الإنسانية. ولعل الاطلاع على كتابه المخطوط «بيان ارتباط التمدن بالإسلام» يزيدنا معرفة بآراء الشدياق في هذا الموضوع.

والظاهر أن مباحث الشدياق هذه في قضية التمدن في الإسلام والمسيحية كانت فاتحة مباحث أخرى لدى الإصلاحيين المسلمين. نذكر منهم على الأقل خير الدين التونسي الذي دحض هو أيضاً في مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الزعم الذي ينفي عن الإسلام صفة التمدن[2]. وكذلك محمد عبده الذي ضمن كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» ردوده على «هانوتو» وزير خارجية فرنسا وهو من أنكر التمدن على الإسلام. كما ضمنه ردوده على فرح انطون (1874-1922) الذي تبنى هو أيضاً نفس الفكرة واعتبر أن النصرانية أكثر تسامحاً من الإسلام مع العلم، وأن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة. وقد ذهب به الأمر، في سبيل تحقيق التمدن في بلاد العرب والإسلام، إلى حدّ المناداة بوجوب فصل الدين عن الدولة فقال في كتابه «ابن رشد وفلسفته»: «لا مدنية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطةالدينية»[3]. ومنشأ هذه الدعوة التي ستكون محور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي ألفه الشيخ علي عبد الرازق سنة 1925 إنما هو رفض الوحدة الإسلامية والدعوة إلى الفكرة القومية والعروبة. وللوصول

---

(1) الجوائب: 288، 21 ماي 1867.

(2) التونسي، خير الدين. مقدمة أقوم المسالك: 96، 98، 119-135.

(3) عن كتاب حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة: 308.

إلى ذلك لا بد من تجريد الإسلام من فكرة التمدن أولاً .

وأخيراً يتبين لنا في نهاية هذا الفصل أن الشدياق قد اعتبر الدين عاملاً مهمّا من عوامل النهضة شرط أن يتخلى عن الجمود والتحجر والتعصب والتباغض بين الطوائف والمذاهب، وأن يتسم بالعقلانية وحرية المعتقد والتسامح ، وبذلك يتساوق الدين مع سائر المظاهر الأخرى لتحقيق النهضة الخليقة بالشرق مهد الحضارات والأديان .

وغنيّ عن البيان أن هذه الخطوات الأولى التي قام بها الشدياق على مستوى التحرر الديني ، والتي كان فيها متشبعاً بأفكار فلاسفة القرن الثامن عشر وحركات القرن التاسع عشر الدينية الإصلاحية في أوروبا سيكون لها صدى كبير وأثر بليغ في تفكير من جاء بعده سواء من المسيحيين الذين فاقوه تحرراً إلى حد العلمانية مثل فرنسيس مراش وأديب إسحٰق وشبلي الشميل وفرح انطون وجبران خليل جبران وأمين الريحاني وغيرهم، أو من المسلمين الذين رأوا هم أيضاً ضرورة إصلاح الإسلام . وهكذا ظهرت الحركات الإصلاحية الإسلامية على أشدها بداية من النصف الثاني للقرن التاسع عشر سواء في مظهرها السلفي التجديدي مع الأفغاني وعبده وغيرهما، أو التحرري العصري مع علي عبد الرازق وطه حسين وغيرهما .

الفصل السادس
المظاهر العلمية

* *

I - التقدم العلمي في الغرب ونتائجه:

عرفت أوروبا في القرن التاسع عشر تقدماً مشهوداً في مختلف العلوم كما عرفت نشوء علوم جديدة سجلها الفيلسوف الفرنسي أوقست كونت (1798-1857) في جدوله الشهير عن العلوم التي رتبها حسب نضجها واكتمالها. فبدأ بالرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء فالبيولوجيا وعلم النفس.. إلخ، وختمها بعلم لم يولد بعد، ولكنه موجود في الأذهان، أو في ذهنه هو على الأقل وهو العلم الذي اتخذ له اسماً مزيجاً من اللاتينية واليونانية القديمة ونعني به السوسيولوجيا أو علم الاجتماع، وقد لاحظ في هذه القائمة أنّ علم الإنسان هو قمة العلوم[1].

وقد تمكن الشدياق عند إقامته بأوروبا من الاطلاع على مدى هذه النهضة العلمية فنوّه بها أيّما تنويه لأنه رأى «أن العلوم انتهت إليهم والفنون قصرت عليهم»[2]. وقد خص من هذه العلوم بالذكر العلوم الفيزيائية فقال: «وهؤلاء الإفرنج الذين هم أكثر دراية وعلماً بالطبيعيات»[3] موحياً إلى العرب بغلطتهم الكبرى عندما أهملوا هذه العلوم التي يسمونها احتقاراً بالعلوم الدنيوية وانصرفوا عنها إلى ما يسمونه تعظيماً بالعلوم الأخروية أي الشرعية واللغوية والأدبية.

---

(1) برينتون. تشكيل العقل الحديث: 218-219.

(2) الواسطة: 53.

(3) الساق: 420.

وواضح أن الشدياق يرمي من هذه الأقوال والأحكام إلى إبراز سرّ تفوق الأوروبيين. وهو تفوق ناشىء أساساً عمّا يعتمدونه في التعليم والبحث من مناهج تمتاز بالتحليل والتدقيق والشمول والاستنباط والاستقراء. وإلى هذا أشار بقوله: «ولا يزالون ينقّرون عن الحقائق ويودون لو يعلمون كل أمر من فصّه. وقد حذقوا كل علم وبرعوا في كل فن»[1].

وقد رأى الشدياق للتدليل على هذا التقدم العلمي ونجاعة طرقه، ولإغراء المشارقة بالنسج على منواله، أن يذكر أعلاماً من علمائه وما اشتهروا به كما يذكر وسائل العلم من مدارس، وجامعات ومكتبات، ومتاحف علمية مثل دار الاختبارات العلمية في لندرة، «وهو موضع يشرح فيه خواص الأشياء وكيفية العلوم والصنائع. ومن أعظم الآلات فيها جرس كبير ينزل الناس فيه في حوض ماء. وهناك ماء رأيت الناس يغمسون فيه أصابعهم وينزعونها بعجلة لأن فيه خاصية الإرجاف الكهربائية»[2]، ومتحف خصائص الجيولوجيا، وآخر يشتمل على أشياء كثيرة مما يتعلق بحياة الحيوان وآخر يعرف بمدرسة الجراحين. . . . إلخ[3].

ويسجل لنا كذلك عدداً كبيراً من الاكتشافات والاختراعات مع ذكر قصص اختراعها وحياة مخترعيها كالطائرة والمنطاد وآلات النسيج والطبع، وقوة البخار التي سخرت بها السفن والقاطرات الحديدية والسيارات، والقوة الكهربائية، والتلغراف، والتلفون، وغير ذلك من المخترعات، ولا ننسى أن من أهم مصادره في رحلته كشف المخبأ كتاب المخترعات العجيبة.

ومن الواضح أن الشدياق يريد أن يقول من هذا الإحصاء أن قوة الغرب إنما تكمن في هذه الثورة العلمية التي تأيدت بها الثورة الصناعية والتوسع التجاري والرفاهية المادية. وللتدليل على ذلك يذكر دور اكتشاف البخار في مدينة انكلترا وتقدمها التجاري فيقول: «إن الانكليز اشتهروا في الهند منذ أكثر من قرنين، إلا أنهم

---

(1) كشف: 255.

(2) ن.م: 313.

(3) ن.م: 316.

لم يكونوا يجولون في بلادنا ولم يكن يرد إليها منهم غير القناصل، ولكن لم تكد خاصية البخار تعرف عند الكيماويين حتى ملأت سفائنهم البحار، وأمتعتهم وبضاعتهم جميع الحوانيت والأسواق، وحينئذٍ عرف أنهم ذوو كدّ واجتهاد، فأدركوا من تقدّمهم في متقادم الزمن»[1].

ويذكر لنا مثلاً آخر عن دور العلم في إشاعة الأمن بين الناس ومقاومة الجريمة وذلك من خلال اختراع التلغراف فيقول: «لا جرم أن التلغراف إنما هو أكبر العجائب التي كشفت في عصرنا هذا. فإن السارق مثلاً يذهب في أحد الأرتال السريعة وهو مسرور بسرقته وفراره من يد الشرطة ويطمع في أنه إذا بلغ إلى إحدى المدن الغنّاء يخفى أثره عن غريمه ويضيع خبره في دخوله بين الناس، فيعمد إلى رتل يمر مسافة خمسين ميلاً في الساعة، ويكون خبره قد تقدمه في السلك الذي يراه بعينه مرة عن يمينه ومرة عن شماله. ويكون الشرطي قد عرفه بسمته وصفاته، وعرف الرتل الذي سافر فيه، فما يكاد يخرج منه إلا وهو آخذ بتلابيبه، فيبقى مدهوشاً مبهوتاً لا يدري أين يقصد. . . . . فمن ثم كانت فوائد هذه الأسلاك من أعظم الأسباب المؤيدة لإقامة الحق وتشييد سنن الشرع وتنفيذ أحكامه»[2].

وعلى هذا الغرار عرفت أوروبا تطوراً في السياسة والأخلاق والاجتماع حيث كان العلم سلاحاً لشعوبها التي تنادت بشعارات الحرية والمساواة والعدل وغيرها من حقوق الإنسان إلى الثورة على الطغيان، فتحققت الديموقراطية وتم إلغاء العبودية في بقاع كثيرة من العالم، وتحرر الأقنان في روسيا، وأتيح للمرأة أن تتمتع بحقوق التعلم والعمل، إلى غير ذلك من المكاسب العظيمة التي لم يكن يحلم بها الإنسان في الأزمنة الغابرة. وكل هذا يدل على أن العلم كان العامل الأعظم في تطور الحضارة الغربية وتقدمها في جميع المجالات بما في ذلك القوة العسكرية التي لم يعطها الشدياق حقها من البحث بالرغم من أن تحدّي الغرب الأول للعرب عند غزو نابليون لمصر إنما كان تحدياً عسكرياً، لكنه سرعان ما تحول إلى تحد إجتماعي وسياسي

---

(1) كشف: 258.

(2) ن.م: 208-209.

واقتصادي وعلمي وثقافي. فلولا العلم ما أمكن لهذه القوة النابولينية أن تخرج بعلمائها ومهندسيها من حدودها، وتتخطى البحار والأقاليم لتدكّ الاسكندرية دكًّا. وتلك هي مشكلة العرب الأولى في صراعهم مع النهضة. فما هي المظاهر العلمية التي يرتئيها الشدياق للنهضة العربية؟

II ـ العرب والعلم:

إن الحديث عن التقدم العلمي في أوروبا وأثره في قوتها جعل الشدياق ينكفىء على الماضي العربي الإسلامي ليبحث عن مدى صلة العرب والمسلمين بالعلم قديماً، فوجد ـ كما بيّنه في مواطن عديدة من آثاره ـ أنهم كانوا شعباً علمياً، وأن نهضة أوروبا الحالية كانت بتأثير من عرب الأندلس ومسلميها «فعن المسلمين كان أخذ التمدن والفنون في الأعصر الغوابر، وكانوا قدوة في جميع المناقب والمحامد والمفاخر»[1]. وقال كذلك: «إن أول ظهور التمدّن والفنون في أوروبا إنما كان في إسبانيا حين كان المسلمون مستولين على الأندلس» إلى أن يقول «أما علم المساحة والفلك والكيمياء والطب فلم يكن إلا في قرطبة دون غيرها من سائر المدن حتى إن صانكو ملك ليون الملقب بالسمين اضطر إلى أن يسافر إليها ليأخذ الطب عن رجل كان مشهوراً في عصره فلما استدعى به الملك أجابه مع الرسول قائلاً: إن كان للملك حاجة إليّ فليقدم علي»[2].

وتأكيد الشدياق على هذه الحقيقة التاريخية إنما هو لإبراز قدرة العرب على تمثل العلوم العقلية في العصر الحديث كما تمثلوها في العصور السابقة. وفي ذلك من التحدّي للعنصرية الغربية ما فيه، كما نلمس فيه أيضاً إغراء العرب، عرب القرن التاسع عشر وغيره من القرون، بطرح الخمول والتواكل والإقبال على تعلّم العلوم كما تعلم الغرب منهم في سابق التاريخ. فهذا هو قانون الحضارات. أما الانغلاق فلا يولد إلا العزلة، والعزلة لا تولد إلا الضعف، فالخضوع لأول طارق، فالموت.

(1) الواسطة: 4.

(2) كشف: 217.

وبهذا يكون الشدياق قد ردّ مبكراً على الرأي المعاصر الذي يرى صاحبه أن «علم العرب القدماء لا يغيّر شيئاً من قضية مستقبل العلم في المجتمع العربي الحالي، إذ الإنجاز في الماضي لا يضمن القدرة عليه في الحاضر»[1]، وهذا الرأي، وإن بدت عليه الوجاهة لأول نظرة، فهو ليس كذلك إذا تعمقنا فيه أكثر، وإلا فهل ينكر أحد أن التقاليد العلمية السارية في شعب ما لا تبعث أبناءه على الطموح ولا تزيدهم ثقة في أنفسهم على السعي والتحصيل في وقت أقلّ مما لو لم يكن لهم ماضٍ علمي، شرط أن يستفيدوا لا من تجارب الماضي فقط، بل من تجارب الشعوب المعاصرة لهم أيضاً.

ومع أن ذلك التتلمذ الغربي للعرب والمسلمين في الميدان العلمي والحضاري بمعنى أعمّ، وهو واقع حق اعترف به المفكرون الغربيون النزهاء مثل فولتير وصاحب أبجدية الأوقات وغيرهما[2] قبل أن يشير إليه العرب أنفسهم، فإن سليمان الحرايري محرّر جريدة برجيس باريس الاستعمارية والداعي بحماسة بالغة إلى تغريب العرب وأوربتهم يزدري بمقام العرب العلمي إذ لم يكونوا في نظره إلا أَخَذَة للعلم عن الإغريق، ويتهم الشدياق بأنه يزهد المسلمين في أخذ العلوم والصنائع عن أوروبا فيكتب الشدياق في الجوائب مقالاً مطولاً نثبت منه ما يترجم عن دوره في تحقيق تنمية علمية عربية وهو: «إن الجوائب من أول إنشائها إلى الآن لم تزل تحرض المسلمين على المعارف والصنائع والتشبث بأسباب الثروة والعزّ والتمدّن والعمران حتى يكونوا مستغنين عن كل شيء يجلب إليهم من البلاد الأجنبية وإن كان ذلك في حيّز المحال. وكيف لا تفعل الجوائب هذا وهي أدرى بفحوى الحديث المحرض على طلب الحكمة ولو في الصين من البرجيس . . . . .».

ثم يدافع عن العرب وإضافتهم العلمية في غلوّ المعجب فيقول: «أما كون العرب أخذت بعض العلوم عن اليونان فعلى تسليم ذلك لا يكون خافضاً من شأنهم. فإن اليونانيين أيضاً أخذوا عن المصريين. ولولا المصريون لما عرف اليونانيون سفر

---

(1) العروي، عبدالله، ثقافتنا في ضوء التاريخ (الدار البيضاء ـ بيروت. الطبعة الأولى 1983):122.
(2) كشف: 217.

البحر، ثم لما دار الدهر على الإغريقيين واندرست معالمهم وكتبهم وعلومهم بقيت محفوظة عند المسلمين فاضطر أهل أوروبا إلى أخذها عنهم على ما فصلناه في رحلتنا كشف المخبا. وقصة ارتحال ملك ليون إلى الأندلس أعظم شاهد على ذلك. فمن ثم يقال إن المسلمين هم مصدر تلك العلوم، وإن يكن بعضها أخذ عن غيرهم، وأنه وإن قام في اليونانيين والرومانيين بعض فلاسفة معدودة أسماؤهم إلا أن علماء المسلمين وفلاسفتهم ومؤلفيهم مما لا يعدّ ولا يحصى. فمن ذا الذي يقيس تآليفهم بتآليف غيرهم في الكثرة والجودة والبلاغة والبراعة، بل فلاسفة الإفرنج الآن على كثرتهم وكثرة تآليفهم لم يلحقوا بعد درجة مؤلفي المسلمين. فلا قياس بين فولتير وبين ابن سينا والفارابي مع أن فولتير كان من المتأخرين. . . . . .»[1].

ولكن هذه الصورة الوضيئة لدور العرب في العلوم قديماً قد خبا ضوؤها اليوم إلى درجة الانطفاء خاصة في العلوم العقلية التي هي عماد قوة الغرب في القرن التاسع عشر فما هي الأسباب التي أدّت بالعرب إلى هذا الوضع العلمي المهين؟

يبدو لنا من كتابات الشدياق أن السبب يعود إلى الفرق بين التصوّرين الشرقي والغربي للعلم مفهوماً وهدفاً، وكذلك للفرق بينهما في طرق البحث والاستنباط والاستنتاج والاستقراء. وهذا ما نفهمه من قول الشدياق عن الانكليز وفيه نجد تلميحاً إلى شواغل العرب العلمية: «غير أن العلم عندهم لا يكون بمعرفة قواعد النحو والصرف أو بنظم قصائد. وإنما هو مطالعة اللغتين اليونانية واللاتينية ومعرفة أدبهما ومعرفة التاريخ والفلسفة والهندسة والرياضيات. فمن حصل ذلك فقد قبض على مفتاح الرزق. ومن اخترع شيئاً مفيداً فقد استغنى به، وذلك إما أن يبيعه لأحد من الأغنياء بجعل وافر وإما أن يستبد بصنعه. فلذلك كان العلم في أوروبا دائماً مورد الاستنباط والابتكار، بل كثير منهم يحرزون به لقب الشرف»[2].

ويسخط كذلك في ثنايا انبهاره بالمكتشفات العلمية في الغرب على تلك الشواغل العلمية للعرب التي ظلت تتخبّط في مستنقعات المناقشات النظرية البيزنطية

---

(1) الجوائب: 24/172 جانفي 1865.

(2) كشف: 170.

فقصرت بذلك عن تحقيق التقدم المعرفي والتطبيقي المفضي إلى الاختراع والاكتشاف فيقول بعد مشاهدته لاختراع التلغراف وعمله العجيب في إيصاله الخبر بأسرع من أن ينطق المتكلم بعشر كلمات: «فبقيت مدهوشاً متحيراً، وأخذت أفكر تفكيراً مضطرباً في كيف أن هذا العلم الحريّ بأن يدعى من العلوم الإلهية لكونه غير متناه لم يكشف سره من قبل الآن حين كان النحويون يجيزون ستة عشر وجهاً في الصفة المشبهة، ويمنعون وجهين، ويختلفون في وجه، وحين كان العمر يضاع في التعليل والاعتراضات والتجويز والترجيح كما أشار إليه الأديب الشيخ أحمد المسيري بقوله يمدح خديو مصر على إنشاء مدارس العلوم الرياضية:

فهذا الفخر في وجه المعالي وليس بضرب زيد وجه عمرو

إذاً لصرف خواطر القوم إلى الاشتغال بما هو أهم وأنفع. فإن وصول الخبر من قاعدة أوستريا إلى ليفربول في أقل من ثانية أنفع من تجويز عشرين وجهاً في مسألة واحدة. وهذا هو سرّ الكيمياء الذي يتعلمه الافرنج الآن لا تحويل الحديد ذهباً أو الآنك فضة فإن سميته بالإكسير فأنت صادق»[1].

وهكذا فإن الشدياق بهذه التعليلات قد وضع أصابعه على سرّ تأخر العرب العلمي وسقوطهم ولم يكتف شأن غيره بمجرّد التغني بذلك الماضي العربي المجيد.

III ـ العلم طريق النهضة العربية الحديثة:

تبيّن لنا ممّا سبق من الحديث عن تقدم الغرب في العلوم والماضي العلمي العربي المجيد أن الشدياق يقترح لتجاوز الواقع العلمي العربي المتخلف ربط الماضي العربي علمياً بالحاضر الأوروبي، أي أنه يدعو إلى يقظة علمية عربية كما كانت في الماضي لكن على أساس الاقتداء بالغرب والاستفادة من نهضته العلمية الحاضرة. ودليل الشدياق على هذه الضرورة الحضارية هو:

1 ـ إقرار الأوروبيين بأهمية المشاركة العلمية العربية القديمة بالرغم من الرواسب

---

(1) كشف 208، والآنك: هو الرصاص الأسود.

الصليبية. وفي ذلك دليل على الاستعداد الفطري العلمي عند العرب الذي سيتفتّح من جديد لو وجد العناية والتشجيع.

2 ـ إن الغرب قد أخذ مبادىء نهضته العلمية وأصولها من العرب، وفيما سبق من القول في ردّه على الحرايري كفاية. فأخذ العرب اليوم العلوم من الغرب والتتلمذ له ليس نقيصة، فإن كان العكس فقد لحقت بالغرب من قبل هذه النقيصة.

3 ـ إن الثورة العلمية الغربية بالرغم من تقدمها وقوتها تشكو هي أيضاً نقائص. وفي هذا دليل على أن كل حضارة لا بدّ من أن تحمل بذوراً من المعايب كما حملتها غيرها من الحضارات، ومنها الحضارة العربية التي لم تجد من الغرب إلا النعي والتهوين.

وهذه المعايب هي الحجة التي يمكن أن يردّ بها العربي المعاصر على اتهامات الغرب له باللاعلمية، والثغرة التي يدخل منها إلى «المعجزة الغربية». هذه المعجزة التي لم تعدم أن تفرز هي أيضاً إفرازات ضحلة ناقصة مشوهة.

وهكذا فإن الشدياق أراد أن يزعزع ثقة العرب العمياء في الغرب. هذه الثقة التي جعلت الشدياق يقول ساخراً من معاصريه على لسان أحدهم عن طبيب: «هو أمهر الأطباء لأنه قادم من باريس ولولا ذلك لما اتخذته طبيباً لي ولأهلي»[1] في حين أنه رأى كيف أن هؤلاء الأطباء يستغلون المرضى ويبتزون أموالهم مثل ذلك الطبيب الذي اشتط عليه في الحساب لما داواه بأعشاب ادّعى أنها مما يجمعه الفلاحون من الريف مع أنها مما ينبت على حيطان ديار القاهرة[2]، وذلك الطبيب الذي كان سبب وفاة ابنه أسعد في لندرة لجهله بالأمراض وطرق العلاج[3].

وكذلك نجده ينقد علماء جامعة اكسفورد فيما هم عليه من التعالي والكبرياء عكس ما كان عليه علماء مصر فيقول: «إن العلماء في هذه المدينة ليسوا كعلماء مصر

(1) الساق: 258.

(2) ن. م: 260.

(3) ن. م: 606.

في رقة الجانب وبشاشة اللقاء، بل هم أشد فظاظة من العامة. وعندهم أن الغريب لا يأتي إلى بلادهم إلا والشلّاق على عاتقه»[1].

وكم سخر من الانكليز الذين يحضرون دروس العربية على المستشرقين فإذا انتهوا من الدرس قاموا «وهم سامدو الرؤوس عجباً وفخراً ويظنون أن شيوخ الأزهر والأموي والزيتونة دون هذا التحرير الذي عرف مولد نيوتن ووفاته واستيلاء المسلمين على الأندلس...»[2].

ولم يقتصر هذا النقد على الأطباء وأخلاق العلماء وضعف المستوى العلمي فهناك نقائص أخرى كثيرة وأمراض اجتماعية أكثر كنا عرضنا للبعض منها. ويمكن أن نكتفي عنها بما ورد له في هذا القول: «وفي الجملة فإنا نرى في وجه هذا القرن الذي تزين بكثير من العلوم والاختراعات ما يشفّ عن الحالة الخلقية أي الهمجية في تلك البلاد المتمدنة، ولا سيما ما يحدث فيها من القتل والاغتيال والسلب والاختطاف والفتن والتغاوي» [3].

إن كل هذه النقود وغيرها إنما أراد بها الشدياق أن يقنع العرب بأن أسطورة التقدم العلمي الغربي ليست كما يتصور من الكمال، أو أنها أمر لا يطال، بل أنهم بإمكانهم أن يضارعوا أو يفوقوا الغرب لو تعلقت إرادتهم بذلك العلم ووجدوا التشجيع الذي يجده الغربيون من مفكريهم ودولهم.

إن دعوة الشدياق إلى اقتباس العلوم الغربية دعوة سديدة في حدّ ذاتها خاصة عندما نبّه العرب إلى العيوب التي لمسها في النهضة الغربية تحذيراً لهم من الوقوع في أمثالها، ولكنه لم يقدم لنا برنامجاً علميّاً مفصّلاً يُعتمد عليه. على أننا يمكن أن نعدّ من أصول ذلك البرنامج التعليم العلمي، والتشجيع على البعثات العلمية إلى أوروبا، والاعتناء بالعبقريات ورعايتها، وكذلك أحاديثه عن الازدهار العلمي ومكتشفاته التي وصفها لنا بإسهاب. وكل هذا يدل على أنه كان يعتقد أن العلم

(1) الساق: 615.
(2) كشف: 126-127.
(3) كنز: 1/3-4.

بمعناه الصحيح هو أساس النهضة العربية الجديدة والطريق المؤدية إليها.

لكن نقطة الضعف التي تظهر في دعوة الشدياق وغيره من الروّاد، والخطأ المنهجي الأول المسؤول عن كل الأخطاء اللاحقة هو أنهم لم يلحّوا كثيراً في أحاديثهم عن الاقتباس العلمي الغربي على الفلسفة مع أنها قد وصفت بكونها أم العلوم. ومن المعروف أن شعبا لا يقدر الفلسفة حقّ قدرها هو شعب لا يقدر ذلك الكائن الأسمى «العقل»، وشعب لا يقدر العقل هو شعب لا يقدر العلوم ولا النهضة، ولولا الفلسفة والفلاسفة لما عرفت أوروبا عصر التنوير ولا النهضة. فهل كان الشدياق بإهماله الخوض بإسهاب في الفلسفة متأثراً بالموقف العربي الإسلامي من الفلسفة منذ امتحان الفلاسفة بالنفي والتشريد والسجن وحرق الكتب كما وقع لابن رشد مثلاً، أو أنه كان مقتنعاً بأن أوان الحديث عن الفلسفة لم يحن بعد حتى لا يثير نقمة المحافظين، وأن الزمن وحده هو الكفيل بإحلالها مكانتها اللائقة بها إذا انتشرت العلوم العقلية في المدارس والمعاهد والجامعات وهو ما تم فعلاً بعد ذلك؟ ومهما كانت أسباب هذا العزوف فإن ذلك لا يمنعنا من تقييم نتائجه بأن نقول إنه إلى اليوم وبعد مرور قرن على وفاة الشدياق لم تبرز لدينا النظرية الفلسفية العربية ولا الفيلسوف العربي الأصيل الذي نضارع به فلاسفة العالم. ولعل هذا هو سبب تخبطنا إلى اليوم في مسيرة النهضة التي لم ندركها إدراكاً صحيحاً بعد.

الفصل السابع
المظاهر الثقافية

★ ★

كان إيمان الشدياق بأهمية العامل الثقافي قوياً وهو إيمان نابع لا مما تقدمه الثقافة من فوائد هامة للباحث الاجتماعي والانثروبولوجي كما نقول اليوم في دراسة الشعوب والحضارات فقط، وإنما لما تقوم به من دور فعال في إنهاضها وتحولها الحضاري وهذا أساس بحثنا في هذا الفصل.

ويتجلّى لنا هذا الإيمان في تلك الدهشة الثقافية التي أصابت الشدياق لما رأى أثر الثقافة في بلوغ الأوروبيين ذلك المستوى من المعرفة ورفاهة الذوق، والسلوك الحضاري، والقدرة على التصرف وسياسة الأمور، وبلوغ منزلة النهضة والتقدم، حتى نقل عن بعض المؤرخين «إن المعرفة قدرة فإن المتصفين بالمعارف وهم الأقل يتولون الأمور ويسوسون الجمهور وهو الأكثر»[1]. فإذا كان هذا على مستوى الأفراد حقاً فكيف لا يكون ذلك على مستوى الأمم والشعوب؟

وانطلاقاً من هذه النظرة ولتجاوز ذلك التباين بين منزلتي الشرق والغرب دعا الشدياق إلى اعتماد الثقافة عاملاً نهضياً ليتواكب مع العوامل الأخرى التي مرت بنا لبلوغ مرحلة النهضة الشاملة، وكان محور هذه الدعوة هو اقتفاء أثر الغرب وذلك بتبني وسائله الثقافية التي كانت سبب قدرته ونهضته.

ولا يظن أن دعوة الشدياق إلى الاقتباس عن الثقافة الأوروبية واستلهامها تعني رضاه عنها وعن أساليبها رضا مطلقاً. فقد لاحظنا أنه ندّد في مواطن عديدة من آثاره

---

(1) كشف: 357.

بارتفاع نسبة الأمية لدى طبقات من المجتمع الأوروبي وجهلها بالثقافة العامة. من ذلك قوله: «أفيظن أحد أن التمدن والمعارف قد شملا جميع أوروبا مدنها وقراها ورساتيقها. كلا إن عامة الإفرنج في قراهم كسائر عامة الأمم في أنهم لا يعرفون من أمور الدنيا سوى معاشهم وحرفتهم، وحيث قد وجدوا آباءهم وأجدادهم على طاعة القسيسين والتردد على الكنائس والاحتفال برؤسائها والخضوع لهم فهم لآثارهم مقتفون وبأفعالهم مقتدون...»[1].

ويعلّل الشدياق ذلك تعليلاً سياسياً ودينياً قوامه خوف السلطتين السياسية والدينية من تنوّر الطبقات الشعبية التي إن أدركت أن سبب جهلها وانحطاطها المادي والثقافي هو الطبقات المحظوظة ثارت عليها فيقول: «إنه مع ما يظن أن دول الإفرنج تبغي تعميم المعارف لدى جميع رعاياها فليس الأمر كما يظن، إذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيّسة ومتفقّهة لا سيما عامة فرنسا فإن معارفهم سبب لتخطئة الدولة. ولهذا يقع فيها من التغيير ما لا يقع في غيرها»[2].

ويتمثل عدم رضا الشدياق عن الثقافة الأوروبية كذلك في أنه رغم تغرّبه وإيمانه بالبون الشاسع بين العرب والغرب ومقدرة لغاتهم على التعبير عن كل الخصائص العلمية والثقافية لم يدع العرب إلى اعتماد اللغات الأوروبية أداة توصيل ثقافي وإبلاغ معرفي. فلقد كان الشدياق حريصاً على استعمال العربية في مختلف مجالات المعرفة والثقافة، مؤمناً بقدرتها وكفاءتها لاستيعاب الرسالة الثقافية خاصة والنهضية عامة. هذه الرسالة التي أدتها في الماضي لا على المستوى العربي فحسب بل على المستوى العالمي أيضاً. ولا شيء يمنعها من أدائها في العصر الحاضر. ومن هذا المنطلق كان دوماً يحضّ العرب بقوة على اعتماد «هذه اللغة الشريفة التي كانت السبب أولاً في تمدين جميع الممالك الإفرنجية. فهلّا تكون اليوم سبباً في تمدين مملكة أهلها»[3].

وحديث الشدياق عن الثقافة يجرنا إلى البحث عمّا يتصوّره لها من وسائل. فما

---

(1) كنز 141/2، وانظر الساق؛ 596 وكشف: 116.

(2) كشف: 144.

(3) الجوائب: 15/271 جانفي 1867.

هي هذه الوسائل؟ وكيف نظر إليها؟ وما هي الطريقة التي يستطيع بها العرب أن يستفيدوا من الثقافة الأوروبية في نهضتهم الجديدة؟ إن الجواب عن كل هذه الأسئلة وغيرها يستدعي منا وقفة طويلة مع تراث الشدياق وهو ما ستتضمنه الفقرات التالية التي سنفصل فيها تلك الوسائل إلى فنون إعلامية، وفنون جميلة، وفنون أدبية.

I ـ الفنون الإعلامية:

1 ـ الطباعة:

لقد أفاض الشدياق في الحديث عن الطباعة باعتبارها من أبرز عوامل التمدن الحديث ومظاهره، ووسيلة عامة من وسائل الإعلام والثقافة بمختلف أنواعها، فأرّخ لأولياتها ومخترعيها إلى أن أصبحت صناعة متطورة وفنّاً جذاباً كما شاهدها أو قرأ عنها في عصره.

ونظراً إلى أهمية الطباعة فقد نعتها الشدياق بأنها «الصناعة الجليلة»[1] ودليله في ذلك ما نقله عن بعض المؤرخين في قوله:

«وفي الحقيقة فإن جميع ما اخترع من الصنائع في هذا العالم هو دون صناعة الطبع، نعم إن الأقدمين بنوا أهراماً ونصبوا أعلاماً وشادوا هياكل وحصنوا معاقل وحفروا خلجاناً وأقنيةً للماء ومهدوا مسالك للعساكر إلا أن صنائعهم تلك بالنسبة إلى صنعة الطبع إن هي إلا درجة ترق فوق درجات الهمجية فإنه بعد اشتهار الطبع لم يبق احتمال لإضاعة المعارف التي ذاعت وشاعت أو لفقد الكتب كما كانت الحال حين كانت تكتب بالقلم»[2].

وكانت أهمية هذه الصناعة في التمدّن الحديث قد جعلت الشدياق كما مر بنا ينقد ابن بطوطة الذي دوّن أشياء كثيرة تافهة في رحلته عبر بلاد الشرق كالشعوذة

---

(1) كشف: 356.

(2) ن.م.: 357.

والسحر، ولم يذكر لنا شيئاً عن صناعة الطبع في الصين[1]. فهو بهذا النقد إنما كان يتحسر على ضياع قرون من التأخر سببها جهل العرب بصناعة الطبع التي توفر الكتاب بأعداد كبيرة وبأثمان دون أثمان الكتب المنسوخة، سواء في ذلك الكتب العلمية أو الأدبية أو الدينية أو حتى القرآن نفسه خلافاً لما يروّجه المتعصبون من حرمة طبع كلام الله بالآلة الطابعة عوض اليد الناسخة، فيحولون بذلك بين المسلم وكتابه إلا لمن توفر له المال أو النسخ مع التعرض لخطر التحريف والتصحيف. وهكذا كان الشدياق لتحرّره من التزمت يرى أن المطبعة هي خير لا شر، وخادمة للدين كما هي خادمة للعلم والثقافة. وفي ذلك قال: «ومما غلب فيه حديث التمدن قديم العادات طبع الكتب في المطبعة السلطانية وغيرها وقد طالما ظن المتعصبون أن طبع الكتب الدينية لا يجوز. فاليوم نرى القرآن العظيم يطبع كغيره من الكتب الفقهية والشرعية. وأنت تدري ما يرتكبه النساخ من التحريف القبيح. فاليوم خف هذا الخطب.......»[2].

ولم يكن الشدياق مشغول البال بتوفير المطابع فقط بل بتطويرها وإصلاحها أيضاً وهو الذي خبر عيوبها ونقائصها في مالطة وأوروبا والآستانة. وقد أشار إلى تلك العيوب عديد المرات في شكواه من المطبعة السلطانية التي لم يكن لها حسب تجربته لها من طبع الجوائب بها إلا شكل واحد من الحروف[3]، ولهذا سعى إلى إنشاء مطبعة خاصة به أكثر تطوراً لطبع جوائبه، والكتب، والنشريات. كما رأينا الدور العلمي الذي قامت به هذه المطبعة عند استعراض منشوراتها، بل إنه دعا علماء الآستانة وأصحاب النشرية التركية «مجموعة المعارف» لدى صدور عددها الأول فضلاً عن تكوين جمعية للتأليف إلى «أن تخصص مرة مقالة في المطبعة وفيما يلزمها من الحروف والأدوات والصناع. فهل ترى من الحسن أن المطبعة لا يكون فيها إلا شكل حروف واحد في حجم واحد مع أن مطابع أوروبا تكون مشتملة على أكثر من عشرين شكلاً»[4].

وهكذا يتبين لنا أن الشدياق كان من أبرز رجال النهضة العرب إحساساً بقضية

---

(1) أنظر كنز الرغائب.... : 103/1.

(2) كنز: 120/1-121.

(3) راجع كنز: 121.

(4) الجوائب 29/273 جانفي: 1867.

المطبعة ممارسة وتصوّراً، وبالحاجة الماسة إلى تطوير الطباعة لدورها الذي لا ينازع في النهضة والتقدم.

2ـ الكتب والمكتبات:

وكذلك آمن الشدياق بدور الكتاب في النهضة وهو ما تأيد له من تجربته الأوروبية التي رأى فيها «أن الكتب أرخص ما يكون»[1]، كما لاحظ بإعجاب اعتناء الأوروبيين بالكتب سواء بجمعها في مكتباتهم الخاصة بمنازلهم إذ وجد «أن لكل إنسان عندهم ممّن لا يعدّ من الأغنياء والفقراء خزانة كتب نفيسة في كل فن وعلم»[2]، أو بجمعها في مكتبات عمومية ليستفيد منها كل طالب كبيراً كان أو صغيراً، ، غنياً أو فقيراً. وفي وصفه للمكتبات العمومية في باريس وما تحتوي عليه من الكتب دلالة على استعظامه لهذا العامل الثقافي، وفي ذلك قال: «وفيها ديار كتب عديدة أكبرها وأعظمها المكتبةالعمومية فيها مليون من الكتب المطبوعة، وثمانون ألف كتاب بخط اليد. . . . وجملة الكتب المطبوعة في المكاتب ما عدا المكتبة المذكورة 1,293,500 . والتي بخط اليد عشرة آلاف، ما عدا دياراً أخرى على حدتها بعضها يحوي عشرين ألفاً، وبعضها أقل، وهو كاف في بيان ما لهذا الجيل من الحرص على العلوم»[3].

ويقوم الشدياق بمقارنة بسيطة بين طالب العلم في الغرب وطالب العلم في المشرق فيعذر الثاني منهما لخلوّ بلاده من وسائل العلم والمعرفة والثقافة ويقول متحسّراً: «ولعمري إن طالب العلم في لغتنا لو لم يصدّه عن المطالعة إلا تعذّر وجود نسخة صحيحة لكفاه ذلك عذراً فضلاً عن نصبه وحرمانه وخموله»[4].

وهكذا يدعو الشدياق بتأثير من الحرمان المادي والمعرفي العائق للنبوغ والاختراع والتقدم العلمي عامة إلى واجب الاعتناء بالكتب الوسيلة الأولى للثقافة الصحيحة والإعلام المعرفي القويم. فيحرض الملوك العرب على اقتناء الكتب وتأسيس مكتبات خاصة وعامة مبيّناً لهم قيمة الكتاب ونفاسته ودوره في مجال النهضة

---

(1) الواسطة: 26.

(2) الساق: 527.

(3) كشف: 230-231.

(4) الواسطة: 26.

والتقدم فيقول: «ليت شعري أليس وجود مئة كتاب بدارك في الأقل خيراً من وجود كذا وكذا قصبة للتبغ، كذا وكذا أركيلة مع أن ثمن المئة كتاب لا يوازي ثمن ثلاث قطع من الكهرباء. أليس وجود مطبعة في بلادك أولى من هذه الطيالس الكشميرية وتلك الفراء السمورية. وهذه الآنية النفيسة والحلي الفاخر. فإن الإنسان إذا نظر إلى الحلي لا يستفيد منه شيئاً لا لبدنه ولا لرأسه. وغاية فرحه به إنما هو الشهر الذي اشتراه فيه، فإذا مضت عليه أشهر استوى عنده وسقط المتاع فلم يبق منه ما يسرّه من وجوده سوى بيعه. فأما الكتاب فإنه كلما مرت عليه السنون زادت قيمته وكثرت منافعه. . . »[1].

ويتعجب الشدياق من استهانة بني وطنه بالكتاب رغم أنهم أبرز شعب أحب الكتاب وأكثروا من التأليف فيه، فيقدم لهم نصائح تتعلق بآداب الكتاب كان قد اقتبسها من الغربيين فيقول: «وإذا زارك منهم زائر فلا يمدّ يده ولا طرفه إلى ما بين يديك من الصحف. فإذا أراد أن ينظر في كتاب لم يلمسه إلا بعد أن يستأذنك. وفي بلادنا إذا أعرت أحداً كتاباً أعاره هو إلى آخر، والآخر إلى آخر، وهلم جراً. فربما لم يعد إليك منه عين ولا أثر، بل يرى نفسه أولى به، وإن لم يستفد منه إما لعدم قدرته على فهمه أو لكثرة أشغاله، بل القسيسون أيضاً لا يتورّعون من هذا، وإذا شرفك بزيارته فأول ما يطمح نظره فإنما هو إلى أوراقك، وحالاً يمدّ يده ويخطف منها ما شاء فكأنما هو جاسوس جاءك ليطلع على أسرارك لا ليأنس بحديثك»[2].

لقد عبر الشدياق بهذه النصائح وبالدعوة إلى اقتناء الكتب وتكوين المكتبات وارتيادها عن إيمان عميق بما للكتاب من أثر بالغ في النهضة والتقدم، وعن حب فريد له ترجم عنه تعامله معه قارئاً وناسخاً ومؤلفاً في كل مراحل حياته.

3 ـ الصحافة:

والوسيلة الثالثة من فنون الإعلام والثقافة هي الصحافة التي عدّها الشدياق

---

(1) الساق: 523.

(2) كشف: 150.

بالرغم من أنها ربيبة الطباعة بل ابنتها من أهم وسائل التمدن الحديث والتحول الحضاري حتى قال عنها بإعجاب كبير: «ومن المعلوم أن أول درجة من درجات التمدن هو طبع الجرنالات بحيث تخبر الناس بالصدق ولا تدلس عليهم، وإلا فيكون وجودها شراً من عدمها»[1].

وواضح من هذا القول أن الصحافة لا تكون عامل إعلام نزيه وثقافة صحيحة، أي نهضة حقيقية، إلا إذا كانت مخلصة لمهنتها صادقة مع نفسها وقرائها وأمتها، ولو عرضها ذلك إلى غضب السلطة وأعداء الحقيقة. وهكذا نصل والشدياق إلى أن سمة الصحافة المثلى إنما هي في تمتعها بحقوقها كاملة وعلى رأس هذه الحقوق الحرية.

ويتحدث الشدياق في وصف هذا الحق الصحفي كماشاهده في انكلترا فيعدّه أحد أصلين في اشتهارها بكونها بلد الحرية والديمقراطية فيقول: «فالغالب على ألسنة الناس أن يقولوا أن مملكة الانكليز أكثر الممالك ولا نعلم لذلك سبباً سوى أصلين: أحدهما حرية كتاب الأخبار. . . والأصل الثاني حرية مجلس النواب. . .الخ»[2].

ثم يفيض في بيان المقصود من حرية كتاب الأخبار وبيان ما يتصف به هؤلاء الكتاب من جرأة على قول الحق وشروط الصحفيين الناجحين المقدّرين لرسالتهم الصحفية فيقول: «فإن لهم أن ينتقدوا أفعال الدولة وينبّهوها على الصواب. فإن هؤلاء الكتاب هم أعلم الناس بالسياسة والتواريخ. وربما كان من جملتهم بعض وزراء الدولة يكتبون ما يرونه موافقاً لمصلحة البلاد والدولة معاً ويدرجونه في بعض الصحف الخطيرة الشأن»[3]. ويذكر في موطن آخر مدى نزاهتهم في خدمة المصلحة العليا لبلادهم واطلاع مواطنيهم على خفايا سياسة الدولة وذلك أنهم «يشهرون في أخبارهم كل ما استحسنوه واستقبحوه، وليست هذه الرخصة لأصحاب جرنالات فرنسا، وكذلك يشهرون كل ما حدث في مجلس المشورة من المذكرات والمفاوضات بأن يبعث كل رئيس جرنال كاتبه إلى المجلس ويكتب ما يقال فيه حرفاً حرفاً»[4].

---

(1) الجوائب: 21/288 ماي 1867.

(2) الجوائب: 3/169 جانفي 1865.

(3) ن.م.

(4) كشف: 352.

وحرية الصحافة لا تعني عند الشدياق أنها مطلقة وهو ما يتماشى مع مفهومه العام للحرية في كونها لا تكون إلا مقيدة، ولهذا أنكر على الصحفيين الانكليز الجري فيها إلى آخر شوط فقال: «فحرية الجوائبيين من الانكليز وإن تكن في نفس الأمر محمودة إلا أنهم ربما أفرطوا فيها إفراطاً يحمد معه الحظر والتحريج، فقد وجدت في صحف بعضهم قدحاً فاحشاً في زوج الملكة المتوفي فكان مما قاله فيه: إن هذا الأمير لما قدم إلى بلاد الانكليز كانت سراويلاته، مرقعة»[1].

وحتى لا نعدّد له أمثلة أخرى كثيرة نبرز هذا المفهوم المشطّ للحرية كالذي قيل في رئيس الوزراء البريطاني بعد قوله السابق في الجوائب، أو في الملكة، أو في الدين، أو في إثارة الغرائز الجنسية وتزيين الإباحة والمجون كالدعوة إلى الزواج الطبيعي لوضع حدّ للخلافات بين الأزواج في زعمهم[2]. نذكر له ما قاله في الجوائب السابقة منتقداً الحرية الصحفية المطلقة ومحدّداً الحرية التي يراها جديرة بالاقتداء: «فهذا الحد من الحرية متّصل بحدّ الإسراف والشطط لا بل هو متجاوز له بفراسخ، فإن حق الحرية أن تكون لمنفعة الناس لا لإذاهم إلا أن هذا التجاوز الذي يرتكبه هؤلاء الكتاب مغفور في جانب ما يبدون من كثرة النصائح ووفور التدقيق فيما ينفع الدولة والرعية، ولولا ذلك لنزعت عنهم الحرية. والأولى مراعاة المصلحة العامة كما هو معلوم»[3].

وهذا التقييد لحرية الصحافة قد يكون هو السبب الذي جعله، وقد يكون كذلك الخوف السياسي، يرحب بقانون المطابع والمطبوعات الذي أصدرته الدولة العلية في جانفي 1865 ونشر بنوده بالعدد 169 من الجوائب بل وينتقد صحيفة الليفانت هرالد التي كتب صاحبها مقالة مطولة يشكو فيها من شروط ذلك القانون الجائرة ويرد عليه بقوله: «أما نحن فلا حق لنا في الشكوى منها. أوّلاً: لأنا من رعية الدولة العلية. وغاية مرامنا ومتمنانا احترام حقوقها وأوامرها. وثانياً لأن كثيراً من الشروط المذكورة

---

(1) الجوائب عدد 169، 3 جانفي 1865.

(2) كشف: 352-353.

(3) الجوائب: 169.

أبعد من أن ندركه، ولا سيما الشرط السادس والعشرون فإن تمييز الكذب من الصدق في الأخبار المنقولة محال على كل ناقل، وسوء النية لا يعلمه إلا الباري تعالى وحده»[1]. ومع هذا الدفاع عن قانون المطبوعات لم تسلم الجوائب من التعطيل عديد المرات كما رأينا.

وإذا تجاوزنا قضية حرية الصحافة وما يصاحبها من أخذ وردّ بين الصحفي والسلطة، فإن الشدياق لم يخف ما يجب أن تمتاز به الصحافة النيّرة الواعية خاصة بالنسبة إلى من كان على أبواب نهضة مثل حال العرب والمسلمين، ومن أهم ما يطلبه منها وأوكده هو ضرورة إحساسها العميق بواجب الدفاع عن حقوق الجماعات والأفراد لدى أولي الأمر، فتكون بذلك المرآة الحقيقية للرأي العام والأمة. وذلك لأنه يعتبر أن «الصحافة لسان حال الأمة تترجم عن أفكارها وتنشر أحوالها بدون استثناء إذ لا واسطة سواها تفصح عن أغراضها وتؤنب من يضرّ بمصالحها»[2] وانطلاقاً من هذا المبدإ أشاد كثيراً بالصحفيين الغربيين الذين ألفاهم يؤدون رسالتهم الصحفية بكل تفان وإخلاص. وليس لهم من غاية إلا الإصلاح وإنارة الرأي العام بكل ما يجدّ في وطنهم والعالم، بينما نراه يسخط على الصحفيين العرب الذين لا رسالة لديهم ولا إصلاح، وإن كان لهم شيء من ذلك فلا يسمعهم أحد، يقول: «إن كتاب الجرنالات عندهم ينبهون على ما يشينهم ويزينهم والناس يستمعون لهم. وعندنا ما أحد يتعمد هذا التنبيه، وإن نبه فما أحد يسمع كلامه بل يحمّقونه وينسبونه إلى الفضول، إذ كاتب الجرنال في زعمهم ليس عليه إلا أن يكتب الأخبار الغريبة المضحكة..»[3].

وكان أكره ما يجده الشدياق في الصحفي السعي إلى التفرقة وبث الفتنة بين أبناء الشعب الواحد، والاقتصار على الثرثرة والكلام الأجوف الخالي من كل إصلاح وتثقيف. وهو أمر بديهي عنده إذ «متى تصلح الدنيا ويصلح أهلها إذا رأينا كتاب الأخبار يغرون بعض الناس بعداوة بعض ولا يزالون مبربرين مثرثرين على تخطئة

---

(1) الجوائب: 169. ص: 2.

(2) عن عماد الصلح، أحمد فارس الشدياق: 128.

(3) الجوائب: 28/285 افريل 1867.

غيرهم مع أنهم هم المكلفون بإلقاء الصلح بين العباد وإرشادهم إلى طريق السداد»[1].

ويتخذ الشدياق من الصحفيين الغربيين قدوة ليس في إحساسهم بمسؤوليتهم الصحفية فقط، بل حتى في طريقة عملهم من ذلك اعتمادهم على ما نسميه اليوم بالاختزال الذي وصفه لنا دون أن يعطيه مصطلحاً عربياً بقوله: «ولهم في ذلك طريقة غريبة يسمونها اليد القصيرة. فإن الكلام يكتب مختصراً بنوع من الإشارة. ولولا ذلك لم يكن ممكناً للكاتب أن يستوعب جميع الأقوال»[2].

ويسعى الشدياق بعد كل ما ذكر عن أهمية الصحافة إلى تزيينها للعرب، فيغريهم باحتفال الغربيين بها واعتمادهم عليها في ثقافتهم وإعلامهم لا بما يجري في بلادهم فقط، بل بما يحدث أيضاً في الكون كله فضلاً عن دورها الاقتصادي للفرد وللجماعة فيقول: «وما من بيت إلّا وفيه إضبارة من صحف، وإن الرجل منهم أخبر بالبلاد الأجنبية من أهلها، وإن أكثر فلاحيهم يقرؤون ويكتبون ويطالعون الوقائع اليومية، ويعرفون الحقوق الرابطة بين المالك والمملوك والحاكم والمحكوم، وبين الرجل وامرأته. وإن من هذه الوقائع المطبوعة ما تبلغ عدة نسخه أربعة عشر مليوناً في العام، وما يدفع عليها لخزنة الدولة على طبع إجازتها يبلغ أكثر من خمسين ألف ليرة، وأنها لو عربت نسخة واحدة منها لجاءت أكثر من مائتي صفحة»[3]. ومع ما في هذا القول من التناقض مع ما ذكره عن أمية الفلاحين، كما أوردناه أول هذا الفصل، فإنه عبر عن جزء من رسالة الصحافة في كونها تمثل للشعب الذي لا يقدر على شراء كتاب الوسيلة الإعلامية الأولى والمعرفية كذلك.

وفي سبيل هذا الإغراء أورد الشدياق كذلك معلومات في آخر كشف المخبأ عن الصحافة الأوروبية فذكر ما يتعلق بتاريخها وعدد ما يصدر منها وما تطبعه كل واحدة منها من صفحات ووزن، وغير ذلك من الاحصائيات التي يحتاج إليها مؤرخو

---

(1) شبلي، بين الشدياق واليازجي: 328.
(2) كشف: 352.
(3) الساق: 527.

الصحافة والمشتغلون بها، غير أنه آخذها من خلال نموذج صحافة لندرة على تحيّزها الإعلامي، وبعدها عن التجرّد في اهتمامها بالشؤون الأوروبية دون الشرقية خاصة العربية والإسلامية، وذلك في قوله: «إلا أني رأيت فيها عيباً كبيراً وهو عدم استقصاء أخبار البلاد الشرقية وسائر الممالك الإسلامية فإذا كان فيها خبر عنها فإنما هو مخصوص بالتجارة»[1] .

وواضح أن ما تفطن إليه الشدياق في هذا القول منذ ما ينيف على القرن وثلث القرن ما يزال العرب والمسلمون وشعوب العالم الثالث جملة يعانون منه أشد المعاناة، وخاصة عندما يتسم بالعنصرية والكبرياء. وهو ما جعل هذه الشعوب ودولها تفكر في سنّ نظام إعلامي جديد موحّد خاص بها لتجابه به الهيمنة الإعلامية الغربية.

II ـ الفنــون الجميلــة:

من الطبيعي أن يجلب النشاط الفني في أوروبا باعتباره من الأنشطة الثقافية انتباه الشدياق خاصة إذا كانت هذه الفنون مما لا يعرف في بلاده أو على الأقل مما يختلف عن الموجود فيها نوعاً وكيفاً، لكنه من غير الطبيعي أن يهمل بعض تلك الفنون أو لا يعطيها حقها من العناية والوصف لسبب أو لآخر. وانطلاقاً من هذا الحكم سعينا إلى الكشف عما يمكن أن يعدّ محاولة منه للتعريف بما سماه في الساق على الساق بالفنون الجميلة[2]، أو بما سماه، في كنز الرغائب ومن ضمنه العروض والشعر والغناء والرسم والتصوير، بالفنون الظريفة[3]. وهذه هي حصيلة الرؤيا التي قدرنا على جمعها من آثاره فيما يتعلق ببعض ما اهتم به من هذه الفنون:

1 ـ الرســم:

لم يحظ هذا الفن باهتمام بالغ لدى الشدياق. وإنما ورد ذكره عرضاً عند حديثه عن ميل الانكليز إلى الأرانب لما قدم إليه في طعام أرنب منتن بآذانه وذنبه فقال:

---

(1) كشف المخبأ: 351.

(2) الساق: 98.

(3) كنز الرغائب: 161/1.

«دخلت مرة دار الصور في كمبريدج مع الدكتور لي. فكان أول ما وقع نظري عليه صورة ملكة من ملكات اسبانيا على هيئة الاضطجاع عريانة، وثمنها أربعة آلاف ليرة، وإلى جانبها صورة أرانب وصياد. فجعلت أنظر الى صورة الملكة، وجعل هو ينظر إلى صورة الأرانب ويستدعيني إلى ذلك»[1].

إن موقف كلا الرجلين من هذه اللوحة الزيتية ينمّ على موقف عقليتين وحضارتين. فالدافع الجنسي، وكذلك الدافع الفني الذي كان غريباً عن عادات الشرق الفنية هما اللذان كانا وراء اهتمام الشدياق بصورة الملكة العارية، بينما كان الدافع الأخلاقي وكذلك الديني والطبيعي وراء موقف الدكتور لي من اللوحة. ولكن الشدياق لم يعطنا انطباعاته عن هذه اللوحة، فلم يتبسط في وصفها كما لم يتعمق تعليل ألوانها، ولا العلاقة التي رمى إليها الرسام بين عري الأنثى ـ الجنس اللطيف ولو كانت ملكة من جهة، والأرانب الوديعة وصيادها من جهة أخرى.

وتحدث الشدياق كذلك عن بعض اللوحات الأخرى دون أن يعرج على فن الرسم وتاريخه وخصائصه وأسباب روعته، مثلما فعل عند حديثه عن قصر اللوفر وما يحويه من رسوم وصور ذكر عددها وبداعتها حتى قال عن بعضها: «ومنه ما هو بديع الصنعة حتى لا يمكن للناظر أن يكف عن الرنو إليه. . . .»[2]. وإذا تجاوزنا هذه اللمحة عن سحر فن الرسم وجاذبيته الجمالية التي لم تطل للأسف ألفينا الشدياق معنياً ببناء قصر اللوفر وعظمته وأقسامه أكثر مما هو معني بلوحاته الشهيرة.

2 ـ النحت:

وما قلناه عن موقف الشدياق من فن الرسم نقوله عن موقفه من فن النحت فهو لم يخصه إلا بإشارات خاطفة عن بعض التماثيل في القصور والمتاحف التي شاهدها بفرنسا مثل قصر اللوفر بباريس، أو كنيسة سان بول بلندرة التي قال عنها: «وفي داخل الكنيسة تماثيل الملوك والمشاهير من الانكليز. وأبطالهم عندها تماثيل ملائكة بصورة

(1) كشف: 182.
(2) كشف: 243.

نساء يقدمون لهم الأكاليل إشارة إلى أنهم ماتوا في سبيل الله. وثم أيضاً تماثيل نساء بارزة نهودها»[1].

والشدياق يفرق بين ما يسميه تمثالاً وما يسميه صنماً فقد ذكر في وصف القسم الثالث من متحف اللوفر أنه «للأشياء العادية، وهو يشتمل على ألف ومائة تمثال وصنم»[2]. فالتماثيل هي ما كانت على مثال الذوات البشرية. أما الأصنام فلعله كان يقصد بها القطع الفنية التشكيلية.

والظاهر أن انصراف الشدياق عن التوقف أمام هذين الفنين الجميلين إنما يعود الى غرابتهما عن العرب، أو لأسباب دينية وأخلاقية حجبت عن الشدياق ما يمتاز به كلاهما من خصائص جمالية وثقافية ترهف الذوق، وتهذب الطباع، وتسمو بالنفس، وتساعد على التطور والنهضة الفنية.

3 ـ الرقــص:

أما شأن الشدياق مع الرقص فيختلف عن شأنه مع الرسم والنحت. فإذا كان قد اختصر الحديث عن هذين إلى حد الإخلال دون أن يعطي فيهما حكماً تقييمياً فإنه حمل على الرقص حملة منكرة.

فبعد وصفه للكرنفال في مالطة وما يقع فيه خلال ثلاثة أيام من «الخلاعة والقصف والمنكرات» قال: «فإذا انقضى السلام شرعوا في الرقص. وكلما رقصت النساء قليلا أخذهن الرجال إلى المائدة ليأكلن أو يشربن ما شئن، ثم يعدن إلى الرقص حتى مطلع الفجر فتتفرق الأصحاب... ولعمري قبيح بالرجل الفاضل أن يرى راقصاً كالولد»[3]. فالرقص، حسب نظرة الشدياق، يطيح بهيبة الرجل، وينقص من فضله ومكانته لدى الناس، خاصة إذا كانوا ممّن يشاركون الشدياق في نظرته الشرقية لهذا الفن.

---

(1) ن.م: 321.
(2) ن.م: 243.
(3) الواسطة: 24.

وهنـاك سبب آخر وراء إنكـار الشديـاق للرقص وهـو الخـوف على العفـة من الرذيلة، وقد صـور ذلك بكـل دقة على لسـان الفاريـاقية في السـاق عندمـا حضرت الفارياق حفلاً راقصاً أقامه حـاكم مالـطة فقال: «فلمـا رأت الرجـال يرقصـون وهم مخاصرون للنساء قالت لزوجها: هل هؤلاء النساء أزواج هؤلاء الرجال؟ قال: منهن هكذا ومنهن بخلاف ذلك، قالت: وكيف يخاصرونهن إذن؟ قال: هذه عادة القوم هنا وفي سائر بلاد الإفرنج، قالت: وبعـد المخاصرة ما يكـون بينهم؟ قال: لا أدري. ولكن بعد انقضاض الناس يذهب كل إلى منزله. قالت: أشهد بالله ما خاصر رجل امرأة إلّا وباطنها. قال: لا تسيئي الظن إنها عادة قد مشوا عليها. قالت: نعم. هي عـادة ونعمت العـادة. ولكن كيف يكـون إحسـاس المـرأة حين يلمسهـا رجـل جميـل في خصرها؟ قال: فقلت: لا أدري. إنما أنا رجل لا امرأة. قالت: ولكن أنا أدري إن الخصر إنما جعله الله في الوسط مركزاً للإحسـاس الفوقي والتحتي، ولـذلك كـانت النسـاء عند الـرقص والقرص في أي مـوضع كـان من أجسامهن يبـدين الحركـة من الخصر. ثم تنفست الصعداء وقالت: ياليت أهلي علموني الرقص، فما أرى فيه لأنثى نقص، فقلت: لو فتحت الصاد في كل من المصراعين لكان بيتاً مطلقاً. فقالت: يا للفضيحة بين الأنام. أتقول هذا الكلام في مثل هذا المقام. قلت: هيت إلى البيت، فقد كفاني ما سمعت الليلة وما رأيت. قالت: لابد من أن أرى ختـام الرقص، قال: فلبثنا إلى الصباح، ثم انصـرفت بها فكـانت تقول وهي سـائرة: نسـاء مع رجـال راقصات، رجال مع نساء راقصون، راقصات راقصون، راقصون راقصات. فقلت: فاعلات فاعلون، فاعلون فاعلات. قالت: الرجال والنساء والبنون والبنات، كيف؟ متى؟ أي؟»[1].

فالشدياق في هذه الفقرة الرشيقة التي ذكرناها بحذافيرها قصداً لدلالتها على موقف الشدياق الرافض للرقص يعتمد على الخصائص الفيزيولوجية والجنسية لجسم المرأة حالة الرقص مع الرجل ، وما يتبع ذلك من الإثارة اللذية لديهما معاً. وهو ما يعدّه خطراً على الفضيلة والأخلاق الحميدة التي لا بد من توفرها في مجتمع ناهض

(1) الساق: 455-456.

كما هو شأن المجتمع الأوروبي، أو يتوق إلى النهضة والتقدم كما هو شأن الأمة العربية.

ويزداد هذا الموقف الرافض وضوحاً في قوله الجازم: «وأما مواضع الرقص فهي عندي مبنية على الفساد من أصلها. ولا شيء منها نافع ألبتة. ولو كنت ذا مقدرة لقيّدت أرجل جميع الراقصين والراقصات في قمطرة»[1] لكنه يطور من هذا الموقف في مناسبة أخرى فيفرق بين الراقصين من حيث أعمارهم ومكانتهم الاجتماعية بالرغم من أن حكمه على الرقص بقي هو هو، إذ هو عنده مبني على كونه عادة مستهجنة سببها قلة الذوق فيقول: «ولقد طال تأملي في هذه العادة القبيحة عند الإفرنج أعني الرقص فلم أر لها سبباً سوى عدم الذوق لأنه إذا حسن من الأحداث والبنات لا يَحْسُن من الكهول ومن ذوي الشأن مع أن الذي يبتدىء بالرقص في محافلهم إنما هو أكبر الحاضرين قدراً أو سناً»[2].

ومع كلّ هذا التهجم على الرقص لم ينفك الشدياق عن ذكر المراقص وعددها وأنواعها في البلاد التي زارها. فضلاً عمّا وصفه منه في أماكنه العادية في النوادي والاحتفالات والكرنفالات سواء في مالطة التي أشرنا إليها آنفاً، أو في دار الأوبرا بباريس حيث «تتحشد إليه الرجال والنساء بلباس السخرية بحيث لا يعود الرجل يعرف زوجته ولا بِنْتَهُ ويبقون هكذا إلى الفجر»[3]. ذكر أيضاً ذلك النوع من الرقص الذي سماه «الصور الحية» وهي ترجمة حرفية لمرادفها الفرنسي فقال واصفاً بعض مشاهده: «وفي ختام اللعب تضعف أنواره ويبرز في محرابه نساء لابسات بزّاً رفيعاً على هيئة الجسم ولونه فيحسبهن الناظر عرايا، ويبقين كذلك في أوضاع مختلفة من دون حركة. فإن برزت إحداهن رافعة يديها بقيت كذلك إلى أن تدور بهن المائدة التي برزن عليها دورتين ثم يسبل الحجاب، وترجع الأنوار. ثم تضعف ويبرزن بهيئة أخرى. وذلك كله يدوم نحو ربع ساعة»[4].

---

(1) الجوائب: 26/280 مارس 1867. وكنز: 193/1.

(2) الجوائب 385، 20 أفريل 1869.

(3) كشف: 232.

(4) ن.م.: 239.

ونلاحظ من كل ما مر أن الشدياق لم ينظر الى الرقص إلا من الجانب الأخلاقي مهملاً فوائده الأخرى أياً كانت صفتها الجسمية والنفسية والثقافية. وذلك ناشىء ولا شك عما يصاحبه من شرب خمور وتهتك ومجون حتى كاد يقتصر الرقص عند أغلب الناس على معناه الجنسي دون معانيه الأخرى السامية. ولعلنا نجد هذه المعاني في أنواع أخرى من الرقص نظيفة سيأتي الحديث عنها في فقرة الفن المسرحي.

4 ـ الموسيقى والغناء:

إن اهتمام الشدياق بالموسيقى والغناء يعود أساساً إلى نزعة فطرية فيه وميل إليه شديد منذ الصغر إذ نشأ على العزف على الطنبور، وقد كان لهذا العزف أثر في حياته حتى إنه كان سبب تعرفه في مصر على زوجته التي كانت هي أيضاً «تحب السماع واللهو والطرب وترتاح إلى الغناء جداً. . . . . . .»[1].

وكان هذا الميل محرضاً له ليدافع عن عزفه على الطنبور ولينتقد الوضع الموسيقي في لبنان «فإن صنعة الألحان والعزف بالملاهي يسم صاحبها بالشين لما في ذلك من التطريب والتصبّي والتشويق. والقوم هناك يغلون في الدين، ويحذرون من كل ما يلذّ الحواس، لذلك لا يشاؤون أن يتعلموا الغناء والعزف بإحدى آلات الطرب، أو يستعملوا في معابدهم وصلواتهم كما تفعل مشائخ الإفرنج خشية أن يفضي بهم ذلك إلى الإلحاد. فعندهم أن كل فن من الفنون اللطيفة كالشعر والايقاع مثلاً والتصوير مكروه، ولكن لو أنهم سمعوا ما يتغنى به في كنائس مشائخهم المذكورين من الموشحات، أو ما يُعزَف به على الأرغن من اللحون التي ولع الناس بها في الملاعب والمراقص ومحالّ القهوة استجلاباً للرجال والنساء لما رأوا في الطنبور إثماً. فإن الطنبور بالنسبة إلى الأرغن كالغصن من الشجرة، كالفخذ من الجسم، إذ لا يسمع منه إلا طنطنة. وفي الأرغن طنطنة ودندنة وخنخنة ودمدمة. الخ»[2].

وكذلك كان ذلك الميل إلى العزف دافعاً له ليكتب فصلاً في الواسطة بعنوان «في موسيقى أهل مالطة وغيرهم» نشره بعد ذلك في الجوائب ثم في الجزء الأول من

---

(1) الساق: 391.

(2) الساق: 98.

كتاب كنز الرغائب مع تغيير طفيف، وحذف لما كتبه عن موسيقى مالطة، وإضافة في المقدمة تتعلق بأصل كلمة موسيقى اليونانية وبمرادفيها في العربية وهما اللحن والإيقاع ثم وضع لذلك عنواناً عاماً هو: في الموسيقى.

في هذا الفصل تظهر ثقافة الشدياق الموسيقية ودرايته بتاريخ الموسيقى وخبرته بأصولها نظرياً وتطبيقياً بالرغم من ادعائه الحرج لدى التصدّي للبحث فيها والتطفل على أهل الاختصاص، إلّا أنه سرعان ما يستدرك ذلك فيقول: «غير أني عرفت منه ما يمكنني من معرفة المستقيم منه من غير المستقيم»[1].

وفي تعريفه للموسيقى يذكرنا بالتعريف القديم لدى بعض العلماء وهو «أن فن الموسيقى فضلة من المنطق أخرجها العقل بالصوت لما لم يمكن إخراجها بالقياس»[2]. غير أنه لا يلبث أن ينقده لما يلزم عنه عند تأويل المنطق بالمعنى الاصطلاحي من «أنه لو كانت الموسيقى فضلة من المنطق لكانت واحدة الاستعمال كما أن المنطق واحد الضوابط والقواعد، على أن الناس متباينون في هذه الفضلة مثل تباينهم في لغاتهم وعباراتهم. فإن ألحان العرب لا تطرب غيرهم بل هؤلاء أيضاً مختلفون فإن أهل مصر لا يطربون لألحان أهل الشام وغيرهم، وألحان الافرنج لا تطرب أحداً منهم»[3]. كما أنه ينقده عند تأويل المنطق بالمعنى اللغوي وهو المراد من التعريف اعتماداً على تعريف ابن نباتة من أن «النغم فضل بقي من المنطق لم يقدر اللسان على إخراجه فاستخرجته الطبيعة بالألحان على الترجيع لا على التقطيع... الخ». فيقول: «فإذا كان فن الموسيقى والحالة هذه فضلة من المنطق لزم أن نقول إن لكل جيل من الناس محاسن في غنائهم مقصورة عليهم فقط كما أن لكل لغة محاسن في عبارتها لا توجد في غيرها. والواقع بخلاف ذلك فإن لغتي الهند والصين مثلاً تشتملان على كثير من المحسنات مما لا يوجد في غيرهما مع أن أنغامهم خالية من ذلك»[4].

وهو يهتم في ثنايا هذا التعريف بإبراز تطور فن الموسيقى. وهذا من الجديد

---

(1) كنز الرغائب: 161/1.
(2) كنز: 162/1.
(3) ن.م.
(4) كنز: 162/1-163.

على مسامع العرب، فبعد أن كان المتقدمون «يتعاطونه بالسماع ويتلقّونه بالذوق فيرسم السامع ما يسمعه من الأصوات في مخيلته وذاكرته دون مشاهدة علامات ورسوم تدل عليه»[1] ابتكر الإفرنج طريقة جديدة هي ما يسمى بالنوطة الموسيقية أو الترقيم الموسيقي، وبذلك «جعلوا الآن ترجيع الصوت وإيقاعه داخلاً تحت حس المشاهدة فدلوا عليه بنقوش ورسوم معلومة كما دلت الحروف على المعاني فلم يكن تحصيله متوقفاً على ذاكرة وعظيم معاناة كما في السابق وكاد يتساوى فيه الذكي والغبي. فمن عرف منهم مخارج النغم ورأى تلك العلامات أمكن له أن يخرج عليها أيّ صوت كان»[2].

ويسعى الشدياق إلى تعريف العرب بألحان الافرنج التي لا يطرب لها في نظره من العرب إلا من ألفها، فيذكر أنها أربعة هي: الأول وهو أحسنها ما يُتغنى به في الملاهي مثل الموشحات عند العرب. والثاني ما يرتل به في الكنائس. والثالث ما يتغنّى به في البث والمحزنات... والرابع ما يتغنى به في المضحكات والمحاورات. وهو لا ينسى أن يذكر صفتها في المد والترجيع والخفض والرفع والترقيق والتفخيم والترجيف والتنبير، وأثرها من حيث التطريب والتشجية. ثم يقارنها بألحان العرب فيقول: «إن الرصد يشجي، والسيكاه يفرح، والصبا والبيات يحزنان وهلم جراً»[3].

وكانت حصيلة هذه المقارنة أن وقع على الفروق التي تباعد بين ألحان الإفرنج وألحان العرب فدلّ بها على رهافة أذنه الموسيقية وخبرته الدقيقة وملكته التمييزية. وهذه الفروق هي بإجمال: 1 ـ اعتماد الافرنج الكلي على النوطة الموسيقية. 2 ـ اعتمادهم على الهرموني «ومعناه التألف، أي أن الأصوات تتألف على الغناء من مقامات شتى». وليس على مقامٍ واحد كما هو عند العرب. 3 ـ إن غناء الإفرنج لا يخلو عن حماسة وتهييج فضلاً عن التصبية والتشويق والترقيص في حين أن غناء العرب كله تشويق وتصبية. 4 ـ إن الإفرنج لا قرار لأصواتهم إلا على الرصد. 5 ـ إن

(1) ن.م: 162/1.
(2) ن.م.
(3) ن.م: 163/1.

أصحاب الآلات من الإفرنج لا يحسنون إخـراج أنصاف النغم وأربـاعها مـا لم تكن مرسومة لهم في الآلة إلا العازف بالرباب أو الكمنجة»[1].

وكان الشدياق خلال استعراضه لهذه الفروق ولغيـرها لا ينثني عن نقـد ألحان الافرنج «على شغفه بفنهم» كما قال[2] كلما بدا له فيها ما يستحق النقد مثل قوله في الفـرق الثاني عنـد الحديث عن طـريقتهم في الهرمـوني «وفي هذه الـطريقة فـوائـد ومخاسر. أما الفوائد فلأن السـامع يسمـع في وقت واحد نغمـات مختلفة بـأصوات مؤتلفة. فهو كمن يسمع قصيدة واحدة من جميع بحور العروض على رويّ واحـد. وأما المخاسر فلأن السمع لا يتمكن كل التمكن من إدراك جميع مخارج الأصـوات المتغايرة. وعندي أن هذه الطريقة على الآلات أحسن منها على الأصوات»[3].

وفي الفرق الرابع الذي ذكر فيه «أن الإفرنـج لا قرار لأصواتهم إلا على الرصد» قال: «وقد والله طالما وقفت السمع على أن أسمع منهم أنغامنا فخبت حتى اعترتني الحيرة فإني من جهة كنت أرى آلاتهم بديعة الصنعة على كثرتها، وأفكر في أن العلوم انتهت إليهم والفنون قصرت عليهم، وأن عندهم في هذا الفن بدائع كثيرة فاتتنا على ما سبق، ومن جهة أخرى رأيت أن براعتهم كلها إنما هي من مقام الرصد. نعم إن هذا المقام هو أول المقامات وإنه يغنى منه في مصر وتونس أكثر مما يغنى من غيره، إلا أن فضل غيره لا ينكر أيضـاً. . ثم أعود فأقول لا غرو أن يكون قد فـاتهم في هذا الفن محاسن ودقائق كما فاتهم أيضـاً في غيره، وذلك ككثرة بحور العروض عندنا وكبعض محسنات الكلام. . الخ»[4].

فهل يعني الشدياق بهذا القول أن الغربيين بالرغم من تقدمهم وحضارتهم ظلوا متأخرين موسيقياً عن العرب بالرغم من تخلفهم وذلك لما كان لدى هؤلاء من تراث موسيقي لم يكن لأوروبا الناهضة حديثاً نظير له؟!

ومن ملاحظاته الهامة ونقوده نذكر قوله: «وفي الجملة فإن للإفرنج في هذا الفن حركات خارجة عن ذوقنا، وأخرى لا يمكن محاكاتهم بها. ومن الغريب أنه مع كثرة ما

---

(1) ن.م: 1/163-166.
(2) كنز: 1/166.
(3) كنز: 1/164.
(4) ن.م: 1/165.

عندهم من الآلات لهذا الفن فقد فاتهم العود على محاسنه، والناي من القصب، فإن نايهم هو كالزمر ليس له صوت رخيم»[1].

ويستمر الشدياق في هذه المقارنات الطريفة فيذكر في خاتمة فصله مقارنة بين غناء العرب قديماً وحديثاً، مشرقاً ومغرباً في تونس خاصة، وبين غنائهم وآلاتهم وغناء الإفرنج وآلاتهم، وبين غناء هؤلاء أنفسهم في انكلترا وايطاليا وفرنسا ومالطة التي حذف الشدياق في كنز الرغائب ما كان كتبه عن غنائها في الواسطة مع أنه لم يخصص له إلا نصف صفحة تقريباً إذ يلفيه لا هو كغناء العرب ولا كغناء الإفرنج.

ولكن الباحث لا يعدم في ثنايا كلام الشدياق ملاحظات هامة تخص علاقة الموسيقى بالحضارة وأثرها في النفس كقوله: «ومن المعلوم أنه كلما رقت طباع الناس ولطفت أخلاقهم كانوا الى المحاضرة في مضمار الطرب أسبق، وخواطرهم إليه أسبق. فإن المولع بغرّ المعاني وأسرار الكلام لا يسمع الألحان إلا ويتصور معها من الحسن ما يهيم به وجداً قبل أن يشعر الغبي بمجرد معرفة كونها غناء. ولا سيما إذا كان الإنشاد معرباً، والوقت معجباً . . الخ»[2] .

ومن الملاحظات كذلك تصويره للموسيقى بأنها لغة عالمية لا يحتاج فيها الناس إلى لغة مخصوصة إذ وجد أنه «من الغلط البين أن يقول الإنسان إني لا أطرب لهذه الألحان لجهلي باللغة. فإن الطرب إنما يكون عن الصوت أصالة لا عن الإلفاظ ومتى اجتمع الأمران كان الحظ أوفر»[3].

غير أننا نلاحظ هنا أن مراجع الشدياق في هذا الفصل عدا معرفته الشخصية بالموسيقى العربية والإفرنجية لم تكن ذات قيمة علمية مثل كتاب سرح العيون في شرح رسالة أبن زيدون ومقامات الحريري، وشرح لامية العجم للصفدي، وبعض كتب الافرنج التي لم يذكر اسمها ولا نخالها إلا بعض المعاجم التي استقى منها بعض المعلومات في كلمات مقتضبة مثل البحث في أصل الموسيقى، فهل هي

---

(1) ن.م: 166/1.

(2) كنز: 166/1-167.

(3) ن.م: 167/1.

مأخوذة عن صوت الريح في القصب، أو عن صداح الطير، أو عن خرير الماء، أو أصوات المطارق، والمقصود من كل هذا محاكاة الطبيعة التي لم يذكرها الشدياق مصطلحاً، ومثل أن يوبال هو أول من ضبط أصولها سنة 1800 قبل الميلاد، وأن هيجنيس هو أول من اخترع الناي سنة1506 . وعدا هذه المصادر لم نجده يذكر أعلام المؤلفين في الموسيقى مثل آرسطو الذي ترجم له العرب كتبه التي تحدث فيها عن هذا الفن. وهكذا خلت كتابة الشدياق مما بحثه أرسطو مثلاً عن دور الموسيقى في التربية الفضلى، وقدرتها على تكييف الأخلاق ببعض الصفات والمزايا، وعن منافعها مثل التهذيب وتطهير النفس، وإن كان قد لمح إلى ذلك تلميحاً خاطفاً لما ذكر أن «غناء الافرنج هو مثل قراءتهم في أنه لا يخلو عن حماسة وتهييج فضلاً عن التشويق والتطريب والترقيص. فغناء الحماسة والتهييج هو الذي يكون به ذكر القتال وأخذ الثأر والذب عن الحقيقة»[1]، وكذلك أورد قولاً لأفلاطون عن دورها الترفيهي نقله عن ابن نباتة وهو: «من حزن فليسمع الأصوات الطيبة فإن النفس إذا حزنت خمد نورها فإذا سمعت ما يطربها ويسرّها اشتعل منها ما خمد»[2].

كما أنه لم يعتمد المؤلفين العرب في هذا الفن فعدا اسحق بن إبراهيم الموصلي الذي استشهد له بقولة هي: «شر الغناء والشعر الوسط لأن الأعلى منهما يطرب والدنيء يضحك ويعجب والوسط فلا يطرب ولا يضحك» لا نراه يشير مثلاً إلى الكندي أو إخوان الصفا أو ابن المنجم الذي أبرز معنى السلم الموسيقي، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو صفي الدين الأرموي الذي بحث النبرة والوزن وعناصر الميلوديا في كتابيه كتاب الأدوار والرسالة الشرقية، أو نصر الدين الطوسي، أو عبد القادر المراغي.. الخ...

ومهما كان الأمر فإن الشدياق بفصله عن الموسيقى، وبما نشره في الساق عن موسيقى المصريين وغنائهم[3] وعن غناء الانكليز وغيرهم[4] قد قدم لنا إضافة إلى التراث الموسيقي العربي، ولو أنها كانت قليلة، لكنه دلل بها على الأهمية التي

---

(1) الواسطة: 52.

(2) ن.م: 54.

(3) الساق: 247-248.

(4) كشف: 116.

يعطيها للموسيقى والغناء في النهضة وعلى الدور الذي يمكن أن يقوما به فيها. فهذه الكتابة وخاصة فصل في الموسيقى هي أول مقارنة حديثة في علمنا بين الموسيقى والغناء عند العرب والغرب، وكأنه أراد بذلك من العرب أن يولوهما اهتماماً خاصاً فيطوّروا من موسيقاهم وغنائهم، ويستفيدوا من محاسنهما عند الغربيين نظراً الى أثرهما في إيقاد جذوة الحماس وإيقاظ خلة الأريحية في النفوس وإغرائها بكل الأنشطة الثقافية والحضارية. وبهذا يكون هذان الفنان من فنون الغرب هما الوحيدين اللذين نالا رضا الشدياق واستحسانه إلى حد الشغف كما رأينا من قبل.

III ـ الفنـــون الأدبيـــة:

ـ تمهيد: في ماهية الأدب والإبداع:

يحسن بنا في بداية تحليل آراء الشدياق في الفنون الأدبية أن ننطلق من تعريفه لماهية الأدب. ولكننا مع بحثنا الطويل فيما وصلنا إليه لا نجد إلا هذا التعريف الذي أورده في تعليق له على النشرية التركية (مجموعة المعارف) نصف الشهرية وفيه قال: «إن أساس الأدب إنما هو اللغة وتأليف الكلام ومعرفة أساليبه ووجوهه». وقال أيضاً: «الأدب الذي لا يقاس بحسنه حسن،.. فإن الأدب بحسب اصطلاح مبناه وعرف معناه هو من خصائص اللغة العربية سيدة جميع اللغات على الإطلاق. وجميع محسنات اللغة والمعاني البديعة والأفكار الرائقة تظهر فيه لا في غيره. فإنك إذا استقصيت مثلاً علم المنطق كله وجدته محصوراً في أقل من مائتي لفظة، وكذا معظم العلوم تحصرها ألفاظ قليلة، بخلاف الأدب فإنه يستوعب جلّ اللغة وجميع الأفكار». كما أنه فرق بين الأدب وسائر علوم العربية فقال: «لا جرم أنه كل من قصر اجتهاده على تعلم النحو أو الصرف أو العروض من دون أن ينتقل منها إلى الأدب فهو معتلّ المزاج محتاج إلى العلاج»[1].

وواضح من هذا التعريف أن الشدياق قد أحل فيه عنصر اللغة محلاً خاصاً، كما أنه نظر فيه إلى العنصر الجمالي عندما تحدث عما في الأدب من الحسن ووسائل

---

(1) الجوائب 29/273 جانفي 1867.

تحسين الكلام، وخاصة تأليفه الذي بنى عليه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز نظريته التي عرفت بنظرية النظم في الكلام، لكننا لم نلمس بوضوح في هذا التعريف ما يتعلق بوجدانية الأدب وتأثيره في عواطف الإنسان، إلا إذا اعتبرنا ذلك من لوازم الحسن والجمال، ولو فعل الشدياق ذلك لكان تعريفه أشمل وأقرب إلى التعريف الحديث للأدب، كما أن اعتباره الأدب من خصائص العربية مبالغ فيه لأنه نابع من إعجابه بها حدّ التقديس وهذا ما يضعف تعريفه أيضاً إلا إذا اعتبرنا تعريفه خاصاً بالأدب العربي فيكون تعريفاً خاصاً لا عاماً.

ومما يتصل بالبحث في مفهوم الأدب وتعريفه البحث في الموهبة الأدبية أو الإبداع الأدبي. ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن هذه القضية كانت لدى الشدياق حيرة دائمة، ومشكلة قائمة، اقترنت في كل مراحلها بمشكلة النهضة العربية، وفي ذلك قال على لسان الفارياق بطل الساق على الساق وهو يتحدث عن قلبه: «إني طالما أدخلت عليه هموماً وأحزاناً لم تكن لتهمّ أحداً من الناس في بلادي، إذ كنت أحزن لتقصّي معنى من المعاني علي، وأحاول اختراع شيء من البديع لم يكن أحد سبقني إليه، ظاناً أنه يقوم للناس مقام هذه المخترعات التي يزهى بها الكون عصرنا هذا، فلم يتهيأ لي. فكنت أبيت الليل في يأس وكرب»[1].

ويكون تعريف الشدياق للإبداع، وهو ما يسمى بالعبقرية أيضاً أنه، فيما يفهم من كلامه، القدرة على إتصاف «ما يخطر من الأفكار» بالروق أي الصفاء، والبداعة أي الجدة والابتكار، في مواقف أو أحوال معينة ذكر الشدياق منها ثلاثة في قوله: «وأروق الأفكار وأبدعها ما يخطر في ثلاثة أحوال: الأول في مبادىء الحزن. والثاني في الفراش قبيل النوم. والثالث في بيت الخلاء، فإن هذه الحال لما كانت عبارة عن تحليل مواد متكاثفة تتنفس عنها الأمعاء والأعفاج كان هذا التحليل والتنفس أسفل مؤثراً في تحليل ما تعقّد في طبقات الدماغ العليا في وقت واحد ومكان واحد. فيكون بعض المواد ذاهباً سفلاً وبعض الصور صعداً كالبخار الذي يصعد من الأرض فيعقد سحاباً ماطراً»[2]

---

(1) الساق: 128.

(2) الساق 466، والأعفاج (مفردها عفج): الأمعاء.

وكما هو واضح فإن الشدياق كاد يمس عملية الإبداع نفسها وكيف تتم في ذات المبدع، لكنه لم يوضحها إلا في الموقف الثالث الذي حلل فيه دور الوظائف الفيزيولوجية للإنسان في حالة الإبداع.

وقد أراد الشدياق فيما يبدو من ذكر هذه المواقف الثلاثة التي يمكن تصنيفها إلى نفسية وزمانية ومكانية ما توفره للمبدع من المرونة الفكرية التي تعني «القدرة على تغيير الحالة الذهنية والأفكار بتغيير الموقف. فمن المطلوب أن يكون الشخص قادراً على تغيير حالته العقلية لكي تتناسب مع تعقد الموقف الإبداعي»[1].

وأراد كذلك بذكر تلك المواقف ما تنم عليه من الفيض الإبداعي إذ تنثال الأفكار في مثل هذه المواقف على المبدع، فلا يجد لها ردّاً ولا لانصبابها سدّاً. وهذا الفيض من حيث هو ميزة إبداعية هو ما يعبر عنه بالطلاقة أو السيولة في الأفكار أي إنتاج أكبر قدر ممكن منها.

وقد مر الشدياق بهذا الضرب من الامتياز الإبداعي عند تأليفه الساق على الساق الذي لم يستغرق منه إلا أشهراً ثلاثة فقط. كما صور هذه الحال عندما اعتبر الاحتياج المادي له ملهماً فقال: «اعلم أني شرعت في تأليف كتيّبي هذا المشتمل على أربعة كتب في ليال راهصة ضاغطة أحوجتني إلى الجُؤار قائماً وقاعداً حتى لم أجد لصنبور أفكاري ما يسدّه عن أن يتبعّق على ميزاب القلم في وجوه هذه الصحائف»[2]، وكذلك عندما اعتبر الحرمان العاطفي والانبهار بسحر الجمال من أسباب إبداعه فقال عن النساء: «فكم لهن علي من الفضل حين بدون في أفخر الحلل ومسن بأحسن الحلي، ونظرن إليّ شافنات. حتى أبت إلى حفشي، وأنا أتعثّر بأفكاري وخواطري. فما كادت يدي تصل إلى القلم إلاّ وقد تدفقت عليه المعاني وساحت على القرطاس»[3].

وانطلاقاً من هذه المواقف الإبداعية التي تختلف غالباً من مبدع الى آخر يمكننا أن نحدّد البواعث المهيّجة لعملية الإبداع كما أوردها الشدياق. ومن المعروف أن

---

(1) عبد الستار، إبراهيم، الإنسان وعلم النفس (سلسلة عالم المعرفة الكويت. فيفرى 1985) ؛ 204.

(2) الساق: 77.

(3) ن.م: 82.

هذه البواعث تعود كلها إلى الانفعال الذي يعبر عنه بأنه توتر وهزّة عاطفية في النفس، وقد قال برڤسون في ذلك: إن جوهر الإبداع هو الانفعال.

وهكذا يمكن أن نصنف بواعث الإبداع بأن منها ما يكون داخلياً كالألم وقد أسهب علماء النفس في بيان أثر هذا الباعث الذي يشحذ العبقرية بتوترات النفس الداخلية حتى تتفجّر خلقاً وابتكاراً، وفي ذلك يقول الشدياق: «وأحسن ما سنح لي من الخواطر إنما كان عن بواعث أشجان وخوالج أحزان»[1].

وهو يفند، في تحليل دقيق، الرأي الذي يذهب إلى أن الفرح يبعث مثل الألم على الإبداع، وذلك لتقابلهما واختلافهما في نوعية الإثارة فيقول: «فقد عرفت ممّا مرّ أنه يتحصل من الحزن من الفوائد مالا يتحصل من الفرح، لأن الفرح يبعث على الطيش والذهول وتشتت الخواطر في أهواء النفس وأوطارها المنتشرة فهو عبارة عن تعدّد أهواء وتفريق خواطر، والحزن عبارة عن ضمّها ولمّها، ولهذا كان جل العلماء من الصعاليك المبتئسين. وقل من نبغ في المعارف من الأغنياء والمترفين إلا أن يكون قد غرس في طباعهم نوع من الزهد والعزوف المقترن بالحزن...»[2].

ويتعجب الشدياق من الرهبان ألدّ أعدائه في الحياة كيف توفرت لهم مجالات الإبداع ولا إبداع، فيقول: «وإني لأعجب من هؤلاء الرهبان فإنهم مع ما هم فيه من الوحشة والحرمان فما أحد منهم نبغ في علم أو مأثرة. ولو كنت راهباً لملأت الدير نظماً ونثراً، وألفت على العدس وحده خمسين مقامة. وليت شعري كيف يمكن لبشر إذا خلا في صومعته ورأى تحتها الغياض المُدْ هَامّة والبحر الساجي والجواري المنشآت. وعن يمينه وشماله الجبال الشامخة المكلّلة بالثلج. وفوقه الرقيع الصافي. وأمامه القرى والمنازل أن يقضي نهاره وهو يرمش ويُرضك ويتثاءب ويتمطى ويملأ معدته من دون تأليف ونظم، ولا سيما أن من حسن ساكنات تلك الديار ما يشرح الصدور ويروح عن البال. فإذا كانت هذه المناظر البهيجة كلها لا تهيج هؤلاء النساك على تأليف كتاب فأي شيء بعدها يهيجها. هذا وإن كثيراً من المسجونين قد ألفوا،

---

(1) الساق: 467.

(2) ن.م: 466-467.

وهم في الضنك تآليف بديعة يعجز عنها سكون القصور الوسيعة. فأما ما قيل عن عبدالله بن المعتز من أنه كان ينظر إلى أواني داره ويشبّه بها فليس كل عبد كعبدالله فإنا نرى الناس كلما زاد ثراهم قلّ حجاهم. والحاصل أن وحشة الفراق تبعث الخاطر على ابتكار المعاني الدقيقة، وكذلك الصدّ والهجران والإعراض والمطل والعتاب والشفون والدلال والتمنع والتعزز من طرف المحبوب»[1].

وأما البواعث الخارجية فنجد منها الباعث الجمالي. ويتجسم ذلك خاصة في المرأة والطبيعة كما هو واضح في الفقرة السابقة، وقد ألّح الشدياق على النوع الثاني كما ألح على الأول فيما سبق، وفي مواطن عدةٍ من آثاره. من ذلك قوله عن الريف المصري «وقد أتيت لأسرح ناظري في نضرة الريف فقد ضقت بالمدينة ذرعاً وخشيت على قريحتي العقم»[2].

وقال عند انتقاله إلى انكلترا حيث راعه ما فيها من حقول ومروج وجبال وجمال: «إنه لا شيء يبعث على إدارة الفكر وإجالة الخاطر كرؤية الأماكن المختلفة نحو أن يكون فيها سهل وجبال وآكام وأودية وغياض فكلما تعدّدت المناظر للعين كثرت الخواطر في الذهن وتنّوعت الهواجس في الصدر»[3].

وعندما نزل باريس لأول مرة ورأى شوارعها المضاءة ليلاً اندهش لما رأى فهتف إعجاباً: «خيل إلي أني في جنات نعيم. فقلت في نفسي: بَخٍ بَخٍ. إن هذه مدينة بهجة وأنوار تتفتح فيها أكمام المعاني في رياض الأفكار وتتجلى بها عرائس القصائد في أخدار الأشعار. فَلَأجعلَنَّ دأبي النظم فيها الليل والنهار. وكلما ارتجّ علي شيء جئت إلى البلفار»[4].

وكما تحدث عن بعض بواعث الإبداع تحدث عن عوائقه التي لا تسمح للمبدع

---

(1) الساق: 467 ـ وأرضك عينيه: غمضها وفتحها، وملّد معدته: مدّها.

(2) الساق: 361.

(3) كشف: 195.

(4) ن.م: 221-222. البلفار هو الشارع الكبير في الفرنسية. وقصد به الشدياق هنا الشارع المعروف بهذا الاسم في باريس.

بالانطلاق والنشاط والتركيز، فيذكر منها الطابع الحضاري المادي وما يصحبه من تلوث البيئة بمثل الضجيج في قوله: «كان باب الإنشاء قد ارتجّ عليّ بلندرة لكثرة قعقعة العواجل والحوافل فيها بحيث لا يمكن لمستمعها آناء الليل وأطراف النهار أن يجمع أفكاره أو يبتكر معنى حسناً»[1].

وذكر الشدياق لهذا العائق يؤدي بنا إلى ضرورة ملاحظة ما يعانيه المبدع من صعوبات قبل الإبداع أو أثناءه، خاصة أن الباحثين قد أفاضوا في تصوير كدّ الإبداع وعنائه وما يصاحبه من حمى وآلام يهون معها خلع ضرس على حد تعبير الفرزدق. أما الشدياق فقد صور هذا الكد بقوله: «والآن ينبغي أن أعصر يافوخي لأستقطر منه أفكاراً ومعاني حسنة وألفاظاً رائقة مع تجنب الثرثرة فإن العلماء يسمّون ذلك فيما أظن إخلاء»[2]. وفي هذا ما يشير إلى أن الإبداع لا يكون لا إرادياً مئة بالمئة، فجانب الوعي فيه كبير، وإلا لكان كل إنتاج فنّي هو مجرد سحر تمليه على المبدع قوى غريبة مجهولة، وعندئذٍ يصبح مصطلح الإبداع نفسه محلّ تنازع.

وقد يحدث أن تكون عوائق الإبداع عند الإبداع لا قبله فتحدث فيه توقفاً يمنع المبدع من الاسترسال فيه إلى حد الانصراف عنه لصعوبة ما يجده في العودة إليه، وهي حالة شكا منها مبدعون كثيرون، وكانت سبباً في بقاء العمل الفني وليداً مشوّهاً، غير كامل الخلق والصفات، فكيف يمكن للمبدع أن يتدارك هذا النقص؟

يرى الشدياق أن المبدع يحتاج عندئذ إلى منشّط يُعيده الى المعاناة الإبداعية، فيقول مشيراً الى ما يتعرض له الشاعر من متاعب، وهو ما يصلح لمعرفة مراحل الإبداع الشعري: «من عادة الشاعر أنه إذا ترك الشعر مدة تعذّر عليه نظمه إلى أن يبعثه عليه باعث من البواعث الطارئة فتهيج له قريحته ويستأنفه مع الارتياح والنشاط. وربما تعذر عليه مطلع القصيدة بعض تعذّر. ثم يسرح فيها ويبقى على هذه الحالة من الارتياح والاستعداد إلى أن تكلّ منه القريحة ويفتر الفكر فيصفى، فيقال أصفى الشاعر إذا عزّ عليه الشعر وهو مأخوذ من أصفت الدجاجة إذا انقطع بيضها وكذلك أفصت

---

(1) كشف: 286.

(2) الساق: 146.

ويظهر أن هذا هو الأصل. ولك أن تقول إنه من قولهم صفا الجو إذا لم يكن فيه لطخة غيم ولازمه الفراغ فيكون حقيقة قولهم أصفى الشاعر فرغ من الشعر، وكذلك الخطيب إذا ترك نظم الخطب فإنه يعزّ عليه بعد ذلك أن يخطب في قوم وإن قلّوا. فإذا مرن على ذلك استوى عنده من السامعين القليل والكثير، بل ربما كان وجود الكثير أدعى إلى إظهار فصاحته وبلاغته. فمثله كمثل السابح الماهر في ماء غزير، فإن مهارته تظهر فيه أكثر منها في الماء القليل. وقس على ذلك سائر أرباب الصنائع والحرف فإن مداومتهم صنائعهم وحرفهم تزيدهم تبحّراً وبراعة بخلاف تركهم لها»[1].

ويتابع الشدياق قضية الإبداع فيذكر ما يحققه من وظائف للمبدع وخاصة له شخصياً لأنه لم يكن يقدم دراسة عامة عن الإبداع وإنما كان يتحدث عن نفسه فكأنه كان يجري دراسة تجريبية ميدانية على شخصه بالذات.

وأولى هذه الوظائف هي أن الابداع تنفيس عما يكابده المبدع من المعاناة الإبداعية، وراحة تحط عنه ما أرهقه من التوتر النفسي والانفعالات المكظومة. وإلى هذه الوظيفة النفسية أشار بقوله: «وكذلك كلامي فإنه بعد تساقطه من رأسي ينشأ عنه انجلاء جو فكري وصحو بالي واستعداده إلى ما يروق ويروع»[2].

ومن وظائفه أنه كما رأينا أول هذا الحديث عن الإبداع - يؤدي وظيفة نهضية، إذ لا مجال للحديث عن النهضة دون اختراع وابتكار، أي إبداع في شتى المجالات. ومنها الأدب والفن.

وختاماً لهذه القضية عند الشدياق نذكر رأيه في ماهية العلاقة بين الفنان المبدع والأثر المبدع. فقد رأى بينهما تناسباً ومشاكلة فقال: «إن الرزين إذا وضع إسماً لشيء جاء ذلك الاسم رزيناً مثله. فلا يمكن بعد انتقالهِ إلى آخر. بل ربما وَقَرَ بالاسم المسمى وإن يكن مما اتصف بالخفة والطيش. ألا ترى أن كلام الشاعر الرقيق يأتي

---

(1) كنز: 2/72-73.

(2) الساق: 164.

رقيقاً، وكلام الضخم يأتي ضخماً. كما قيل كلام الملوك ملوك الكلام. وشعر المرأة يأتي خالباً للعقول، لاعباً بالألباب مثلها»[1].

وفي هذا ما يدل دلالة قاطعة على تأثير المبدع في عمله الى حدّ أن يدلّ هذا العمل على شخصية صاحبه وأفكاره دون غيره من المبدعين. وقد وجد علم النفس والنقاد في هذه الدلالة مجالاً فسيحاً لدراسة المبدعين واستبطان ذواتهم واستكناه خصائصهم النفسية التي كانت وراء تلك الابداعات، تماماً كما «أن دراسة حياة المبدعين قد تساعد على تفسير أعمالهم و (منتوجاتهم) الإبداعية، إلا أن بعض الكتاب، وبخاصة من أتباع المدرسة البنائية في فرنسا، يرون من الأوفق والأجدى دراسة العمل الإبداعي في ذاته، وبعيداً عن صاحبه»[2]

ولا شك في أن هذه العلاقة الحميمة من ناحية أخرى تشير الى صفة الأصالة التي تميز المبدع عن غيره عندما تؤكد على الربط بين العمل وصاحبه، ذلك أن «المبدع الأصيل بهذا المعنى لا يكرر أفكار المحيطين به وينفر من تكرار أفكارهم وحلولهم التقليدية للمشكلات»[3]. والأصالة كما تكون في المعنى حسب هذا القول تكون في الشكل حسب قول الشدياق، إذ هما يتنزّلان معاً في قناة واحدة هي قناة العمل المبدَع.

وهكذا تمكن الشدياق بهذه النثرات عن الإبداع من أن يمد الفكر العربي الحديث بملاحظات أولية لكنها هامة عن الإبداع وحالاته غير أن هذه النثرات سيتأخر إثراؤها ولن تصبح مادة علم وتخصص وبحث مركز إلا في مفتتح النصف الثاني من القرن العشرين مع كتب: مصطفى سويف في «الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة» (سنة 1951)، وعبد الحليم السيد في «الإبداع والشخصية» (1971) ومصري عبد الحميد حنورة في «الأسس النفسية للإبداع الفني في الرواية» (1973)، وفي المسرحية (1977)، وعبد الستار إبراهيم في «آفاق جديدة

---

(1) ن.م: 146.

(2) أبو زيد، أحمد. الظاهرة الإبداعية، عالم الفكر مج 15 عدد 4 ـ يناير ـ مارس 16:1985.

(3) إبراهيم، عبد الستار. الإنسان وعلم النفس. سلسلةعالم المعرفة ـ فيفري 294:1985.

في دراسة الإبداع» (1979). . . . الخ. هذا عدا المقالات التي حفلت بها المجلات والصحف في هذا الموضوع.

وبعد هذا فإن البحث في الفنون الأدبية التي تناولها الشدياق بالتحليل والدرس سواء كانت شعرية أو نثرية لِمَّا يوضح لنا رأيه أكثر في الإبداع ذاته، وفيما يراه لها من خصائص فنية، وخاصة في دورها في التحول الحضاري والنهضة. وهذه الفنون هي :

أولاً ـ الشعـــــر:

ـ حد الشعـــر :

رأينا فيما سلف الخصائص التي اشتمل عليها شعر الشدياق على المستويين الفني والنهضي. وفيما يلي سنرى آراءه في فن الشعر ومدى تجديده فيها ، فالمبحث الأول تطبيقي ، والثاني نظري . ومعرفة هذا تطلعنا ولا شك على مدى صدق الشدياق في ذاك ومدى احترامه لآرائه في الشعر .

ويحاول الشدياق أن يعرف لنا الشعر فيقول في مقدمة ديوانه التي ربما تعد «أول مقدمة يكتبها شاعر عربي لديوانه»[1] «أنه ملكة يقتدر بها الإنسان على تصوير معان في ألفاظ مناسبة»[2]. وهو تعريف غير كاف، يصلح للشعر كما يصلح لغيره وهذا ما جعله يستدرك عليه فيقول: «وبالجملة فإن الشعر يشبه الجمال في كونه لا يحدّ ولا يعرّف ولا يكيّف ولا يوصف. فإن هو إلا سرّ يودعه الله في قلب من يشاء من عباده. فكأيّ من عالم محقق لا يحسن الشعر، وإن قاله تبيّن فيه الضعف، وكم من شاعر مفلق يجيد أساليب الشعر وبضاعته فيه مزجاة. وهنا سانحة وهي أنه قلما ينبغ شاعر يجيد القوافي في جميع فنون الشعر»[3].

ففي هذا القول نجد إحساساً أعمق بماهية الشعر عندما ربطه بالجمال، كما

---

(1) نجم، الأدب العربي في آثار الدارسين: 334.
(2) مقدمة الديوان، عن ياغي. النقد الأدبي الحديث: 1/111.
(3) ن.م: 111-112.

نجد فيه حظاً كبيراً من الصدق لما ألح على صعوبة تعريف الشعر ونعته إياه بأنه سرّ، لأن الشعر خارج عن حدود المنطق والتعريف، داخل في مجالات الموهبة والوحي والإلهام التي لم يستطع علم النفس الحديث رغم البحوث والتجارب أن يجد لها كنهاً، أو أن يعرف لها مصدراً.

ـ الطبع والصنعة في الشعر:

لا شك أن القارىء قد أدرك من تعريف الشدياق السابق للشعر أنه يلمّح إلى دور الطبع وأهميته فيه، وقد قصد إلى ذلك قصداً عندما جمع بين الشعر والجنون فعل العرب الذين جمعوا بينهما كما جمعوا بين الشعر والنبوة والسحر والكهانة، مبعداً بذلك بين الشعر من جهة والعلم والعقل والفلسفة من جهة أخرى، ومشيراً في الآن نفسه إلى أن الشعر أقرب ما يكون إلى اللغز الغامض فيقول: «وبعد فلا ينبغي أن يكون الشاعر عاقلاً أو فيلسوفاً فإن كثيراً من المجانين كانوا شعراء، أو كثيراً من الشعراء كانوا مجانين. وذلك كأبي العبر وبهلول وعليان وطويس ومزبّد. وقد قالت الفلاسفة إن أول الهوس الشعر، وأحسن الشعر ما كان عن هوس وغرام، فإن شعر العلماء المتوقرين لا يكون إلا مقرزماً»[1].

فمن مقياس أحسن الشعر ما كان عن هوس وغرام، ومن النعي على شعر العلماء بالتأخر، ندرك أن الشدياق إنما يشترط في الشعر الحق الطبع والموهبة لا الصنعة والتكلف، كما يشترط أن تكون بواعثه باطنية ذاتية لا خارجية مفروضة فرضاً.

وللتدليل على دور الطبع في تأثير الشعر في النفوس نذكر كذلك المثال الذي ساقه الشدياق جاداً أو عابثاً عما يكون به شعر المرأة أبلغ من شعر الرجل، وفيه ذكر لنا سببين. أما الأول فلأن « شعورها أدق ومشاعرتها أنفع.... وأما الثاني فلأنها إذا قالت شعراً فإنما تقوله في رجل فهو يعجب الرجال ويبلغ منهم بالطبع، ويعجب النساء بالطبع والصنعة أيضاً»[2]. ولكنه سرعان ما لا يرضى بهذا الحكم للمرأة دون

---

(1) الساق 94. والقرزام هو الشاعر الدون، ويقال منه: هو يقرزم الشعر. (لسان العرب).
(2) الساق : 324 .

الرجل إذ يرى أيضاً أن «هذا التعليل يصدق على الرجل فإنه إنما يقول الشعر في امرأة»[1].

ولمزيد بيان عن مذهبي الطبع والصنعة نورد هذه المحاورة بين الفارياق بطل الساق والراوي. وفيها يتشيع كلاهما لأحد المذهبين إشارة الى وجودهما معاً في الحياة لأن كليهما يمثل جانباً من الشدياق نفسه:

«قال (أي الفارياق): وما قولك في الشعر؟ قلت: إن كان هو لمصلحة، أي لشيء يعود إلى القيام بأودك فنعم هو. وإن يكن عن مجرد هوس وميل إلى التجنيس والترصيع أيّان رأيت امرأة جميلة أو وردة أو روضة كما هو دأب أكثر الشعراء يتكلفون للنظم في كل ما لاح لهم، أو كرثائك الحمار الآن فتركه أولى. قال: ولكن أحسن الشعر ما جاء عن هوس أي عن السليقة لا بالتكلف. فإني حين أمدح السريّ أجد في ضم لفظة إلى أخرى ما يجده المعاني لضم نقيضين مختلفين وليس كذلك ما نظمته في الحمار، فإني نظمت فيه هذه المرثية في ساعة من الزمن. قلت: ولكن الناس لا ينظرون إلّا إلى الظاهر. فقصيدتك في الحمار يسمونها حمارية، وأبياتك في السري سرية»[2].

فمن هذه الفقرة نرى ما يمتاز به شعر الطبع وشعر الصنعة. فالأول يأتي عفواً ووحياً موضوعه الحياة بكل أبعادها وغناها. والثاني يتكلفه صاحبه فيعنته ويرهقه. وموضوعه محدود كموضوع المدح مثلاً، ولكن الناس لا يبالون بالنوع الأول بقدر ما يبالون بالثاني وبمن قيل فيه اعتباراً منهم أن الشعر ولو كان متكلفاً مصنوعاً إنما يكتسب شرفه من شرف المقول فيه لا غير، وهو مقياس باطل يحط من الشعر ولا يرفعه.

ـ الشعر والتكسب:

وكان لشرط الطبع أثر في تقسيم الشدياق الشعراء الى صنفين: شعراء الصنعة وشعراء الطبع، «والفرق بين ذلك أن الشاعر بالصنعة هو من يتكسب بشعره فيمدح

---

(1) الساق: 324.

(2) الساق: 357 ويشير برثاء الحمار إلى أن الفارياق ضاع له حمار في مصر فرثاه بقصيدة، وبالسريّ إلى محمد علي باشا حيث كان الفارياق يمدحه بأبيات لما اشتغل بالوقائع المصرية.

هذا ويكذب على هذا حتى ينال منهما شيئاً. فأما الشاعر بالطبع فإنما هو الذي يقول الشعر لباعث من البواعث دون تكلف وانتظار للجائزة »[1] .

وواضح أن الشدياق يشير إلى أن للشعر دافعين رئيسين: ذاتي أي أنه ذو قيمة فنية جمالية وان لم يلتزم الشاعر نفسه بذلك في حياته الشعرية. وتكسبي أي ذو قيمة نفعية مادية. وهذا ما جرى له هو غالباً، وإن كنا لا نوافقه دوماً على أن الشعر التكسبي هو دائماً مصنوع، وأن الشعر غير التكسبي هو دائماً مطبوع. وعلى أية حال فإن الشدياق يحط من قيمة الشاعر المتكسب، ويكفي أنه نعته بأنه شاعر بالصنعة كما أنه وردت له في مواطن أخرى نثرية وشعرية ما يدل على كراهته لشعر التكسب والمناسبات.

ولكننا لسنا ندري كيف نوفق بين رأي الشدياق المتهجم على شعر التكسب ورأيه في أن الكرم هو سبب نبوغ الشعراء العرب دون الإفرنج وكثرتهم؟ وهذا ما عبر عنه في قوله: «فلعمري إن مادح ملوكهم لا جائزة له من عندهم غير تسفيهه وتفنيده مع أنهم أشد الخلق حرصاً على أن يشكرهم الناس ويمدحوهم، ولكنهم يأنفون من أن يمدحهم شاعر يريد نوالهم. فلمن هذا المال الذي يدخرونه؟ ولأية داهية من الدواهي يعتدونه، وهم الطاعمون الكاسون، الحاسون اللاسون، أم يخشون أن يلمّ بهم ضفف أو قشف، أم يحسبون أن صلة الشاعر من السرف. ولهذا، أي لكون الكرم مزية خاصة بالعرب، لم ينبغ في أمة من الأمم شعراء مجيدون مفلقون كشعرائهم على اختلاف الأمكنة والأزمنة وذلك من زمن الجاهلية إلى انقراض الخلفاء والدولة العربية. فإن اليونانيين يفتخرون بشاعر واحد وهو أوميروس، والرومانيين بفرجيل، والطليانيين بطاسو، والنمساويين بشلر، والفرنسيين براسين ومولبير، والانكليز بشكسبير وملطون وبيرون. فأما شعراء العرب المبرّزون على جميع هؤلاء فأكثر من أن يُعدّوا، بل ربما كان ينبغ في عهد واحد في زمن الخلفاء مائتا شاعر كلهم بارع فائق. وذلك لأن اللُّهى كما قيل تفتح اللهى »[2] .

---

(1) الساق: 250.

(2) الساق: 566-567. والضفف: الشدة وضيق العيش. واللهى الأولى مفردها اللهوة: العطية.

وواضح أن هذا الرأي يتناقض مع تصنيف الشعر إلى شعر طبع وشعر صنعة، ولا يمكن قبوله إلا في نطاق أن تلك الكثرة من الشعر العربي هو شعر مصنوع، وشعر الشدياق نفسه في أغلبه من هذا القبيل، أو أن هذا القول كان، وهو ما يستشفّ من سطوره، نتيجة فشله في نوال الجائزة لما مدح نابليون الثالث وملكة انكلترا مثلاً. . .

ـ الشعر والكذب:

ويجرنا الشدياق بعد الحديث عن التكسب في الشعر الى البحث في كذب الشعراء. ورأيه في هذه القضية هو أن من عادة الشعراء «التهافت على المين والافتراء والغلو والإطراء»[1]. وقد لاحظ أنه جارى هو نفسه هذا الصنيع بقصيدة نظمها في صغره تشبب فيها بجارية ثم قال: «وهي أشبه بتفس شعراء عصره الذين يقسمون أيماناً مغلظة بأنهم قد عافوا الطعام والشراب شوقاً وغراماً، وسهروا الليالي الطويلة وجْداً وهياماً، وأنهم ناسمون وقد ماتوا وكفنوا وحنطوا ودفنوا، وهم عند ذلك يتلهّون بأيّ لهوة كانت»[2].

ويرى الشدياق أن هذا الكذب ما دام لم يتجاوز النطاق الفني فهو مستساغ فنحن «إذا استحسنا الكذب في الشعر فلعمري إنه لا يستحسن في الأخبار المقصود منها تنوير بصائر الناس»[3].

ويتجلى لنا رأي الشدياق في هذا الموضوع كذلك في الحوار الذي دار بين الفارياق والقسيس في كتاب الساق حول مدى إثم الشاعر في تغزله بالمرأة. ويكون الرأي الفصل بينهما هو «أن ليس في التغزل كبير إثم، فإن وصف المرأة مثلاً بضخم الكفل وفعومة الذراع وتدملك الثدي إذا كانت في الواقع كذلك إنما هو من قبيل قول القائل البدر طالع عند طلوعه، أو السحاب منقشع عند انقشاعه. وإنما يكون افتراء، وإنما إذا وصفت بذلك، وكانت مسحاء مرداء وكانت تتخذ الحشايا لتحسب عجزاء فصدّقها ناظرها في ذلك وقال فيها ما قال مجازفة»[4].

---

(1) ن. م: 203.

(2) ن. م.: 95.

(3) الجوائب، 406. والصلح، أحمد فارس 118.

(4) الساق: 148.

فالإثم مرتبط بالكذب، والكذب مرتبط بمخالفة الواقع. أما مشاكلته فهو بعينه الصدق. الصدق الأخلاقي لا الفني الذي أباحه النقاد للشاعر دون حرج.

ـ موضـــوع الشعـــر:

وكما ثار الشدياق على المفاهيم السائدة في عصره ثـورة تختلف قوة وضعفـاً سخر من الموضوعات التقليدية للشعر من مدح وغزل ووصف فقال: «فأما الشعر في عصرنا هذا فإنـه عبارة عن وصف ممـدوح بالكـرم والشجاعـة أو وصف امرأة يكـون خصرها نحيلاً، وردفها ثقيلاً، وطرفها كحيلاً»[1]. وهذه السخرية ليست ناشئة عن هذه المواضيع في حد ذاتها لأنها كانت قبـل الشديـاق ومعه وبعـده وإنما هي نـاشئة عن تداول المعاني التقليدية دون أن يسعى الشعراء إلى تجديدها وابتكـارها بمـا يقتضيه التطور والتغير.

وقد لاحظ الشدياق أن نبوغ الشعراء قد ارتبط بموضوع ما فاستنتج من ذلك أنه «قلما ينبغ شـاعر يجيـد القوافي في جميـع فنون الشعـر»[2]. وهو أمـر طبيعي لتعلق التخصص بموهبة الشاعر وطبعه وذوقه وعوامل أخرى غير هذه. ولهذا عـرف تاريـخ الأدب العربي شعراء اشتهروا بالغزليات كابن أبي ربيعة، وبالخمريات كابي نواس، والـزهديـات كابي العتـاهية، والحكميـات كابي العـلاء، وبوصف الـطبيعـة كـابن خـفاجة... الخ. وهذه الشهرة إنما هي تنشأ عن التجديـد والابتكار لا عن طـرق الموضوع نفسه الذي يطرقه شعراء كثيرون عادة.

ـ بناء القصيـــدة العربيـــة:

ومما يعد من ثورة الشدياق على المنهج القديم تلك الإشارات المتعلقة ببناء القصيدة العربيـة المتمثل في تعدّد أغـراضها ممـا يبعث على تفككها وافتقـارها الى الوحدة العضوية والموضوعية أيضاً. وفي هذا المعنى قال عن مسلك الشعراء العرب: «ومن تعمد قصيدة جعل أبياتها غزلاً ونسيباً وعتاباً وشكوى وتـرك الباقي للمـدح»[3].

---

(1) الساق: 133.

(2) مقدمة الديوان ـ عن ياغي: 1/112.

(3) الساق: 133.

وليست هذه هي المناسبة الوحيدة التي تعرض فيها لبناء القصيدة العربيـة إذ كان قـد نقدها في الساق والجوائب وكشف المخبأ وسيأتي لها مزيد بيان عند استعراض مقارنة بناء القصيدة العربية بأختها الإفرنجية، ولكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن الشدياق يتبنى تعليل بدء القصيدة العربية بالنسيب الذي جاء به النقاد العرب كابن قتيبة ومن تابعه فيقول: «قال العلامة الدسوقي: اعلم أنه قد جرت عادة الشعراء أنهم إذا أرادوا مـدح إنسان أن يـذكروا قبله الغـزل لأجل تهييـج القريحـة وتحـريـك النفس للشعـر والمبالغة في الوصف وترويح النفس ورياضتها»[1].

وإذا كان الشدياق قد اعتذر في مقالته عن الذوق الأدبي الآتي ذكرها عن هذه الطريقة عند العرب فإنه اعتبرها بعيدة عن ذوق العصر الجديد، ذلك أنها إن صلحت في تصوير عصر القدامى وأذواقهم فهي لا تعبر عن العصرالحاضر وذوقه [2]، وكأنه يشيـر إلى أن التطوّر يستتبـع تغييراً في بنـاء القصيدة وتجـديداً وهـو ملحظ صائب صحيح.

والظاهر كذلك أن الشـدياق يـرفض وحدة البيت على الأقـل من خلال اتخـاذ البيت مقياساً لشاعرية الشاعر كما جاء في قولـه: «ومما لا يعجبني كثيـراً قول بعض أهل الأدب أن أشعر بيت في الغزل هو قول فلان، أو في المدح أو في الهجاء. فإن هـذا الحكم لا يصح إلا بـاستقراء جميـع كلام العـرب، وهو مـع ذلك مـوكول إلى الذوق، وهو يختلف بحسب اختلاف الطباع»[3].

وهكذانرى أن الشدياق قد دعا إلى ضرورة تحديث القصيدة العربية وإكسابهـا التناسب بين أجزائها إن لم نقل دعا إلى وحدتها العضوية والموضوعية واعتبار مقياس الجودة في جميعها . وفي هذا من التجديد والثورة على القديم مالا يخفى من قبل أن تصبح تلك الوحدة قضية نقدية مع المجددين مثل العقاد وأضرابه . . .

ـ اللفـــظ والمعنـــى:

كان لثنائية اللفظ والمعنى أن اختلف الشعراء وشعرهم، وتباينـوا في مذاهب

---

(1) كشف: 283.

(2) كنز، 142/1.

(3) مقدمة الديوان، عن ياغي: 107/1.

لأنه من النادر أن يتبّرز شاعر فيهما معاً على حدّ ما صوره الشدياق في قوله: «إنه قلما ينبغ شاعر عربي أو عجمي ويعجب الناس جميعاً. فإن من الشعراء من يحب الكلام الجزل الفخم دون ابتكار المعاني، وبعضهم يعنى بالمعاني دون الألفاظ، وبعضهم يتحرّى اللفظ الرقيق والعبارات المنسجمة، وبعضهم الغزل وغير ذلك. ولا تكاد تجتمع هذه المزايا كلها في شاعر واحد أو تجتمع عليه أخلاق الناس كلهم... الخ»[1].

ويرى الشدياق في هذه القضية قضية اللفظ والمعنى أن الأول منهما مادة للثاني. «فإن الكلام إنما هو مادة لصورة المعاني، ولا تنفع المادة وحدها إذا لم تحلّ فيها الصورة التي هي الوجود الثاني، وقد يقال إن الرقين تغطى أفْن الأفين»[2]. وهذا عين ما كان يراه القدامى في هذه القضية القديمة مثل ابن طباطبا الذي رأى أن «الكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه كما قال بعض الحكماء: للكلام جسد وروح. فجسده النطق وروحه معناه»[3]. وقد نقل ابن رشيق عنه ذلك فقال: «اللفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم»[4].

وهكذا يكون الشدياق من أنصار المعاني فهي المعول عليها عنده قبل الألفاظ خلافاً للجاحظ الذي يرى أن «ليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في جودة اللفظ وصفاته وحسنه وبهائه وكثرة طلاوته ومادته مع حسن السبك والتركيب والخلو من أَوَدِ النظم والتأليف»[5]. وهو بهذا الانتصار إنما يكون قد شايع عبد القاهر الجرجاني وابن الأثير وغَيرهما في تقديم المعاني حتى ليقول عند تعريفه الشعر الذي أوردناه سابقاً: «ثم إن نظم الشعر وإن أمكن تعريفه بأن يقال إنه ملكة يقتدر بها الإنسان على تصوير

---

(1) الساق: 567.

(2) الساق: 108. والرقين: هو الدرهم ونحوه وهو من المثل المعروف: وجْدان الرقين يغطي أفن الأفين. ويضرب في فضل الغنى والجدة.

(3) ابن طباطبا، عيار الشعر (تحقيق الحاجري وسلام. القاهرة. المكتبة التجارية الكبرى سنة 1956)؛ 11 و 121.

(4) ابن رشيق، العمدة: 124/1.

(5) الجاحظ، الحيوان، (تحقيق عبد السلام هرون. القاهرة: 1938)؛ 3/131-132.

معان في ألفاظ مناسبة. . . إلا أن الصعوبة هنا في سبك المعاني في قوالب الألفاظ. فقد يخطر ببال الشاعر معنى يتجاذبه من وجوه التعبير البلاغية، ونوع من أنواع البديع كالجناس والترصيع والتورية فلا يدري أيهما يختار. فشعر العرب العاربة كان مقصوراً على البلاغة دون البديع، وفي عبارة أخرى على إحكام البناء دون نقش وتلوين. وشعر المشاهير من المولدين جمع النوعين غالباً. ولهذا كان شعر العرب أقرب مأخذاً وأيسر منالاً من شعر المولدين»[1].

وهكذا نجد أنفسنا أمام اختيار موفق من قبل الشدياق في قضية الشكل والمضمون لارتباطه بقضية النهضة التي لا يمكن أن تتم باعتماد اللفظ لأن النهضة في جوهرها معنى وفكر قبل أن تكون شكلاً ولفظاً سمة عصور الانحطاط والتقهقر.

وكذلك استطاع الشدياق بتقديمه المعنى على اللفظ أن يلتمس الفروق بين الشعر العربي في عصوره: فشعر الجاهليين كما ورد في قوله السابق كان واقعياً صادقاً وأوضح وأقرب إلى الذهن من شعر المولدين الذين توخّوا الصنعة والكلف بالبديع والزخرف فخفيت معانية وغمضت.

وإذا كان اللفظ هو السبب في غموض المعاني وخفائها فإن الشدياق يشترط فيه أن يكون واضحاً سهلاً كشعر العرب العاربة فيقول: «وأول شرط من شروط النظم أن يكون الكلام فيه سهلاً منسجماً لا يحتاج فيه إلى حذف وتقدير أو تقديم وتأخير حتى يخاله السامع نثراً. وهذا من أسرار الشعر ومعجزاته مع تمكن القافية ومجانبة الضرورات»[2]. ويزيدنا تعريفاً بالسهولة وحقيقتها فيقول: «فإن السهولة هي خلوص اللفظ من التكلف والتعقيد والتعسف والاتيان بألفاظ واضحة تتميز عما سواها عند من له أدنى ذوق»[3].

ولكن هذه السهولة من جهة أخرى كما يرى الشدياق لا يجب أن تؤدي بالشاعر إلى التهاون بشأن اللغة والتضحية بقواعدها ونظمها كما شاهد ذلك لدى شعراء عصره

---

(1) مقدمة الديوان، عن ياغي: 111/1.

(2) ن.م.: 113.

(3) شبلي: 149.

الـذين يعجـزون عن البحث عن ألفاظها في مظانها، وفي ذلك يقـول: «وقد رأيت المتشاعرين في هذا العصر من لا يدري أين يبحث عن اللفظ في هذه الكتب فمهما يخطر ببالهم يقولونه. وفي الواقـع فإن الشعـر في هذا العصـر صار مبتـذلاً مذالاً. فبعـد أن كان صروحاً وحصوناً صار رسوماً وأطلالاً. فإن الشاعر إذا نظم قصيدة يجعـل ربعها مدحاً، والباقي غزلاً، وكثيراً ما يجمع بين النسيب بمذكر والغزل بـأنثى، ويذكـر فيه أنينه وسقامه، وحنينه وغرامه وقلقه وائتراقه، وضناه وأشواقه واحتراقه، والتياعه وتدلّهه وارتياعه، ووجده وشجنه، وعهده وحزنه، بل ربمـا نعى نفسه وآثـر رمسه، وهـو في خلال ذلك يجعل الفعل الثلاثي رباعياً، والرباعي ثلاثيـاً، ويعدي الـلازم منها بـأي حـرف كان من حـروف الجر، ويقـطع همزة الـوصل وبـالعكس، ويقصـر الممـدود وبالعكس. . . «الخ»[1].

وإذا كان الشديـاق قد لام شعـراء عصره ونقـدهم على هذه السهـولة بـل هذا الضعف، فنحن نعجب منه كيف ينصح بعد ذلك هؤلاء الشعراء بتشابيه تقليدية ابتذلها الاستعمال وتجاوزها الزمان من مثل «تشبيه الإنسان بالدر، والريق بالخمـر، والقوام بالرمح، والعيون بالسيوف لقطعها وجرحها في قلوب العاشقين، وبالنرجس لذبولها، وتشبيه الأهداب بالنبال، والحاجب بالنون، والشفاه بالعناب، لأن العـرب تستحسن هذا اللون وهو الحوة واللعس واللمى، والجبين بالصباح ووصف الأنف بالذلف وهو صغره، واستواء الأرنبة، أو صغره في دقة، أو غلظ واستواء في طرفه ليس بحد غليظ كما في القاموس»[2].

ـ بيـن الشعــر والعــروض:

ومن أهم القضـايا التي ذكـرهـا الشـديـاق في هـذا البـاب الـربط بين الـوزن والموضوع حيث قال «ومن خصائص الشعر العربي كثرة بحوره ومطاوعة بعضها للغزل والاستعطاف، وبعضها للحماسة، وبعضها للوصف، ونحو ذلك، فهي كالنغم في أن بعضها مفرح، وبعضها محزن. ومن ذلك كثرة قوافيه على رويّ واحد، وهذا لا يأتي

---

(1) مقدمة الديوان، عن ياغي: 1/114.

(2) ن.م.

في باقي اللغات أصلاً»[1].

ونحن لا نشك في طرافة هذه الملاحظة، لأنها تثبت تعاوناً وتساوقاً بين الموضوع لفظاً ومعنى، وبين العروض وزناً وقافية وروياً لإضفاء خصائص موسيقية داخلية موحية إلى جانب موسيقاه الخارجية.

وهذه الملاحظة هي (ومضة) ولا شك كما ذكر أحد الدارسين، لكنه أخطأ عندما اعتبرها أنها «أصل سينمو نموّاً كبيراً عند بعض الناقدين»[2]. لأن الشدياق قد سبقه إليها حازم القرطاجني في كتابه «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» حيث رأى أن كل غرض من أغراض الشعر يستدعي نوعاً من الأوزان[3]، وأن كل بحر يشتمل على خصائص «فالعروض الطويل تجد فيه أبداً بهاء وقوة، وتجد للبسيط سباطة وطلاوة، وتجد للكامل جزالة وحسن اطراد، وللخفيف جزالة ورشاقة، وللمتقارب سباطة وسهولة، وللمديد رقة وليناً مع رشاقة، وللرمل ليناً وسهولة ولما في المديد والرمل من اللين كانا أليق بالرثاء وما جرى مجراه منهما بغير ذلك عن أغراض الشعر»[4]. والواقع أن هذا القول بمشاكلة الوزن للغرض كان قد استقاه القرطاجني من اليونانيين وفي ذلك قال «وكانت شعراء اليونانيين تلتزم لكل غرض وزناً يليق به ولا تتعدّاه فيه إلى غيره»[5].

- بين الشعر العربي والشعر الافرنجي:

كانت ثقافة الشدياق الافرنجية حافزاً له ليقارن بين الشعرين العربي والافرنجي ويقول: «إنه لا مناسبة بين الشعر العربي وشعرهم. لأنهم لا يلتزمون فيه الرويّ والقافية. وليس عندهم قصيدة واحدة على قافية واحدة، ولا محسنات بديعية مع كثرة الضرورات التي يحشون بها كلامهم فنظمهم في الحقيقة أقل كلفة من نثرنا المسجع.

---

(1) ن.م: 115-116.

(2) ياغي: 116/1.

(3) القرطاجني، منهاج البلغاء: 266.

(4) ن.م: 269. وانظر أيضاً عباس، تاريخ النقد الأدبي 561-562.

(5) القرطاجني، ن.م.: 266.

وما أحد من شعراء الافرنج استحق أن يكون نديماً لملكه. فغاية ما يصلون اليه من السعادة والحَظوة عند ملوكهم إنما هو أن يرخص لهم في إنشاد شعرهم في بعض الملاهي. فأيّ هَوَانٍ يلحق جناب الملك المعظم من اتخاذه الشاعر نديماً وكليماً، أم يقال أن شعراء الافرنج كثيرون بحيث لا يمكن للملك أن يختار واحداً منهم على غيره. أروني أين هم هؤلاء الكثيرون على خزنته السعيدة. كم في بلاد الانكليز الآن من ناثر؟ وكم في بلاد فرنسا من ناظم؟»[1].

وواضح ما في هذا الكلام من مغالطات تتعلق بربط الشعر بساحة الملوك والتكسب وبأن مقياس الشعر في كثرة الشعراء لا في الجودة ، فإن ما عدّه الشدياق مصدر فخار للشعر العربي هو في الحقيقة مصدر ضيق المحدثين العرب به ، فالقيود العروضية مثل القافية والروي هي التي أدت إلى الثورة على عمود الشعر العربي اليوم واستنباط ما سمي بالشعر الحر الذي وجد فيه الشاعر المعاصر المجال فسيحاً لمجاراة انسياق عواطفه وطاقاته التعبيرية دون حشو . ذلك الحشو الذي أشار إليه الشدياق بأنه « الألفاظ التي يستعملها الشعراء غالباً لسد ما في أبياتهم من الخلل»[2] . وقد عرفنا من قبل في فصل الشدياق الشاعر أنه قد جرب هو نفسه ، بتأثير ثقافته الأوروبية أو ثورات الشعر العربي من خلال الموشحات وغيرها ، هذه الطريقة عندما تخلص من التزام القافية ، لكنه سرعان ما تخلى عنها لنبوّها عن ذوقه الشعري فيما يبدو .

ولم ينِ الشدياق عن تعديد مفاخر الشعر العربي والدفاع عنها وتفنيد ادعاء الأوروبين بأن القافية الواحدة في القصيدة هي مما يستقبح إذ لا سبب لهذه التهمة في رأيه إلا عجزهم عن مثلها مبيناً في نفس الوقت سخافة منهجهم الشعري. وبهذا نرى الشدياق يتوخى في نقده طريقة ردّ التهمة عينها على المنتقد فيقول: «أما الشعر في اللغات الأعجمية فإن هو إلا عبارة عن استعارات بعيدة ومبالغات معصودة، فلا يمكن نظم قصيدة فيها من رويّ واحد. فتراهم يخالفون بين القوافي ويأتون بألفاظ نواد شوارد، ومع ذلك فإنهم لعجزهم عن نهج ذلك المنهج يقولون إن القصيدة على رويّ

---

(1) الساق: 567.

(2) ن.م. : 267.

واحد ممّا يستسمج، فيا له من قول شنيع وجهل فظيع! لَعمر الله لو لم يكن للعربية سوى السجع في المنثور وطريقة النظم على النسق المذكور لكفاها فخراً»[1].

ويقول مؤكداً فضل الشعر العربي لما فيه من رويّ وكثرة أوزان ومهجناً الشعر الافرنجي لقلة أوزانه ورويّه، وتحرره في الإيقاع الشعري: «أما الشعر عندهم فهو بمنزلة الرجز عندنا إذ لا يمكنهم أن ينظموا خمسة أبيات من رويّ واحد إلا مع التكلف حتى إن بحور الشعر عندهم مختصرة جداً. وربما اجتزؤوا عن الرويّ بمجرد الوزن وإنما هو وزن بالقبان»[2].

وأما ما أشار اليه من قبل من أن نظم الاوروبيين هو أقل كلفة من النظم العربي فذلك يعود فيما يظهر إلى ما كان قاله في موطن آخر عن سهولة ارتجال الشعر في المسرح من «أن كلامهم كله مجزوم أي خال عن الاعراب. وليس بين الكلام المتعارف عند خاصتهم وبين كلام الكتب من فرق كبير»[3]. وهذه الإشارة تدل بوضوح على أن صعوبة الشعر العربي هي من صعوبة اللغة العربية لكونها لغة معجمة لا لغة صائتة. فهي بحكم حاجتها إلى الإعراب غير يسيرة الاستعمال في الحياة اليومية. وهذا ما يشكو منه المعاصرون اليوم ويعدّونه من عوائق انتشار العربية وتقدّمها.

ومن مقارنات الشدياق بين الشعر العربي والشعر الافرنجي نذكر تلك المقارنة التي خص بها بناء القصيدة عند كليهما في هذه الفقرة الهامة التي سجلها في كشف المخبأ بمناسبة نظمه قصيدة في مدح نابليون الثالث، ونحن ننقلها للقارىء بحذافيرها رغم طولها لأهميتها ودلالتها على الروح النقدية الفكهة الماجنة لدى الشدياق. وهي:

«ثم إنه لا شيء أفظع عند الافرنج من أن يروا في قصائد المدح تغزلاً بامرأة ووصفها بكونها رقيقة الخصر ثقيلة الكفل نجلاء العينين سوداء الفرع وما أشبه ذلك فشعرهم كله خصي، وأفظع منه التشبيب بغلام. وأقبح من هذا وذاك نسبة شيء من

---

(1) سر الليال: 4.

(2) المحاورة الإنسية: 128 والقبان: آلة لوزن الأشياء الثقيلة.

(3) كشف: 308.

صفات المؤنث إلى المذكر كقول الشاعر كأن ثدياه حقان. فإنهم أول ما يبتدؤون المدح يوجهونه إلى المخاطب ويجعلونه ضرباً من التاريخ فيذكرون فيه مساعي الممدوح ومقاصده وفضله على من تقدّمه من الملوك بتعديد أسمائهم. ولما ترجم مسيو دوكان قصيدتي التي مدحت بها المرحوم أحمد باشا والي تونس وطبعها مع الترجمة كان بعضهم يسألني هل اسم الباشا سعاد وذلك لقولي في مطلعها: زارت سعاد وثوب الليل مسدول. فكنت أقول لا. بل هو اسم امرأة فيقول السائل وما مدخل المرأة بينك وبين الباشا، وهو في الحقيقة أسلوب غريب للعرب».

ثم يواصل هذه المقارنة الطريفة بين الأسلوبين العربي والافرنجي في بناء القصائد المدحية فيقول: «كما أن الإفرنج ينكرون علينا هذه العادة كذلك ينكرون المبالغة في وصف الممدوح. وأما تشبيهه بالبحر والسحاب والأسد والطود والبدر والسيف فذلك عندهم من التشبيه المبتذل، ولا يعرضون له بالكرم وبأن عطاياه تصل إلى البعيد فضلاً عن القريب، فهم إذا مدحوا ملوكهم فإنما يمدحونهم للناس لا لأن يصل مدحهم إليهم ومع علمي بهذه الحال لم يمكني مقاومة نزغة النهمة العربية إلى تقديم القصيدة المذكورة. ولا سيما لما سمعت أن الممدوح يعرف لغتنا»[1].

وبعد أن يؤكد على هذه الملاحظات الدقيقة النافذة، الدالة على أنّ هناك نسمة جديدة بدأت تهب على الشعر العربي، والدافعة للعرب إلى ضرورة الوعي بما في طريقتهم من نقائص يقول على لسان الكونت دي لاغرانج رئيس تراجمة لويس نابليون بعد أن قرأ عليه قصيدة ثانية في مدح نابليون نفسه: «ليس من هذه الصفات التي نسبتها إلى الملك ما هو مختصّ به وحده فإنه يصلح لأن يخاطب به أي ملك كان، وهي مع ذلك عويصة لا يمكن ترجمتها، ولو قدّمتها كما هي لما استحسن منها غير الخط والشكل فقط»[2].

إن مثل هذه الفلذات النقدية جديرة بالتنويه والاعتبار، وهي وإن دلّت على روح تجديدية فإنّها ليست غريبة الصوت عن النقد العربي القديم «ذلك أن نقاد العرب

---

(1) كشف المخبأ: 283. ومن الواضح أن الشدياق قد أخطأ في كتابة اسم المترجم وهو دوقا لادوكان.

(2) كشف: 284.

القدامى ذهبوا هذا المذهب في باب المديح»[1] مثل ابن رشيق وقدامة والآمدى، لكن المهم في ذلك هو «أن آراءه كانت غريبة على شعراء عصره ومنهم الشدياق نفسه، إذ أنه لم يترسم في شعره ما كتب في نقده»[2].

ـ الشعـــر بين الشديـــاق ولامرتيـــن:

يبدو من خلال ما ذكر في الساق على الساق على الأقل أن اطلاع الشدياق على شعراء الفرنجة وأشعارهم ونظرياتهم في الشعر أمر لا شك فيه، وخاصة على الشاعر لامرتين وكتابه «مقادير الشعر» الذي ترجم منه مشاهد دل بها على حرص الإفرنج على تقييد كل ما يقع تحت نظرهم، مثل صورة العرب الذين كانوا جالسين تحت زيتونة يدخّنون التّبغ وهم ينصتون إلى منشد أشعار عنترة بإعجاب شديد، وصورة المرأة التركية الشابة التي كانت تبكي زوجها عند قبره، وكيف كان ثدياها العاريان عندما تنحني للثم عمامة رجام القبر. يرسمان شكليهما على التراب. . . إلى أن يقول: «وسائر هذه المقدمة على هذا النمط مع أنه سماها مقدور الشعر أي ما قدّره الله تعالى على الشعر والشعراء»[3].

والواقع أن مقدمة لامرتين لم تكن كلها، كما قال على ذلك النمط، لأنّ وصف لامرتين ما شاهده في يوم من أيام رحلته إلى القدس، وهو جالس في خيمته، قد عبر به عن أقدار الشعر وأطواره في الماضي: فالعبيد السود الثلاثة، وهم يهدهدون الرضع بأغانيهم الساذجة دون تفكير في وطنهم يمثلون الشعر الرعوي الفطري لطفولة الأمم، والأرملة التركية الشابة التي قال عنها إنّه لم ير، وهي تبكي زوجها، صورة أفتن منها أبداً، هي شعر الرثاء العاطفي، شعر القلب. والجنود والعرب الذين كانوا يسردون مقاطع رائعة في الفروسية والغزل من أشعار عنترة يمثلون طور الشعر الملحمي الحربي للشعوب الرحالة أو الغازية، والرهبان اليونانيون الذين كانوا فوق شرفاتهم المنعزلة يتلون مزاميرهم يمثلون طور الشعر الغنائي القدسي لعصور الحماس الديني

(1-2) دياب، التراث النقدي: 24-25.

(3) الساق: 102.

والتجديد. أما لامرتين الذي كان في خيمته يتأمل تلك المشاهد فيمثل طور شعر الفلسفة والتأمل.

وبعد أن أورد مشاهد أخرى عن رحلته إلى جبل صنين بلبنان وآثار بعلبك والشعاب والغروب وغير ذلك عرج للحديث عن قدر الشعر في المستقبل فتنبأ بأن «الشعر لن يكون غنائياً ولا ملحمياً ولا مأسوياً لانقضاء عهد الملحمة والمأساة، وإنما سيكون، وهذا هو قدره لأمد بعيد، الحكمة مغناة، ودينياً وشخصياً وتأملياً حسب العهود التي قطعها الجنس البشري، والصدى العميق الواقعي الصادق لتصورات الذكاء ولأغرب انطباعات الروح. كما سيكون له بفضل الصحافة والمؤسسات العامة، إلى جانب قدره الفلسفي والذهني والسياسي والاجتماعي، قدر جديد هو أن يكون شعبياً مثل الدين والحكمة والفلسفة»[1].

وكان لامرتين في كل هذه الأطوار يتحدث عن الشعر فيراه في كل مظاهر الحياة جلّ شأنها أو صغر، كما يعترف بأن الشعر كشأن كل ما هو إلهي لا يمكن تعريفه لا بكلمة ولا بألف، إذ هو تجسيد لكل ما هو مستسرّ في قلب الانسان، ولكل ما هو إلهي في الفكر، ولكل ما هو رائع من الصور في الطبيعة المشاهدة المطربة للحواس[2]. كما يقول «الشعر هو الإنسان نفسه، هو غريزة كل عصوره وصدى داخلي لكل انطباعاته البشرية. هو صوت الإنسانية مفكرة وشاعرة... ولن يخمد هذا الصوت في العالم أبداً لأن من ابتدعه ليس هو الإنسان ،فالله هو الذي أعطاه إياه وهو أول صيحة تصعد إليه من الإنسانية وستكون كذلك اخر صيحة يسمعها الخالق تسمو إليه من صنيعته... الخ»[3].

وقبل أن يختم لامرتين مقدمته هذه بالحديث عن نفسه ومجموعته «تأملات شعرية» يعرف لنا الشعر بهذا القول «الشعر هو الملاك الحارس للإنسانية في كل العصور»[4] الخ....

---

(1) لامرتين، مقادير الشعر. مقدمة «تأملات شعرية» بإشراف وتحقيق ڤوستاف لانسون: 413-416.

(2) ن.م: 387.

(3) ن.م: 388-389. (4) ن.م: 416.

فهذا الخطاب وهذه الأفكار، وهذا المفهوم للشعر كيف لم يجلب جميعها نظر الشدياق؟ لقد ضيع الشدياق على نفسه وعلى العرب ثورة شعرية مبكرة بصمته عن كل ذلك مما يجعلنا نشك في أنه قد قرأ هذه المقدمة بإمعان وفهم معانيها، أو أن هذه الآراء، ما عدا الإقرار بصعوبة تعريف الشعر كما رأينا في فقرة حدّ الشعر، لم تكن لتنسجم وآراءه وذوقه مما يدلّ على غرابة الرومنسية عند العرب والشدياق في ذلك الوقت.

والواقع أن كل الظروف تقريباً قد توفرت للشدياق كي يكون رومنسياً: موت الأخ، والاضطهاد الديني، والهجرة، والغربة عن الوطن والأصل،والخيبات المتوالية، وموت الابن، والحرمان المادي، والإحساس المرهف بالجمال، والعاطفية، والخيال، والاطلاع على روائع الرومنسية في أصولها الانكليزية والفرنسية... الخ. كل هذا وأكثر كان في حد ذاته كافياً لإبداع رومنسي لو كانت نفس الشدياق رومنسية فعلاً، ولكنها كانت تخلو من ذلك العنصر الأساسي في الرومنسية وهو الإحساس بالقلق النفسي والروحي. لقد كان الشدياق يجسم القلق الفكري في كل ما كتب فلم يهتم بأناه في أفراحها وأحزانها وأحلامها كما لم يهتم بالطبيعة وإنما اهتم بالمسائل الفكرية والاجتماعية والسياسية، تلك المسائل التي كانت سبباً في تخلف وطنه العربي فندب نفسه ليكون فيها من دعاة الإصلاح والنهضة. إن الرومنسية كانت غريبة عن الشدياق غربتها عن قومه ومجتمعه. وكان لا بد لها من مؤثرات أخرى، وأن تنتظر ما يزيد على نصف قرن آخر، حتى تينع في الأرض العربية وتزهر على أيدي المجددين العرب أمثال شعراء المهجر ومدرسة التجديد في مصر أو الديوان كما تسمى أيضاً.

وبالرغم من قصور الشدياق في تصور المفهوم الرومنسي للشعر، وإذا شئنا في أفضل الحالات العزوف عن نقل ذلك المفهوم، فإننا لا يمكن أن نغمط حق الشدياق في التجديد على طريقته «فقد كانت آراء الشدياق في الشعر العربي تمهيداً للنهضة الشعرية التي حدت بالشعراء أن يخرجوا على الطريق التقليدي المرسوم المتوارث في الشعر، وفي مقدمة هؤلاء الشعراء محمود سامي البارودي الذي يعتبره كثير من الدارسين أول الشعراء المطبوعين في العصر الحديث»[1].

---

(1) دياب، التراب النقدي: 26.

ثانيـــا ـ النثـــر:

وكذلك أتيح للشدياق أن يتناول النثر العربي بالبحث والنقد والتمحيص حتى يكون أداة من أدوات التحول الحضاري الجديد وقناة من قنـوات المعرفـة والتوجيـه والتصوير والتعبير عن كل ما يجول في النفس العربية من شتى الانفعالات والخلجات والأفكار الجديدة، ووسيلة ناجعة تؤدى به الرسالة الكلامية مختلف وظائفها الإبلاغية والإفهامية والشعرية وغيرها. وهذه محصلة ما وجدناه للشدياق في هذا الباب:

ـ صورة الإنشـــاء وشروطـــه:

كان لتعامل الشدياق مع النثر ممارسـة ونقداً أن تصـور له صـورة تجعله قميناً بالأدبية التي تعتبر السمة الأساسية لكل كلام أدبي. وهذه الصورة تقوم على عناصـر الانسجام والإيجاز وحسن النسق. وهو ما حدده لنا في مستهل نقد كان نشره بـالعدد 559 مـن الـجوائـب (20 ك1 ـ ديسمبر 1871) تعقب فيه افتتاحية العدد السابع عشر من مجلة الجنـان التي كتبهـا سليم البستـاني ابن المعلم بـطرس فقـال: «إن هـذه الجملة الطويلة في الجنان جزء 16 (الصحيح 17) هي خالية أولاً من الانسجام لأن الانسجام هو أن يأتي المؤلف بعبارة خالية من التعقيد منسجمة كانسجام الماء في انحداره حتى يكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقة. **وثانياً**: من الايجاز الذي اعتنت به فصحاء العرب، فإن غالب كلامهم مبني على الإيجاز والاختصار وأداء المقصود من الكلام بأقل عبارة. **وثالثاً**: من حسن النسق، وهو أن يأتي المتكلم بالكلمات من النثر وغيره متتالياً متلاحماً تلاحماً سليماً مستحسناً مستقيماً وتكون جملها ومفرداتها متسقة متوالية»[1].

ولا يكتفي الشدياق بهذا المعيار في معرفة النثر الجيد من النثـر الرديء، وإن كان معياره ينطبق على الشعر كما ينطبق على النثر لعدم خصوصيته بهذا الأخير لـولا المناسبة، فيذكر لمزيد التوضيح شروطاً لما سماه بالإنشاء. وهذه الشروط كما وردت في نفس المقال الذي أخذنا منه المعيار السابق هي:

---

(1) شبلي، بين الشدياق واليازجي: 148-149.

«**أولاً**: أن يستعمل المؤلف ما يفهم معناه فلا يرتكب الغريب من اللغة ولا الوحشي من الألفاظ ليكون الكلام سلس القياد ظاهراً في تأدية المراد. **وثانياً**: أن يجتنب ما يخلّ بالألفاظ والمعنى. **وثالثاً**: أن يهذب كلامه وينقحه ويحرّر بالنظر والفكر فيه. فيسقط ما يجب إسقاطه، ويصلح ما يتعين إصلاحه، ويحرّر ألفاظه ويبين أغراضه ومعانيه بحيث لا يقال فيه: لو كان غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن»[1].

وحيث أدرك الشدياق أن شروطه ظلت غامضة على ذهن القارىء شرح المقصود من السهولة فقال: إن السهولة هي خلوص اللفظ من التكلف والتعقيد والتعسف والإتيان بألفاظ واضحة تتميز عما سواها عند من له أدنى ذوق»[2]. وكذلك عرف لنا الكلمة الغريبة في موطن آخر فقال: «إن الكلمة الغريبة هي الكلمة الوحشية التي ينفر منها السمع»[3].

وواضح من هذا الخطاب النقدي والشروط أن الشدياق إنما يردّد خطاباً قديماً قاله النقاد فيما يتعلق بصناعة النثر.

ولنؤكد على أنّ الشدياق ظل أسير تلك الآراء النقدية القديمة نورد هنا ما نقله لنا عن كتاب السعد للتفتازاني وكأنه يود إقناعنا بوجهة نظره أو يشير إلى تبنّي ما أورده صاحب السعد وهو: «أنه ينبغي للمتكلم شاعراً كان أو كاتباً أن يتأنّق، أي يتتبع الأحسن في ثلاثة مواضع حتى تكون أعذب لفظاً بأن تكون في غاية البعد من التنافر والثقل، وأحسن سبكاً بأن تكون في غاية البعد من التعقيد والتقديم والتأخير الملبّس، وأن تكون الألفاظ متقاربة في الجزالة والمتانة والرقة والسلاسة، وأن تكون المعاني متناسبة لألفاظها من غير أن يُكسى اللفظ الشريف المعنى السخيف أو العكس، وأصح معنى بأن تسلم من التناقض والامتناع والابتذال ومخالفة العرف ونحو ذلك»[4]. فحسب هذا القول لا تخرج الصناعة الأدبية عن ثلاثة عناصر كبرى هي:

---

(1) شبلي: 149.
(2) ن.م.
(3) ن.م: 297.
(4) شبلي: 100.

عذوبة اللفظ، وصحة المعنى، وحسن السبك أي النظم والتأليف الذي يربط بين اللفظ والمعنى.

ولكن كيف نفاضل بين عبارتين توفر لهما المعنى الواحد؟ وما هو المقياس الذي نتخذه لذلك؟ يقول الشدياق في هذا الصدد: «واعلم أنه قد تكون عبارتان مبنيتين على معنى واحد وتفضل إحداهما الأخرى في حسن السبك، ومتخير الألفاظ، ولتقديم الكلام وتأخيره. وهذا لا يدركه إلاّ ذو الذوق السليم، لا من عرف النحو والصرف، ولا من تناول طرفاً من اللغة »[1] .

وهكذا نرى أن الإنشاء الجيد هو الذي يكون فيه اللفظ ـ بعد أن يتوفر له المعنى ـ مختاراً حسن النظم والتركيب. والعمدة في كل ذلك هو الذوق السليم الذي سنرى الشدياق يخصّه ببحث نظري فيما يلي مما يدل على أهمية الذوق في الصناعة الأدبية

ـ المحسنات البلاغية:

كان موقف الشدياق من هذه المحسنات موقف الرفض خاصة إذا هي أصبحت غاية الكاتب وهدفه. وهذا ما عبر عنه عند بيان مساوئها على كتابه الساق على الساق في قوله: «فأما إذا تعنّت عليّ أحد بكون عبارتي غير بليغة أو غير متبلة بتوابل التجنيس والترصيع والاستعارات والكنايات. فأقول له إني لما تقيدت بخدمة جنابه في إنشاء هذا المؤلف لم يكن يخطر ببالي التفتازاني والسكاكي والأمدي والواحدي والزمخشري والبستي وابن المعتز وابن النبيه وابن نباتة. وإنما كانت خواطري كلها مشتغلة بوصف الجمال، ولساني مقيداً بالإطراء على من أنعم الله تعالى عليه بهذه النعمة الجزيلة، وبغبطة من خوّله عزّ وجل عزة الحسن وبرثاء من حرمه منه. وفي ذلك شاغل عن غيره على أني أرجو أن في مجرد وصف الجمال من الطلاوة والرونق والزخرفة ما يغني عن تلك المحسنات استغناء الحسناء عن الحلي، ولذلك يقال لها غانية. وبعد فإني قد علمت بالتجربة أن هذه المحسنات البديعية التي يتهوّر فيها المؤلفون كثيراً ما تشغل القارىء بظاهر اللفظ عن النظر في باطن المعنى »[2] .

---

(1) ن.م: 153 .　　(2) الساق: 82.

فكم هي معبرة هذه الكلمات الدّالة على أن الجمال الفني في الأسلوب ليس في المحسنات بقدر ما هو في أشياء أخرى كالمعنى البديع والطلاوة والرونق والزخرف المعنوي. فالجمال الأسلوبي هو ذاتي تماماً كالمرأة المعطال التي لا يضيرها عطلها واستغناؤها عن الحلي والأصباغ وغير ذلك من التجميل.

إن الشدياق بهذا الرأي السديد الجديد على مسامع الناثرين إنما يسخر من المحسنات ومن أصحابها منشئين ومنظّرين الذين ذكر منهم أسماء مشهورة في النثر العربي، وهو كذلك يسخر من البلاغة العربية التي اهتمت بالقشور دون اللباب، بالشكل دون المضمون، حتى أوسعها، لصعوبتها، ذماً في كتابه الساق. فقال عن تشعّب مسائلها واستعصاء تفريعاتها على الفهم: «وبيان ذلك مفصلاً يستفرغ أجلاً، وربما قضى الإنسان عمره كله في علم الاستعارات وحدها، ثم يموت وهو جاهلها، أو يكون قد نسي في آخر الكتاب أو الكتب ما عرفه في أوله»[1].

ولا يفهم من هذا النقد أن الشدياق ضد البلاغة وعلومها والمحسنات وألوانها، فقد دافع عنها لدى المستشرقين لأنه ما من لغة تخلو منها، وما من أدب لا يلتجىء إليها، فقال: «إنهم ينكرون على أهل اللغات المشرقية، وخصوصاً اللغة العربية، كثرة الاستعارات والكنايات، مع أن لغتهم تطفح بها طفحاً. ولولاهما لضاقت بهم العبارة عن تأدية أكثر المعاني»[2].

وهذا الاعتراض صحيح في جوهره فقد ذكره غير الشدياق من الكتاب المطلعين على الآداب الأجنبية نذكر منهم عباس محمود العقاد الذي قال «فما كان العرب أكثر مجازاً واستعارة من أمم الغرب، ولا عُهِد في بلغائهم المطبوعين الولع بهذه المحسنات التي أفرط فيها المقلدون وطلاب البلاغة على جهل بأسرارها وعجز عن التقليد الصحيح فيها»[3].

---

(1) الساق: 130.

(2) كشف: 256.

(3) العقاد، مراجعات في الآداب والفنون: 86.

- السجــــع :

لقـد حفلت كتابـات الشديـاق بالحـديث عن ظاهـرة السجع بـاعتبـارهـا من المحسنات اللفظية في النثر العربي فضلاً عن تعريفه له لغوياً وفنياً في مادة (سج) من كتابه سر الليال في القلب والإبدال، بل إنه توسع في ذكر شروطه وأقسامه وغير ذلك مما يتعلق به من البحث في سجع الرسول والقرآن معتمداً على ابن الأثير، والفيومي في المصباح المنير وغيرهما. وقد ظهر لنا من جميع هذه الكتابات أن للشدياق موقفين من السجع :

أما الموقف الأول فهو الازدراء والانكار لهذه الظاهرة الأسلوبية حتى إنه شبهه بالرِّجْل الاصطناعية للأعرج فقـال: «السجع للمؤلف كـالرجـل من خشب للماشي، فينبغي لي أن لا أتوكأ عليه في جميع طرق التعبير لئلا تضيق بي مذاهبه، أو يرميني في ورطة لا مناص لي منها. ولقد رأيت أن كلفة السجع أشق من كلفـة النظم، فـإنه لا يشترط في أبيات القصيدة من الارتباط والمناسبة ما يشترط في الفقر المسجعة. وكثيراً ما ترى الساجع قد دارت به القافية عن طريقه التي سلك فيها حتى تبلغه إلى مـا لم يكن يرتضيه لو كان غير متقيّد بها. والغرض هنا أن نغزل قصتنا على وجه سائغ لأي قـارىء كـان. ومن أحبّ أن يسمـع الكـلام كله مسجعـاً مقفى ومـرشحـاً بـالاستعــارات ومحسناً بالكنايات فعليه بمقامات الحريري أو بالنوابغ للزمخشري»[1].

فهذا النقد تناول السجع من الناحية الإبداعية، لأن السجع من حيث هو ظاهرة فنّية تتوخّى الزخرف والترف اللفظي والتقيد بفواصـل الجمل وقـوافيها تضيم ظـاهرة المعنى التي تندّ عن كل تلك القيود وتتطلّب الحرية والانطلاق، وبالتالي فهي تضيم إبداع المبدع وتشرد به إلى مالا يرتضيه من المعاني والصور، وليست مقارنة الساجع بالناظم في ما يصيبهما من العناء والمشقة مع الإلحاح على عناء الأول أكثر من الثاني إلا لإبـراز ثقل قيـود السجع عليـه إذا التزمـه التزامـاً كامـلاً. ولهذا السبب رأى أنّ السجـع

(1) الساق: 123.

يمكن النّسج على منواله إذا لم يلتزم في جميع طرق التعبير، وتميز بالعفوية والطبع حتى يقدر أيّ قارىء كان على فهمه وتتبع أسلوبه. وهكذا نصل مع الشدياق إلى أن للسجع أثراً من الناحية الإبلاغية في القارىء الذي ينشد الجمال والمتعة كما ينشد الفائدة.

ولكن ما يحزّ في نفس الشدياق أن هؤلاء القراء، وخاصة العاديين الذين تخلى الشدياق عن السجع من أجلهم، لا يفهمون مقصده من ذلك، وما ذلك إلا لأن الذوق الأدبي قد فسد وأصابه العرج هو أيضاً. وها هو يصور بحسرة المصير الذي يلقاه المؤلف مثله إذا هو تخلّى عن السجع فيقول: «ولا يراعي الناس ما في كتابه من الفوائد والحِكَم إلا إذا كان مشتملاً على جميع المحسنات البديعية والدقائق اللغوية. ومثل ذلك مثل رجل فاضل يدخل على قوم بهيئة رثّة ورعابيل شماطيط. فالناس لا تنظر إلى أدبه الباطني بل إلى بزّته وزيّه»[1]. وكذلك يجد الشدياق للسجع عيباً آخر، وهو عيب فني يتمثل في أن المؤلف «بينا هو يذكر مصيبة أحد من العباد في عقله أو امرأته أو ماله إذا به تكلف لإيراد الفقر المسجّعة والعبارات المرصّعة وحشا قصته بجميع ضروب الاستعارات والكنايات، وتشاغل عن همّ صاحبه بما أنه غير مكترث به، فترى المصاب ينتحب ويولول ويشكو ويتظلم والمؤلف يسجع ويجنس ويرصع ويوري ويستطرد ويلتفت ويتناول المعاني البعيدة فيمدّ يده تارة الى الشمس وتارة الى النجوم، ويحاول إنزالها من أوج سمائها إلى سافل قوله. ومرة يقتحم البحار، وأخرى يقتطف الأزهار، ويطفر في الحدائق والغياض، من أصل الى فرع، ومن غوطة الى ربوة»[2].

فعيب السجع هنا أنه لا يحقق ما يسميه النقاد بالمشاكلة بين الواقع والأسلوب في وصف الأشخاص[3] لأنه لا يتناسب وحالة التأزم التي يعاني منها البطل.

ترى ما الذي حمل الشدياق على التهجم على السجع وإنكاره ومخالفة ذوق

---

(1) الساق: 133.

(2) الساق: 134.

(3) ياغي، مجلة أفكار: 31.

عصره؟ الظاهر أن وراء ذلك ثقافته الأوروبية التي تكشفت له بها أساليب تختلف عما ألفه في أدبه العربي. وهذا ما جعله يمتاز في رأي هنري بيريس على ناصيف اليازجي الذي لم يكن، بسبب ملازمته لوطنه لبنان وثقافته العربية البحت، في قدرته أن ينشىء من كتابه «مجمع البحرين إلا كتاباً مصنعاً بارداً»[1].

ومما يؤيد هذا الاستنتاج رأي مارون عبود في طه حسين الذي وقع هو أيضاً تحت تأثير المستشرقين وثقافته الأوروبية رغم أزهريته، وهو: «قال طه حسين كما قال الشدياق أن تكلف السجع صناعة ممقوتة، فتابعه الكثيرون بلا تبصّر، ولم يقم من يفكر تفكيراً معاكساً غير زكي مبارك فكتب كتابه القيم (النثر الفني) يعارض المتمشرقين وطه حسين الذي تابعهم ويتابعهم دائماً. . . . »[2].

ولكن الشدياق، خلافاً لرأي عبود، كان قد حقق، وهذا هو الموقف الثاني للشدياق من السجع، ما سيحققه زكي مبارك ولم يحققه طه حسين. فنحن لم نجده يطمئن إلى قراره السابق حيث إننا ألفيناه يتعاطى السجع كتابة، ويتقبله فناً حتى في كتابه الساق الذي تضمن ثورته عليه وسخطه.

أما تعاطيه له كتابة فبعلة اختبار قدرته الفنية عليه وإظهار براعته فيه، وإلى ذلك أشار بقوله: «قد مضت عليّ برهة من الدهر من غير أن أتكلّف السجع والتجنيس، وأحسبني نسيت ذلك، فلابد من أن أختبر قريحتي في هذا الفصل فإنه أولى به من غيره»[3].

ويكون تعاطيه للسجع كذلك بدافع الحاجة إليه في المقامات من جهة، وإرضاء أنصاره من جهة أخرى. وقد قال في هذا الشأن: «فقد عوّدت قلمي في هذا الموضع موالاة السجع وترصيع الفقر الرائعة للعقل الرائقة للسمع الشائقة للطبع»[4].

---

(1) بيريس: 26.

(2) عبود، مجددون ومجترون. (بيروت) دار العلم للملايين. (1948):49.

(3) الساق: 141.

(4) ن.م.: 272.

كما أننا وجدناه يلتزمه في غير المقامة التي لا تكون إلا سجعاً، مثلاً في مقدمات كتبه، وفي بعض مقالاته بالجوائب حتى إنه درج عليه في افتتاحياته بدءاً من العدد السادس بعد المئة لكنه أضرب عنه وعاد إلى أسلوبه المرسل لما تبيّن له عقمه في الافتتاحيات. . . .

ولم يقتصر على الكتابة سجعاً في هذا التحول منه إليه بل أخذ يدافع عنه نظرياً فيقول: «وللعربية مزايا أخرى فاقت بها غيرها فضلاً وقدراً وشأناً وفخراً، منها السجع وما أدراك ما السجع! كلم متناسقة يعلقها الطبع ويعشقها السمع فتنطبع في الذكر أيّ طبع، ولا سيما إذا زيّنت بشيء من محسنات البديع كالتجنيس والترصيع، أو كان حرف رويّها منصوباً، فإني أرى النصب في التسجيع أبدع أسلوباً. فتلك هي المعجزة التي لا يمكن لأحد من الأعاجم أن يتعّداها أو يقارب حدّ ذراها. وهي الراح التي تسكر كل ذي ذوق سليم دون تأثيم. فمن أين لسائر اللغات مثل ما للّغة العربية. وأيها يجاريها في حلبة الأدب وقد فاتها هذا الأسلوب الأشرف والنوع الألطف»[1].

ويركز الشدياق دفاعه عن السجع على أشياء كثيراً ما يوردها متداخلة مع بعضها بعضاً هي:

1 ـ طبعية السجع: وهو ما عبر عنه في كتاب المحاورة الإنسية عند مقارنته بين أساليب اللغات الافرنجية والعربية فقال: «. . . إنّ السجع طبيعي وهو قبل الشعر. والتجنيس فيه بمنزلة الحلي للنساء والألوان للزهر والفرند للسيف والزئبق للمرآة. .»[2].

2 ـ إن السجع بشكله وخصائصه يكاد يكون خاصية عربية. وفي ذلك قال: «والسجع على شرائطه التي تقدمت من خصائص اللغة العربية فلا يوجد في غيرها. وهو من جملة المحسنات التي تحكم لها بالأفضلية على سائر اللغات»[3]. وقال أيضاً

---

(1) سر الليال: 3-4.

(2) المحاورة الإنسية: 128.

(3) سر الليال: 524.

جامعاً الفخر بالسجع والنظم على الروي الواحد عند العرب «لعمر الله لو لم يكن للعربية سوى السجع في المنثور وطريقة النظم على النسق المذكور لكفاها فخراً بله اعتبارات أخرى»[1].

3 ـ تفضيل السجع على النظم. وفي ذلك قال: «حتى أن كثيراً من الأدباء فضلوه على الشعر تفضيلاً، وفصلوا الكلام في تقديمه على النظم تفصيلاً»[2]. وقال أيضاً في سبب تقديمه: «وللسجع مزية على الشعر قلّ من تنبه لها وهو أن الكلام المسجع لا تسوغ فيه الضرورات الشعرية فتأتي الألفاظ سليمة على وضعها غير مشوبة بالتغيير، بخلاف الشعر فإن ضروراته تكاد أن تفسد اللغة. وهذه الضرورات هي أضر شيء عليّ وإني لأنكرها وأشمئز منها كما أشمئز من الدواء»[3].

4 ـ ما في السجع من خصائص جمالية ذاتية صوتية خاصة كما ورد في قوله: «وهو في الإنشاء كالصوت المطلق في الغناء»[4]. أو في قوله: «إن الافرنج ينكرون علينا الكلام المسجع مع أنه أشجى ما يسمع»[5].

ولا يني الشدياق عن إبداء مثل هذا الإعجاب بالسجع وأهله حتى إنه يستشهد بكل إطراء، دون أن ينسى الإشارة إلى ما يشترط فيه ويستقبح، بمن عرب الديوان في مصر بعدما كان تركياً مهلهل الأسلوب وبعث النثر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على طرائقه المعروفة عند أشهر السجاعين الأديب عبد الله فكري (1834-1890) صاحب كتاب الآثار الفكرية، ووزير المعارف المصرية في وزارة محمود سامي البارودي (1840-1904)، ورائد البعث الشعري في العصر الحديث فيقول: «. . . . . وممن برع فيه في هذا العصر وحق له به الفخر في الإنشاءات الديوانية، وهي عندي أوعر مسلكاً من المقامات الحريرية، الأريب الأديب الفاضل العبقري عبدالله بك فكري المصري، فلو أدركه صاحب المثل السائر لقال.

---

(1) سر الليال: 4.

(2) ن. م.

(3) سر الليال: 524.

(4) الواسطة: 53.

(5) الجوائب: 5/274 فيفري 1867.

كم ترك الأول للأخر فسبحان المنعم بما شاء وعلى من يشاء ومن أجلّ تلك النعم الإنشاء»[1].

ولكن الباحث لا يعدم في هذه الحجج مبالغات جرّه إليها ميله إلى السجع حتّى إنه نسي تهجماته السابقة عليه التي جعل فيها السجع كالعرج للرجل، ونقده له لثقل وطأته على المنشيء أكثر من الشعر لما يتطلبه من المناسبة والارتباط. فيكون قد ناقض نفسه لما عدّه بعد ذلك أخفّ من النظم وألطف. فشتّان بين السجع والشعر، وإن قرّب بينهما التنغيم الموسيقى إلى حدّ كادَا يتوحّدان اليوم في ما يسمى بالشعر المنثور أو النثر الشعري.

وهكـذا نرى أن الشدياق قد كاد يتراجع عن التجديد الذي كان يحمل لواءه وهو في أوروبا، لكنه وإن فعل ذلك نظرياً فقد ظل يكتب بأسلوبه المرسل الرائع إلا ما ندر مما كانت تقتضيه ضرورة مقدّمات الكتب، أو المساجلات الإخوانية، أو لإظهار براعته الكتابية كما رأينا. وسواء كانت هذه الأسباب وراء ميله إلى السجع أو غيرها، فإن إقامته بالشرق بعد أوروبا قد أعادته إلى الروح الشرقية، فأيقظت فيه ثقافته الأزهرية وأحاطته بسيول من كتابات عصره المسجعة عرف كيف ينتقي أحسنها، كما أن انبهاره باللغة العربية وتعدّد دراساته في خصائصها قد كشف له غنى العربية بالمترادفات. ومن المعلوم أن هذا الترادف كان أهم سبب «قد ساعد على شيوع السجع في مختلف الأعصر لا سيما في الجاهليةوفي مرحلة الانحطاط ومطلع النهضة الحديثة»[2].

ولكن لا يجب مع كل ذلك أن نفهم أن الشدياق، وإن دافع عن السجع، قد ضحى في سبيله بالمعنى، إذ العكس هو الصحيح، وذلك لأن السجع عنده، كما سيأتي في فصل النقد التطبيقي، إذا لم تكن وظيفته إلا زيادة في اللفظ أو نقصاناً فيه فهو من المتكلف الممقوت. ولا ضير عندئذٍ إن لم يكن ضرورياً أن يضحى به لأن

---

(1) سر الليال: 524.

(2) عبد النور، المعجم الأدبي: 138.

المعاني في نظره كما مر وسيمر بنا هي الأساس. كما أننا ألفيناه يكره منه ما جاء في مثل قوله: «وأنكر السجع عندي نحو الممنونية والقلبية إذا توالت»[1].

- بين النثر العربي والنثر الافرنجي:

ومن المسائل التي تظهر فيها آراء الشدياق في النثر تلك الكتابات التي وعي فيها الفرق بين أساليب النثر عند العرب والإفرنج إلى حدّ المقارنة بينها. وهو موضوع كتاب منتهى العجب في خصائص لغة العرب الذي غاب عنا خبره بعد أن احترقت نسخته الأولى، ومنه وصلتنا مقالة فقط وعليها سنعتمد في هذا المبحث في حين لا نعلم شيئاً إلى حدّ الآن عن نسخته الثانية. كما ضمن شيئاً من المقالة فصلاً عن اللغة الانكليزية في كتابه «المحاورة الإنسية».

وينطلق الشدياق في هذه المقارنة من أساس لغوي، فيرى أن اللغة، ويجعلها مرادفة للكلام، هي ثلاثة أقسام: قسم عام بين جميع اللغات مثل بيت وفرس ودكان. وقسم خاص بلغة دون غيرها كالاحتباء للعرب، وقسم متقارب مثل المصطلحات العلمية والصناعية فهي مترادفات متقاربة في الدلالات. كما يقسم الكلام كذلك إلى أقسام ثلاثة باعتبار الضم والنسق والتأليف. وعلى هذه العناصر بنى مقارنته الأسلوبية بين العربية واللغات الإفرنجية، وهو ما يصلح أن يكون نواة لعلم أسلوبي مقارن.

أما الضم فعنى به العطف. وفيه قال: «والمراد بالضم هنا العطف بأحد الحروف العاطفة فلغاتهم في ذلك لم تزل على حالة الطفولية أعني أنهم يوردون جملة بعد جملة اقتضاباً من دون حرف عاطف اعتماداً على نقطة فاصلة بين الجمل»[2]. وبعد أن يذكر مثالاً لذلك يقول «فهذا كلام مقطع ككلام الأطفال. . . . وكل ذلك مستغنى عنه بتلك النقطة. فهي شر من الواو عندنا، بل كثيراً ما يوردون الجمل من دون مناسبة ولا ارتباط. فمن ثم كانت الترجمة من العربية إلى الإفرنجية أسهل من الترجمة من هذه إلى تلك، فإن الأولى من قبيل تقطيع الموصول. والثانية من قبيل توصيل المقطوع. ومع ذلك فكثيراً ما يرتكبون الحشو الذي يضعونه بين هذه العلامة

---

(1) سر اللیال: 524.

(2) كنز: 179/1.

( ) . . . الخ»[1]. ويعيب عليهم كذلك أنهم «إذا عطفوا ألفاظاً كثيرة لم يستعملوا حرف العطف إلا مع آخر لفظة. . . . فبين الأول والثاني والثالث يضعون علامة، وقبل الأخير يضعون حرف العطف. وربما كان ذلك في بعض الأحوال موجباً للالتباس»[2].

ومن المسائل المتعلقة بالعطف التي يعيبها على الإفرنج أنهم لا يراعون التناسب بين المعطوفات. يقول: «فأما مراعاة تناسب العطف المشترطة عندنا فغير مشترطة عندهم أصلاً، ولو تلي على جميع علمائهم قول أبي تمام:

لا والذي هو عالم أن النوى صبر وأن أبا الحسين كريمُ

لما رأوه إلا حسناً. قال العلامة التفتازاني: إذ لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى. فهذا العطف غير مقبول. . الخ. قلت: ولم لا يؤول أن صبر النوى هو كالداء وكرم أبي الحسين كالدواء. وأن هذين الأمرين هما اللذان خلجا خاطر الشاعر في حكاية حاله فلذا خصهما بالذكر، وباب التأويل في الأدب واسع»[3].

وبالرغم من هذا النقد للفصل عند الإفرنج نلفيه يعترف بأنه يكون أحياناً عندهم أجمل وأبلغ من الوصل. وفي ذلك يقول: «ولهم أسلوب مقتضب لا يحسن فيه العطف والتنسيق قطعاً، وذلك ما إذا كان الإنسان مثلاً مبهوراً، أو على شفا خطر. . . ولا شك أن الفصل في هذه المواضع أبلغ من الوصل فإن من كان على تلك الحالة لا يراعي الوصل. وهم إنما يكتبون عن القائل كلامه بحروفه»[4]. وهذا ما يعرف في النقد بالمشاكلة بين الكلام والواقع.

ولكن ما ذهب إليه الشدياق في هذه المسألة بالذات لم يكن محل اتفاق مع

---

(1) ن.م: 1/179-180.

(2) ن.م: 1/180-181.

(3) ن.م: 1/181. والبيت من قصيدة لأبي تمام في مدح محمد بن الهيثم بن شبانة مطلعها:

أسقى طلولهم أجشُّ هزيمُ وغدت عليهم نضرة ونعيم.

انظر ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي تحقيق محمد عبده عزام. سلسلة ذخائر العرب. دار المعارف بمصر 1957: 3/290.

(4) كنز: 1/180.

غيره مثل عباس محمود العقاد الذي نظر إليها بمنظار آخر، واستدل على وجاهة الأسلوب الإفرنجي بأدلّة ذكرها في قوله: «ولكني أعتقد أن الفصل بين الجمل خاصة من خواص التفكير قبل أن يكون خاصة من خواص حروف العطف وصلات الألفاظ، وأرى أن كتاب الافرنج أكثر منا عناية بوصل المعاني وترتيب الموضوعات، وإن ظهر على ترجمة أساليبهم أنها أقرب إلى التفكك والانقطاع بين الجمل والفقرات. وأرى من ناحية أخرى أن البلاغة العربية لم تخل من الفصل الكثير في أساليب أفصح الفصحاء وأقدر الكتاب والمنشئين، بل هذا القرآن الكريم تتوالى فيه الآيات احياناً بلا صلة لفظية بينها غير الصلة التي تفهم من سياق الكلام وتؤديها علامات الترقيم أحسن أداء»[1].

وعندما يستعرض الشدياق عيوب نسق الكلام وتأليفه عند الإفرنج يجد أن ما «عندهم من الشذوذ والخروج فيه كثير»[2]. وهذه أمثلة على ذلك:

- «إذا كان إنسان مثلاً مشتملاً على صفات عديدة كأن يكون شيخاً وأميراً وطبيباً وشاعراً فإنهم في كل جملة يحكونها عنه ينسبون إليه صفة من تلك الصفات حتى يتوهم القارىء أن الثاني غير الأول والثالث غير الثاني»[3].

- «ومن ذلك عدم ذكر أداة السبب ووجه التعليل والتفريع.. نعم قد يغتفر مثل ذلك في الشعر لضرورة النظم كقول المعري:

ولست بغيث فوك للدر معدن ... ولم يلف درّ في الغيوث الهواطل

... أما في الإتساع فلا...»[4].

- «ومن ذلك عدم المطابقة. فيصح عندهم مثلاً أن يقال: ويلين اضطراب

---

(1) العقاد، مراجعات...: 83-84.

(2-3) كنز: 182/1.

(4) ن.م. 183/1 والبيت من قصيدة مطلعها:

أليس الذي قاد الجياد مغذّة ... روافل في ثوب من النقع ذائل

انظر: شروح سقط الزند (مجموعة آثار أبي العلاء، القاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1964) السفر الثاني - القسم الثالث: 1014.

طبعه، والوجه عندنا أن يقال: يهدىء اضطراب طبعه، أو يلين قاسي طبعه»[1].

ـ «ومن ذلك المعاظلة وهو عندهم كثير»، ويعتمد الشدياق في تعريف المعاظلة على الآمدى الذي يعرفها بأنها «تشبث الكلام بعضه ببعض، أو هي أن يدخل لفظة من أجل لفظة تشبهها أو تجانسها وإن اختل المعنى بعض الاختلال»[2]. وبعد أن يذكر لها أمثلة من الإفرنج ومن العرب أيضاً يقول: «وهذه المزلقة عامة مشتركة عند جميع مؤلفي الافرنج فيتزحلقون بها من عبارة إلى أخرى، فلا يقرّ فَهْمُ القارىء على المعنى إلا بعد ذهاب صبره»[3].

ـ «ومن ذلك أنهم إذا أرادوا أن يذكروا أمراً خطيراً مهدوا له بثلاث فقر وأربع. وفي كل منها يشيرون إلى المقصود على سبيل الترقّي والتدريج. . وهذا النوع يعدّ عندهم من أساليب البيان، ويقال له عندهم كليماكس أعني رفع الكلام بالتدريج»[4].

ـ «ومن ذلك إطلاق المقيد وتقييد المطلق من الظروف والأحوال. وهو نوع لا يحصر وشر لا يعالج وأمثلته تطول وتحليله يعول»[5].

ـ «ومن ذلك النعت المقحم، والابتداء بالمعرفة اقتضاباً». «وأسوأ من كلّ ما تقدم أنهم لا يستوعبون الكلام على معنى واحد في موضع واحد. . . الخ»[6].

ـ ومن هذه المقارنات ما ذكره حول ما يتعلق بالإضافة عند الإفرنج فيعجب بها من حيث الوضوح، لكنه ينكرها عليهم من حيث التركيب فيقول: «أما الإضافة فهي في لغات العجم أوضح وأسهل إذ يجعلون بين المضاف والمضاف إليه حرفاً فاصلاً. فإذا

---

(1) كنز: 183/1.

(2) ن. م: 184.

(3) ن. م: 184-185.

(4) ن. م: 185. وكليماكس (Climax) كلمة يونانية الأصل استعملها النحاة الانكليز خاصة للدلالة على التدرج التصاعدي مثل: امش، أجر، طر. كما استعملوا anticlimax للدلالة على تدرجين متقابلين أحدهما تصاعدي والثاني تنازلي في نفس الجملة. والكليماكس يطلق عليه الفرنسيون gradation. وهو أنواع عددي وتأكيدي ومقطعي (مقاطع الألفاظ). . . إلخ. انظر موريي. معجم الإنشائية والبلاغة: 112، 196، 494.

(5-6) كنز: 185/1.

أريد نعت المضاف أو المضاف إليه تبين منه. وذلك كقولنا يوم الله العظيم. فإن العظيم يحتمل أن يكون نعتاً للمضاف أو للمضاف إليه. وفي لغات العجم لا يحتمل ذلك. ولهذا ترى أبناء العرب الآن في كل قطر ومكان يستعملون لفظة بين المضاف والمضاف إليه. فأهل مصر يقولون بتاع، وأهل الشام وتونس يقولون متاع، وأهل الحجاز يقولون حق أو حقة، إلا أن الإفرنج لا ذوق لهم في استعمال الإضافة فإنهم قد يستعملون سبع إضافات فأكثر نحو: هذه أنوار عجلات صناديق آلات خياطي ثياب عساكر الملك، ولا يرون في ذلك شيئاً، ومع ذلك يدّعون أن عندهم أصولاً في الفصاحة والبيان فلنكلهم إلى دعواهم .... »[1]. وقد سبق لنا آخر فصل الشدياق المؤلف المدرسي .. كلام عن معنى الإضافة وطرقها عند الإنكليز فلتراجع هناك ...

أما رأيه في ما «يتعلق بطرق التعبير وحسن الأساليب عند ضم الكلام بعضه إلى بعض»[2] وهو ما يعتبره من محاسن اللغة أية لغة، فيقول بعد أن يذكر له نموذجاً عربياً: «فهذا الأسلوب سهل بيّن واضح حسن كل الحسن، إذ ليس فيه تقديم ولا تأخير ولا تعقيد ولا خروج عما تقتضيه البساطة الطبيعية والتناسق الصناعي. حتى أن المنصف ليعتقد بأنه لا يمكن تغييره ولا تبديله، وأنه ينبغي أن يكون قدوة لجميع اللغات. فكل لغة حادت عنه حكم عليها بأنها خالية من التناسق. فهذا الحسن هو من خصوصيات اللغة العربية ولو لم يكن لها غيره لكان كافياً في الحكم بأفضليتها، بل يمكن فيها تأليف كتاب مستقلّ على هذا النمط، ويدخل في هذا القسم صيغ الأفعال الثلاثية والرباعية والخماسية والسداسية للمعلوم والمجهول، وصيغ التعجب، والإضافة، والنعت، وما أشبه ذلك مما يحتاج إلى تركيب. فصيغ الأفعال العربية في غاية الحسن والإتقان. فلا يمكن للغة من لغات العجم أن تدانيها فيها، لأن قولنا مثلاً تضاربوا لا يمكن التعبير عنه في تلك اللغات بكلمة واحدة. وكذلك التعجب هو في لغتنا تام على وجازته»[3].

ويخلص الشدياق من كل هذا النقد للأسلوب الافرنجي إلى أن «الفرق بيننا

---

(1) ن.م: 201-202.

(2) ن.م.: 200-201.

(3) ن.م: 201.

وبينهم بعيد. وجميع لغات الافرنج متقاربة في السبك والأسلوب والأفكار»[1]. وأن فضل لغة على أخرى لا يكمن في كثرة ألفاظها شأن اللغات الافرنجية بقدر ما يكمن في أسلوبها على حدّ ما صوّره في قوله: «وفضل لغة على لغة بكثرة المواد أو ألفاظ فقط لا يوجب لها الأفضلية المطلقة. فقد يكون في لغة من الألفاظ ما في غيرها بل أقل وتكون أوسع منها تصرفاً وأبين تعبيراً وأكثر تفنناً وأساليب. وذلك كأن تكون كثيرة أساليب التشبيه والمجاز والكناية. فيعبر بها عن المعنى الواحد بطرق مختلفة. فمجرد كثرة الألفاظ لا يكفي في التفضيل ولا سيما إذا كانت خسيسة»[2].

وللشدياق أقوال كثيرة من هذا القبيل في تفضيل أنماط وسائل التعبير العربية على نظيرتها الافرنجية. وهو ما يجعلها في نظره أكثر شاعرية وأغنى أدبية من أية لغة أخرى[3]، غير أن نقطة الضعف في موقفه هذا تكمن في إفراطه في التحقير من الأسلوب الإفرنجي مقابل تمجيد الأسلوب العربي والتعصب له. وما ذلك إلا لأنه «صدر فيه عن ذوق عربي مستحصد يرى الشمس على جدار حبيبته أجمل منها على سواه»[4]، وكأنه يتناسى أن لكل لغة عبقريتها وخصائصها البيانية.

- بين الشعر والنثر:

لقد أدرك الشدياق بحكم تعامله مع قسمي الأدب: الشعر والنثر واتخاذه من كليهما في حياته الأدبية وسيلة إبلاغية أن لهما نقاط اتفاق ونقاط خلاف.

أما نقاط الاتفاق فتتجلي في أنهما يؤديان نفس الوظيفة الفنية لدى المبدع في كونه يحقق عن طريقهما رضى نفسياً، وهو كما جاء في قوله: «قال (أي الفارياق): من عادتي أني إذا فقدت شيئا وذكرته في الشعر خيل إلي أني عُوِّضت عنه. فإن لم أذكره بقيت متحسّراً على فقده. قلت: أو يقوم النثر مقام النظم «قال: ربما يقوم عند بعض الناس»[5].

---

(1) ن.م.: 186.

(2) المحاورة الانسية: 104.

(3) انظر مثلاً الجوائب: 5/274 فيفري 1865، وكنز: 1/250.

(4) نجم، الأدب العربي في آثار الدارسين: 336.

(5) الساق: 355.

والظاهر أن النثر الذي يشترك مع الشعر في وظيفة الرضى النفسي والتعويض الفني إنما هو ذلك النثر الخيالي لا النثر العلمي، لأن الأول منهما يشترك مع النظم في الاستعانة بالخيال والصور الفنية لإثارة خيال القارىء وإمتاعه، ولا يكاد يكون فيه من فرق بينه وبين النظم سوى الوزن والقافية والرويّ وما يتعلق بعلم العروض.

ومن نقاط الاتفاق كذلك تفطن الشدياق إلى أنهما من حيث كونهما إبداعاً أدبياً فنياً، ينبعان من منبع واحد.«قال (أي الفارياق): إني أرى أن في النظم للذة عظيمة ولا بد وأن يكون النثر أيضاً مثله فإنهما كليهما يخرجان من مخرج واحد»[1].

وأما نقاط التباين التي عدّها من مزايا الشعر مع النثر فنجد منها مما ذكره في مقدمة ديوانه ما يلي:

- «كونه موزوناً، فهو يشبه الكلم الموقعة على نظم، وبهذا الوزن يسهل حفظ أبياته بخلاف السجع، فإنه قلما تحفظ فقره، ولهذا كان غالب متون العلم منظومة في الرجز، لأن الرجز في الحقيقة شعر لأنه موزون ومقفى، وكذلك أمثال العرب أكثرها موزون». وهذه الموازنة خاصة بالشعر والنثر المسجع. وكنا رأينا كيف قدم السجع من قبل على النظم لخلوّه من الضرورات الشعرية التي يشمئز منها اشمئزازه من الدواء وهو ما يدل على اضطرابه في هذه الموازنة وبعده عن الروح العلمية فيها.

- «أنه يصلح للمعاني التخيلية وهي فرنده وجوهره وعنصره ومحوره».

- «أنه يصلح للمبالغة ولإيراد المعاني الطفيفة التي يقصد بها المزاح والمطايبة»

- «أن الناس قد اصطلحوا أن ينظموا فيه التاريخ بحساب الجمل «لكن الشدياق سرعان ما يشعر بعقم هذا العامل في أفضلية الشعر على النثر فيقول: «غير أن هذا الالتزام يشين الكلام إذ يتعذر منه الانسجام الذي هو من أعظم أركانه (أي أركان الشعر) فقل أن تجد تاريخاً خالياً من التكلف. ولو اصطلحوا عليه في النثر أيضاً لكان أحسن». وإذ يتكلم هنا على عنصر الانسجام لا يفوته أن يهاجم الشعراء لا الشعر لإفراطهم في المحسنات التي وإن لم تتناف مع الانسجام فإنها تنبىء عن التكلف مثل

---

(1) ن.م: 356.

حساب الجمل فيقول: «أما التطريز أو التشجير، والتشطير، والتخميس، وحبك الطرفين، والتسميط فلا ينافي الانسجام، ولكنه من الزوائد التي كادت تصرف شعراء العصر عن وجه البلاغة، وأضرّ منه المعجم والمهمل والجناس والمصحف» .

ـ أن «أول شرط من شروط النظم أن يكون الكلام فيه سهلاً منسجماً لا يحتاج فيه إلى حذف وتقدير، أو تقديم وتأخير حتى يخاله السامع نثراً، وهذا من أسرار الشعر ومعجزاته، مع تمكن القافية ومجانبة الضرورات». وواضح ما في هذه الموازنة من الوهن وإلا فكيف يقدم الشعر على النثر باتخاذ النثر مقياساً وهو أحد طرفي الموازنة.

ـ أن الشعر «يكسب الألفاظ فخامة وطلاوة. وذلك كالوقوف على الحركة في أواخر الأبيات، فإنه أحسن من الوقف على السكون في أواخر الفقر، وكإيراد الأفعال مع نون التأكيد المشدّدة، والأفعال المبنية للمثنى مذكّراً ومؤنثاً ولجمع المؤنث، وكإيراد بعض صيغ المبالغة نحو فعال وفعيل ومفعيل، فإيراد هذه الألفاظ متمكنة يدل عَلى قوة طبع الشاعر على التصرف في الكلام وهو لا يدرك إلا بالذوق».

ـ أن «الشاعر يقدرعلى تغيير ألفاظه في البيت والبيتين والقافية بألفاظ أخرى مثلها في الفصاحة وأداء المعنى من غير إخلال بالوزن»[1]. ومن العجيب أن يقول الشدياق بمثل هذه المزية للشعر على النثر وكأنه نسي أن لكل كلمة حتى ولو قلنا بالترادف معناها الخاص وجرسها وشخصيتها. ثم أين الصدق في الأداء إذا قلنا بهذه المزية التي تجعل البيت عرضة للتغيير والتبديل.

وكما يرى القارىء فإن هذه النقاط التي عدّها الشدياق مزايا للشعر على النثر لم تبلغ مثل هذه المرتبة. فهي وغيرها مما لم نذكره «مزايا سطحية مضطربة» وهي كذلك «تافهة» كما يقول ياغي بحق[2].

وهكذا فإن الشدياق لم يرتق بمسألة أيّهما أفضل الشعر أو النثر إلى مستوى عميق من التأمل والبحث. وهي مسألة بحثها القدماء كثيراً نذكر منهم على سبيل

---

(1) مقدمة الديوان، عن ياغي 112-113.
(2) ن.م.

المثال أبا حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، وابن رشيق في العمدة وغيرهما كثير[1]، مع ملاحظة أن الشعر لا يعدّ مقابلاً أو نقيضاً للنثر، إذ لكليهما طبيعته ووسائله وأهدافه، فلا شرف إذن لأحدهما على الآخر كما أراد الشدياق أن يقول، أو ينافس القدامى بالبحث في قضية خاسرة منذ البداية.

من الواضح أنه يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق نظرية الشدياق في النثر وعناصره الجمالية والشروط التي يجب أن تتوفر فيه وهو ما سيفتح الطريق اللاحب واسعاً لأعلام النثر بعده، وبذلك كان الشدياق أول باحث في النثر في عصر النهضة كما كان أبرز ناثر، إذ عرّف بوظيفته وخصائصه، وأنكر فيه ألوان العقم والجمود والضعف والابتذال والغريب والدخيل حرصاً منه على أدائه لوظيفة النهضة ومدلولها الصحيح أداء قويماً. وهو إن دافع عن السجع، فعن المطبوع منه والمعتدل الدال على الذوق السليم. وهو كذلك إن قاوم الأساليب الأفرنجية، فحفاظاً منه على أصالة النثر العربي المبين، وحماية له من كل مستهجن مرذول، وإحياء لألوان جماله وسحره وأشكال بلاغته التي وسعت إعجاز القرآن وقامت به أحسن قيام، وعليه وبه قامت حضارة شهد لها التاريخ. وما سبيل قيام حضارة عربية جديدة ونهضة أصيلة إلا بمثل ذلك النثر ذي الأسلوب المشرق الذي سار عليه أشهر البلغاء والمترسلين في عهود ازدهاره، لا نثر عهود الانحطاط والجمود والتصنع.

ثالثا: النقد الأدبي

يتضح لقارىء الشدياق أن النقد هو أحد الميادين البارزة التي تجلت فيها موهبته خاصة إذا ذكرنا أن نشاطه النقدي تنوع من الاجتماعي إلى اللغوي إلى الأدبي. وكل هذا يدلّ على أنه جبل على ملكة نقدية وحاسة ذوقية أكسبتهما رحلاته المتعددة وثقافاته المتنوعة عربية وافرنجية عمقاً في الإطلاع، ورهافة في الذوق، ومقدرة على تمييز الأساليب الحسنة من غيرها.

---

(1) إذا رام القارىء الاطلاع على صور أخرى من الموازنات بين الشعر والنثر فليراجع كتاب إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب.

والنقد الأدبي عند الشدياق له جانبان: نظري وتطبيقي. وسنبحث في أولهما آراءه في الخيال والذوق. أما في ثانيهما فسنعرض مواقفه من آثار طالعها لقدماء أو معاصرين، وما صاحب تلك المواقف من نقاش وجدل وآراء.

النقد النظري:

1 ـ الخيال:

إن اهتمام الشدياق بالخيال هو في رأينا نتيجة منطقية لاهتمامه بالإبداع الفني لأنه وسيلة من وسائله، ومظهر من مظاهره التي يعتمد عليها في التصوير والتأثير والإبلاغ، وله في تفسير هذه الظاهرة الإبداعية فصل بعنوان «في المخيلة أو التخيل» تضاربت في نسبته إليه الأقوال. فمنهم من عدّه له مثل محمد أحمد خلف الله[1]، ومنهم من عده ترجمة وتلخيصاً عن كولردج (1772-1834) وهو الناقد محمد يوسف نجم الذي رأى «أن هذا الفصل في جملته وتفصيله لا يختلف عما ذهب إليه كولدرج في تمييزه بين الخيال والوهم أو المخيلة والتخيل كما دعاهما الشدياق. ولم يكن في نيتي أن أشير إلى هذا الفصل، إذ لا فضل للشدياق فيه غير فضل التلخيص والترجمة، لولا أن أحد الكتاب (يعني به محمد أحمد خلف الله) تمحّل وتكلف وحاول أن يقيم على هذا الفصل الذي تبرأ منه الشدياق حين نسبه إلى بعض المحققين، نظرية كاملة في العملية الفنية ومفهومها عند الشدياق»[2].

ولقد شايع جابر عصفور خلف الله في نسبة المقال إلى الشدياق لكنه رأى أن الشدياق تمثل فيه آراء نقاد عصره وفلاسفته واعتمد عليهم كثيراً وهو ما يفهم من قوله: «لقد عاصر الشدياق كولردج وورد سورث (1770-1850) ووليم هازلت (1778-1830) وغيرهم من أقطاب الرومنسية الإنكليزية. ومن يدري لعله سمع عن نظرياتهم في

---

(1) خلف الله، أحمد فارس الشدياق: 157.

(2) نجم، الأدب العربي في آثار الدارسين: 355.

الخيال، ولكنه لا يتوجه مباشرة إلاّ إلى النيوكلاسيين ويفيد منهم لأنهم في النهاية لا يمثلون تنافراً مع المعطيات التراثية التي يتبناها. ومن اللافت للانتباه أن نجد الشدياق في مقاله المبكر عن التخيل يستعين بأديسون (1770-1850) محرر مجلة المشاهد Spectator (1711-1712,1714) التي صاغ فيها أفكاره المؤثرة عن مباهج الخيال في أوائل القرن الثامن عشر مستعيناً بفلسفة هوبز وجون لوك على وجه الخصوص»[1] .

وفي رأينا أن المقال هو أجنبي تماماً لولا لغته العربية خاصة أن الشدياق لم يذكر فيه أعلاماً من العرب. وكنا نودّ لو عرف فيه بمن أشار إليهم من أعلام أجانب وأساطير غريبة عن القارىء العربي وقتئذ وكذلك فإن الطابع التلخيصي واضح عليه كل الوضوح.

وأياً كان الحكم القاطع في نسبة هذا المقال، فإن تحليلنا له يعود إلى قيمة الآراء الجديدة التي قدمها الشدياق للقارىء العربي عن هذا الموضوع خاصة إذا اعتبرناه أول مقال يكتب عن الخيال في عصر النهضة العربية الحديثة، بل إنه أول تحليل علمي للخيال على مستوى التنظير لأننا «لا نعرف أن العرب تحدثوا عن الخيال، وإنما كانت كل قواعدهم النقدية تعتمد التنظيم، وتهتم به اهتماماً بالغاً حتى في أوضح الأمور التخيلية كالمجاز والتشبيه والاستعارة، أي تنظيماً لعملية التخيل نفسها»[2]. ثم نحن لا ندري بالضبط أين تقف حدود الترجمة أو التلخيص أمام ما أضافه إليهما من آرائه الشخصية.

ويبدأ الشدياق المقال، رغم صعوبة تعريف الخيال باتفاق النقاد والفلاسفة وغيرهم على هذا التعريف الذي نسبه إلى مصدر غير معين فيقول: «قال بعض المحققين: التخيل هو قوة حاصلة في كل ذي إحساس وإدراك يستحضر بها الأشياء المحسوسة. وهي متوقفة على القوة الذاكرة فإذا رأينا مثلاً أناساً أو حيوانات أو شجراً مما ندركه بواسطة الحواس الظاهرة ضبطتها القوة الذاكرة وألّفتها القوة المخيلة. ولهذا

---

(1) عصفور، جابر، مجلة الأقلام عدد 11 ـ آب 1980؛ 56.
(2) عباس، إحسان، فن الشعر: 144.

كان اليونانيون الأقدمون يسمون القوة الشعرية بنت الذاكرة فمن كان أكثر ذاكرة للأشياء كان أكثر تخيلاً لها»[1].

فالخيال هو ملكة، وهو عند الشدياق مثل كولردج قوة، يتمكن بها الفنان المرهف الأحاسيس من استحضار صور متناثرة كان اختزنها عقله من قبل وألفها لدى إثارته بقوة عاطفته واهتياج أحساسيه. ولا يفوت التعريف السابق أن يربط المخيلة بالذاكرة فيتخذها مقياساً وهو «من كان أكثر ذاكرة للأشياء كان أكثر تخيلاً لها»[2].

ويشير المقال بعد ذلك إلى تعقد عمل تلك القوى الثلاث التخيل والذاكرة والشعرية في تركيب الصور وتوحيدها فيقول «ومن المهم أن يراعى أن هذه القوى التي بها نقبل التصورات ونضبطها ونؤلفها هي من جملة أشياء كثيرة يفوتنا شرحها وتفصيلها. فإن هذه الموارد الباطنية فينا ليست من نموّنا استقلالاً بل هي ممن أنماها فينا»[3]. وفي هذا إشارة إلى صعوبة فهم عمل المخيلة فهماً دقيقاً.

ويرى بعد ذلك أن عمل المخيلة ليس إلا محاكاة في عالم التجريد لعالم الحس لأنها عاجزة عن ابتداع صور من عدم ولا مثال لها. وهكذا يؤكد المقال أنه «لقائل أن يقول إن المخيلة وحدها هي الآلة التي تمكننا من تأليف الأفكار حتى ما كان منها وراء الطبيعة. فإنك إذا قلت مثلاً زاوية مثلثة ولم تصور لنفسك صورة زاوية مخصوصة فما يكون ذلك إلا مجرد صوت. وإذا كنت لم تر أو تلمس من قبل زوايا مثلثة لم يكن لك أن تتصور كيفية واحدة منها. وما لم تبد لك المخيلة صورة من الزوايا ولو على وجه مشوش غير مفصل، لم يتهيأ لك أن تفكر في أحد أنواعها أيًّا كان. . . الخ. فعلى مثال ذلك يكون جميع تعقلاتك وتحصيلك للمعارف متوقفاً على صور متسقة في دماغك»[4] وهذا ما كان قد أشار إليه من قبل في الساق عندما قال: «إن لم أتصور ذاتاً لم يخطر ببالي شيء. . . . .»[5].

---

(1) كنز: 10/1.
(2-3) كنز: 10/1.
(4) ن.م: 10/1-11.
(5) الساق: 532.

وأما معابر وصول الصور والأفكار إلى المخيلة فهي الحواس كلها خلافاً للعلامة أديسون الذي يحصرها في البصر وحده لأن «هذا القول ليس على إطلاقه فإن للحواس الأخرى اشتراكاً فيه. فإن من ولد أعمى مثلاً لا يزال يذكر في مخيلته تألف الأصوات التي انقطعت عن سماعه ولا يزال يعي في ذهنه وعقله الأشياء التي وقعت عليها حاسة لمسه. نعم يقال إن حاسة البصر هي وحدها التي تستحضر الصور وكأنما هي نوع من اللمس أو الحس يمتد إلى مدى النجوم، وتكاثر صدورها يكثر المخيلة أكثر من جميع الحواس إذا كانت مجتمعة جميعاً»[1].

وبعد ذلك يحلل لنا المقال نوعي المخيلة، وهما المخيلة العقيمة والمخيلة المنتجة.

أما المخيلة العقيمة فيعرفها بأنها «عبارة عما يضبط انطباع الأشياء على وجه بسيط»[2]. وهذا النوع «قلما يتجاوز حدّ الذاكرة وهو مشترك بين الإنسان والحيوان فإن كلّاً من الصياد وكلبه يحلم بأنه تابع للطريدة، وكل منهما يسمع في منامه صوت القرن. فالأول يصرخ له والثاني ينبح، وكل من الإنسان والحيوان يفعل فعلاً زائداً على مجرد التذكر. فهذا النوع من التخيل ربما يؤلف بين شيء وشيء إلا أنه ليس ناتجاً عن فهم بل عن تذكر يجول في مجال الوهم والغلط ولا يتوقف على مساعدة الإرادة والاختيار سواء كنا نائمين أو مستيقظين، وإنما هو يصور ما رأته أعيننا، ويسمع ما سمعته آذاننا، ويلمس ما لمسته أيدينا، ويزيد على ذلك وينقص ومن ثم قد يحدث لنا ونحن في النوم نظم أبيات من الشعر متسقة بليغة، بل ربما كانت أبلغ مما ننظمه في حالة اليقظة، بل كثيراً ما يحدث فيه حلّ أصعب المشكلات الهندسية. وهذا النوع هو أصل لأهوائنا وأغلاطنا. فتارة يقدم بنا إلى شيء، وتارة يحجم بنا عنه وهو الذي ينشأ عنه حمية الافتخار والتحمس، ويحدث عنه تشويش في الدماغ وضعف في التمييز حين يتراكم ويتراكب، وهو نصيب القوم الجهلة»[3].

---

(1) كنز: 1/11-12.

(2) ن.م: 1/12.

(3) كنز: 1/12.

وواضح أن هذا النوع هو الذي أطلق عليه كولردج الخيال الأولي أو الوهم Fancy «وهو مجرد تلاعب تافه بعناصر ذهنية» وسماه رتشاردز الخيال التكراري[1]. من هنا جاء نعت الشدياق له في الترجمة بالخيال العقيم، لأن ما ينتج عنه ليس بذي قيمة وعمله آلي من قبيل الحشد والجمع أي «القدرة على جلب صورة تبيانية لشبه ما فيما بينهما، وهذه الصور ثابتة محدودة وتبقى حين تجمع كما كانت وهي مفرقة، وليس بينهما علاقة طبيعية أو خلقية. وإنما هي تقسر على الخضوع لنير واحد باتفاق ومصادفة»[2]. ولولا أن هذا الخيال مرتبط بالنوع اللاحق به وهو الخيال الثانوي لكان «لو أزيلت حواجز الحس هذياناً»[3] ليس إلا.

وأما النوع الثاني وهو المخيلة المنتجة فقد عرّفه المقال بأنه «عبارة عما يرتب الصور المدركة ويؤلف بينها على وجوه متنوعة»[4]. فهذه المخيلة هي قوة خلاقة بدون العقيمة تكون جنوناً، كما كانت هذه بدون المنتجة في رأي كولردج هذياناً[5] وقد سمى رتشاردز هذا النوع من الخيال الخيال التركيبي أو الإنشائي[6].

ووظيفة هذه المخيلة كما يحددها المقال تتمثل في أنها «هي التي تضيف إلى الذاكرة تأليفاً ورويّة فتكون طوراً مقربة إلينا الأشياء البعيدة، وطوراً مميزة لما اختلط منها ومؤلفة لها ومغيرة حتى يظن أنها محدثة لها بالأصالة مع أنها إنما ترتبها ترتيباً فقط إذ ليس للإنسان أن يوجد تصورات من عنده، وإنما له أن يؤلفها على كيفيات مخصوصة وإني أعاجز كل من يدعي هكذا أن يوجد فكراً واحداً من تلقاء نفسه»[7].

وهذه المخيلة هي ذاتية خاصة غير مشتركة بين البشر. هي نعمة وُهبها بعض الناس وهم العباقرة. بها يتخيلون المبدعات بأنواعها قبل أن يخترعوا على مثالها آلات، أو نماذج بشرية، أو مواقف وأحداثاً في الأدب والفن. وهذا ما صورته المقالة

---

(1) رتشاردز. مبادىء النقد الأدبي: 252.

(2-3) عباس، إحسان. فن الشعر: 150-151.

(4) كنز: 12/1..

(5) عباس، فن الشعر: 50.

(6) رتشاردز، مبادىء النقد الأدبي: 252.

(7) كنز: 12/1.

في قولها: «وهذه المخيلة في الحقيقة خاصية مستقلة عنا كالأولى. والدليل على ذلك أنك إذا طلبت من مائة رجل جاهل أن يتصوروا آلة ما غريبة جديدة فالتسعة والتسعون منهم لا يتصورون شيئاً أصلاً، وإن بذلوا غاية مجهودهم. وإذا كان الواحد الذي هو تمام المائة يتصور شيئاً كان دليلاً على أن تصوره إنما هو منّة خصوصية. فهذه المنة الطبيعية هي العمدة في اختراع الصنائع، وإتقان التصوير، وتأليف الكلام المنظوم. وهي غير غنية عن الذاكرة إلا أنها تتخذها متخذ آلة تبرز بها مخترعاتها. فمن رأى مثلاً حجراً ثقيلاً لا يمكن تحريكه باليد تصور إمكان ذلك بآلة ما. فيقدر هذه الآلة ويؤلف بين قواها حتى ينتهي إلى المقصود كما وقع لأرشميدس. وبهذه القوة يتصور الشاعر أشخاصاً ينسب إليهم صفات وأحوالاً، ويخترع مالا أصل له كما كان دأب أو ميروس في جميع ذلك»[1].

وما يقوم بهذا العمل في المخيلة المنتجة هو جانب منها فقط أطلق عليه القوة المميزة التي عرفت بما يلي: «وتمام محاسن ذلك كله يدور على قطب القوة المميزة كما ترى في خرافات إيسوب التي لم تذهب طلاوتها على ممر الزمان. فأما التخيلات العارية عن التمييز والترتيب فلا يمكن أن تنزل في الاعتبار هذه المنزلة وإنما تعجب الأولاد»[2].

والقوة الثانية في المخيلة المنتجة هي القوة المفصلة «وهي التي يصدر عنها سحر الكلام لأنها أبداً تحضر إلى الذهن ما يكلف الناس جميعاً به أكثر من غيره. أعني الأمور المستطرفة وهي التي تصور بألوان مبهجة زهية ما يرسمه مجرد رسم ذوو المزاج البارد. وتخطر من الأمثلة والشواهد ما يكون أبلغ تأثيراً وأرسخ وقعاً. وهذه الخاصية في الشعر أكثر وأعم»[3].

وإذا شئنا التدقيق فنحن نرى من هذا التقسيم للمخيلة المنتجة أن ما أطلق عليه القوة المميزة يكاد ينطبق على العبقرية، بينما تنطبق القوةالمفصلة على القريحة لصدق تعريفهما عليهما.

---

(1) ن.م: 1/12-13.

(2-3) كنز: 1/13.

ثم يتعرض المقال بعد ذلك إلى شروط هذه المخيلة المنتجة أو المبدعة التي تتمثل عند العالم في الدقة، وعند الشاعر في الاعتدال والابتعاد عن الخيال المجنح وشطحاته والشطط والغلو في الإيهام والتعمية حتى لا تغمض الصورة وتنغلق منافذها على ذهن القارىء فيحرم لذائذها وتأثيرها في وجدانه. وكل هذا تضمنه المقال في خاتمته التي جاء فيها: «ولكن كما أن تخيلات المهندس ينبغي أن تكون محققة مدققاً فيها كذلك ينبغي للشاعر أن تكون تخيلاته غير مفرطة أو متجاوزة حد الاقتصاد والسلامة فلا ينبغي له أن يتخيل ما لا يصح تألفه بعضه ببعض. وهذا الداء كان فاشياً في الشعراء الذين نبغوا في أيام لويس الرابع عشر فكانوا يسيرون مراحل في انتجاع هذه التخيلات ويملون المطالع بهذه التكلفات»[1].

وكانت المخيلة المنتجة بقسميها هي التي سماها كولردج بالخيال الثانوي، وهو المرحلة اللاحقة للخيال الأولي، وللمقارنة نورد تعريفه له وهو أنه «تلك القوة التركيبية السحرية التي أفردنا لها لفظة الخيال... تكشف لنا عن ذاتها في خلق التوازن أو التوفيق بين الصفات المتضادة أو المتعارضة... بين الإحساس بالجدة والرؤية المباشرة والموضوعات القديمة المألوفة، بين حالة غير عادية من الانفعال ودرجة عالية من النظام، بين الحكم المتيقظ أبداً وضبط النفس المتواصل والحماس البالغ والانفعال العميق»... «الإحساس بالمتعة الموسيقية... والقدرة على خلق أثر موحد من الكثرة على تعديل سلسلة من الأفكار بواسطة فكرة واحدة سائدة أو انفعال واحد مهيمن» هذه الأشياء هي هبات من الخيال[2].

ويحسن بنا لمعرفة الفرق بين الوهم والخيال أو الخيال الأولي والخيال الثانوي عند كولردج أن نورد له كذلك هذا التفريق الهام الذي أورده في الجزء الأول من كتابه سيرة أدبية وقال فيه:

«إنني أعتبر الخيال إذن إما أولياً أو ثانوياً. فالخيال الأولي هو في رأيي القوة الحيوية أو الأولية التي تجعل الإدراك الإنساني ممكناً، وهو تكرار في العقل المتناهي

---

(1) كنز: 13/1.

(2) عن رتشاردز، مبادىء النقد الأدبي: 312.

لعملية الخلق الخالدة في الأنا المطلق، أما الخيال الثانوي فهو في عرفي صدى للخيال الأولي غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية، وهو يشبه الخيال الأولي في نوع الوظيفة التي يؤديها، ولكنه يختلف عنه في الدّرجة وفي طريقة نشاطه، إنه يذيب ويلاشي ويحطم لكي يخلق من جديد. وحينما لا تتسنّى له هذه العملية فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة وإلى تحويل الواقع إلى المثالي. إنه في جوهره حيويّ بينما الموضوعات التي يعمل بها (باعتبارها موضوعات) في جوهرها ثابتة لا حياة فيها. أما التوهم فهو على نقيض ذلك، لأن ميدانه المحدود والثابت، وهو ليس إلا ضرباً من الذاكرة تحرّر من قيود الزمان والمكان، وامتزج وتشكّل بالظاهرة التجريبية للإرادة التي نعبر عنها بلفظة «الاختيار». ويشبه التوهم الذاكرة في أنه يتعيّن عليه أن يحصل على مادته كلها جاهزة وفق قانون تداعي المعاني»[1].

وإذا نحن قارنا بين تعريف كولردج للخيال وما ورد في المقال وجدنا بينهما مواطن اتفاق فما جاء في المقال من تأليف وترتيب واقتصاد هي ما عبر عنها كولردج بالتركيب والنظام والتوازن والاعتدال. وكذلك فإن التفريق بين الوهم والخيال، وهو من أهم أركان نظرية كولردج في الخيال، نجده واضحاً في المقال حتى أنه استعمل كلمتي الوهم والغلط، كما نستوحي من استعمال مصطلحي عقيمة ومنتجة عند الشدياق ما يشبهه عند كولردج خاصة في استعمال كلمات الحياة العضوية والنمو والولادة إذ «أنه تصور الخيال عملية حيوية عضوية بينما الوهم عمل ميكانيكي. والخصائص التي تتعلق بالنبتة في حياتها النامية تطبق عنده على الشعر. فالنبتة تبدأ بالبذرة وهي تنمو، والنمو هو القوة التي تظهر في كل شعر عظيم، وكذلك العمل الفني كله نمو أو ولادة أو تطور، وكل كلمة تلد ما بعدها، فإذا نمت النبتة كيّفت ما كان غريباً عنها من أرض وهواء ونور وماء، وهذا عينهُ يحدث في الصور»[2].

ومن هذا كله ندرك أن المقال في عمومه متأثر بنظرية كولردج لا محالة لكنه لم يلتزم بلغته ومصطلحاته بالتدقيق، فهل إن الشدياق قد تصرف فيه وقولب لغته بما رآه

---

(1) بدوي، كولردج: 87-88. و156-157.

(2) عباس، فن الشعر: 152-153.

أقرب إلى ذهن قراء صحيفته، أو أنه نقله عن مقال آخر عرض فيه صاحبه لنظرية كولردج بسياق آخر.

ومهما كان الأمر فإن الشدياق قد أحس فيما يبدو بخطورة هذه النظرية الرومنسية في الخيال وأهميتها وجدّتها، فأراد أن يعرف بها العرب مبكراً، لكن مصيرها عند العرب كان شبيهاً بمصيرها عند الإفرنج من حيث الإهمال. وهكذا ظل العرب ينتظرون عقوداً أخرى حتى يتمكنوا من تعريف الخيال والخوض في أنواعه وخصائصه. وأول من تعرض له بعد الشدياق لويس شيخو في كتابه مقالات لمشاهير العرب على الجزء الأول من كتابه علم الأدب من خلال مقالة (الخيال والخيالي) لصاحبها الحاج خلفا، فالشيخ محمد الخضر حسين في كتابه (الخيال في الشعر العربي) الصادر سنة 1922، وغيرهم[1]. . . . إلى أن تأتي المدرسة المهجرية في أمريكا، ومدرسة التجديد في مصر فتحاولان الاستفادة من نظرية الخيال عند الأوروبيين،وخاصة نظرية كولردج لتجعلا منها مقياساً في بحوثها وتطبيقاتها، وذلك ما نجده في مقالات المازني والعقاد وغيرهما من النقاد، ثم يأتي الشابي فيكتب كتابه الخيال الشعري عند العرب 1929. وهكذا تتوالى الدراسات عن الخيال التي كان لها الشدياق رائداً بلا منازع ولو بالتلخيص والترجمة.

2 ـ الذوق:

الحديث عن الذوق في النقد ليس بجديد على النقد العربي، فقد سبق أن أشار إليه النقاد العرب مع تفاوت في ذلك. وأما في عصر الشدياق فقد بدا لنا أن الذوق أصبح نظرية تعتمد وتؤلف فيه المقالات حتى رأينا يوسف صفير مثلاً يجمع في كتابه نفثات الكتاب في عهد النهضة الأدبية الأخيرة (1800-1926)، فضلاً عن مقال الشدياق في الذوق، مقالين آخرين أحدهما ليوسف ساهت بعنوان الذوق، وثانيهما لأمين الحداد بعنوان الذوق في الكتابة. . . الخ. . . .

---

(1) لمزيد الاطلاع على جهود الإحيائيين العرب في دراسة الخيال انظر: عصفور، جابر. الخيال المتعقل، دراسة في النقد الإحيائي. مجلة (الأقلام) العراقية عدد خاص بالنقد، السنة 15 العدد 11 آب 1980 ص: 50-65.

وأول مـا يثيـره الشـديـاق، وهـو يبحث في الـذوق، افتقــار اللغات إلى دال مخصوص بالذوق ونقيضه فيقول: «فمن قلة الذوق المعنوي أنه لم يوضع في لغة من اللغات لفظة خاصة به وبضده. وإنما يذكـر أهل المعـاني والبيان شيئـاً من آثارهمـا فيقولون مثلاً هذه استعارة حسنة، وهذا تشبيه بديع، أو هذه استعارة مستهجنة، وهذا تشبيه بعيد، ولا يقولون أن ذلك من الذوق وعدمه مع أنه هو مدار ذلـك وليس لغيره مدخل فيه لأن الشاعر الذي يرتكب ما يخلّ بالذوق ربما كان أعلم أهل زمانه بـاللغة وبكلام العرب. فإتيانه والحالة هذه بما يروق النقاد ناشىء من العلم والذوق، وإتيانه بغير ذلك من عدم الذوق لا من الجهل»[1].

ومن هذا القول نـدرك أن موضـوع الذوق هـو استكشاف مـواطن الجمال في الأثر، لهذا انحصر المتذوقون له في أهل المعاني والبيان دلالة على جمـالية الـذوق وفنيته، كما أننا ندرك أن الذوق لا يتناقض مع الجهل ما دام أهل الاختصاص والعلم يرتكبون ما يخلّ بالذوق. فالقضية إذن هي قضيـة جماليـة وجدانيـة لا قضية علم أو جهل. والدليل ما في شعر العرب الأولين من ذوق رغم جهلهم، وما في أدب الإفرنج من قلة ذوق مـع معارفهم. وإن كـان ذلك التنـاقض ليس مطرداً لأن قسمـاً كبيراً من الذوق كما سنرى يكتسبه المرء اكتساباً عن طريق التجربة والتـوجيه، والمـران فضلاً عن فطرية القسم الآخر.

وأما تعريف الشدياق للذوق فهو: «الذوق في الكلام كالذوق في الطعام في أن كلاً منهما منشـؤه الألفة والعادة»[2]. وواضح أن الشدياق ينطلق في هذا التعريف شأنه شأن القدامى كابن خلدون في المقدمـة[3] من المعنى الحسي من حيث إن الذوق حاسة ندرك بها طعوم الأشياء، إلى المعنى الاصطلاحي من حيث إنه ملكة ندرك بها بلاغة الكلام، ولكن ما يعني الشدياق بالألفة والعادة وهما جماع تعريفه للذوق؟

إننا إذا اعتمدنا على علم النفس في تعريف الألفة بأنها «خاصة تجاذب الظواهر النفسية في المجال الشعـوري بتداعي الأفكـار وترابـطها»[4] لاحـظنا مـا في مدلـول

---

(1) كنز: 140/1.

(2) كنز: 140/1.

(3) ابن خلدون، المقدمة: 1085-1088.

(4) المعجم الوسيط، مادة ألف.

الشدياق من استعمال كلمة ألفة من التجاوب والتعاطف والانسجام مع المذوق بحيث لا يكون بينه وبين الذائق تنافر أو تباعد لما في الأول من عوامل جاذبة، وما في الثاني من ميول واستعدادات فطرية قابلة للجذب والانفعال والتأثر والاقبال عليه والانشغال به.

ويسوق لنا الشدياق مثالاً على الألفة فيقول: «انظر إلى كتاب الإفرنج الذين بلغوا في هذا العصر من المعارف والتمدن ما بلغوا فلا تكاد تجد أحداً منهم ذا ذوق. فهذا (التيمس) الذي هو عند الانكليز بمنزلة نوابغ الزمخشري ومقامات الحريري عندنا بينما هو يخوض في أمور سياسية دقيقة ومقاصد دولية أنيقة إذا به يطيل بذكر القطن والأنوال والمعامل، أو يزمر بذكر الفحم والمجارف والمواقد والمناقل. وانظر إلى كتاب الأخبار من الفرنسيس تجدهم يسفّون ويدنقون ويسهبون ويخلون فيأخذون في معنى مبتذل ويكسونه الألفاظ الضخمة الطويلة الحوشية فتسمع منهم جعجعة ولا ترى طحناً. فكل خمسة أسطر من كلامهم يغني عنها في العربية سطر واحد. وما ذلك إلا لأن الإنكليز ألفوا الكلام على القطن والفحم والمعامل، والفرنسيس ألفوا الإسفاف والإخلاء. فلا تقول إن ذلك صادر من جهلهم بل من عدم ذوقهم»[1].

وإذا انتقلنا الى الجانب الآخر من تعريف الشدياق وهو العادة لاحظنا فيه جانب الكسب في التذوق لخضوعه لمؤثرات البيئة والتربية والثقافة والجنس وقواعد المجتمع وعاداته، وبصفة عامة للموروث الحضاري.

وهكذا نرى أن عنصر الألفة في الذوق يختص بالفرد الواحد كما يختص بجماعة معينة في وقت معين. ولعل هذا ما يسميه النقاد بالذوق الخاص. بينما العادة وتأتي بعد مرحلة الألفة تشير إلى امتداد التذوق عبر المكان والزمان حتى يصبح أمراً مألوفاً أي عادة تتكرر من جيل إلى آخر. ولعل هذا ما يسميه النقاد كذلك بالذوق العام.

ولا شك أن القول بخصوصية الذوق يؤدي بنا إلى القول بنسبيته، وبالتالي إلى

---

(1) كنز: 141/1.

القول بذاتية الجمال. وعلى هذا الأساس يتفاوت الناس في تذوق الجمال ويختلفون، وكذلك في تعريفهم الذوق سواء بسواء. وهذا ما قصده الشدياق عندما قال: «لا جرم أن ذوق الإنسان ليتغير بحسب ما يطرأ عليه من العوارض ويدور مع الحوادث. فالأحداث والشبان مثلاً يرتاحون إلى المبالغة واللغو والفحش، والكهول والشيوخ يأنفون من ذلك فلا يستحسنون من الكلام إلا ما كان خالياً من الشوائب. وعلى هذا نقول إنه لا يمكن وضع حد معلوم للذوق إذ هو مبنيّ على العادة والألفة وهما مختلفان. وإنما يمكن التقرب منه كما يمكن التقرب من معرفة حسن العادات من قبيحها بسلامة الطبع وصفاء السجية»[1].

وظاهر من ذكر سلامة الطبع وصفاء السجية أنهما يعدّان أساسين من أسس التذوق. فلا ذوق بدونهما كما لا نفع لدرس أو علم باللغة أو بقواعدها إلا بهما على نحو ما صوّره في قوله: «واعلم أنه قد تكون عبارتان مبنيتين على معنى واحد وتفضل إحداهما الأخرى في حسن السبك ومتخيّر الألفاظ ولتقديم الكلام وتأخيره. وهذا لا يدركه إلا ذو الذوق السليم لا من عرف النحو والصرف ولا من تناول طرفاً من اللغة»[2].

ولا يفوت الشدياق أن يذكر أمثلة عن فساد الذوق الأدبي تحسيساً للأديب على معرفة مواطنه فيعمل على تلافيها. ومن أبرز هذه الأمثلة التقليد الذي تخفى معه شخصية المقلد، وتنعدم فيه الأصالة والمعاصرة. وذلك مثل تقليد الشكل القديم وانتهاج طرق القدامى رغم تطور الحياة وتبدّل أذواق الناس في الشؤون العامة. وإلى هذا أشار بقوله: «فمن عدم الذوق في شعر شعراء هذا العصر أن أحدهم يبتدىء قصيدته مثلاً بالتشبيب في امرأة ثم يذكر أوقات الوصال، ثم الهجر، ثم عدوان الزمان وتقلب الأيام والأحوال وحرمان اللبيب وفوز الجاهل، ثم ينتقل إلى الغزل بمذكر فيصف محاسنه ويفضله على الشمس والقمر والنجوم. ثم ينتقل إلى وصف الخمرة ومجالس الأنس والطرب واختلاس اللذات واغتنام فرص المسرات، ثم ينتقل إلى ذكر

(1) كنز: 142/1-143.

(2) شبلي: 153.

مفارقة الأحباب وتجرع غصص النوى وذكر الطلول والربوع والبرق والسحاب والصبا والتعلّل بنفحاتها والترقب لأوقات الوصال. وكل ذلك بكلام بليغ وتعبير فصيح من دون ضرورة ولا إخلال بشيء من قواعد اللغة العربية، فالشاعر الذي مارس هذا الأسلوب لا يرى فيه عيباً بل ربما عاب ما يخالفه من أساليب غيره»[1].

ومن عيوب الذوق وفساده المبالغة التي تخرج بالشاعر من المألوف إلى المتكلف، ومن المطبوع إلى المتصنع لفظاً ومعنى. ومثال ذلك «إذا بالغ الشاعر في وصف المرأة التي فارقته كأن يقول إنه يتمنى أن يكون بعيراً تحتها، أو أنه يشفق على البعير من ثقل أردافها، أو أن لها مأكمة كالطود، أو أردافاً كالتيار، أو أنها تسقي الشرب جميعاً كؤوس ريقها عاد ذلك سمجاً»[2].

ويقدم لنا بعد ذلك مقياساً للذوق الحسن وهو وضع الشيء في موضعه، لأن وضع الشيء في غير موضعه هو التصنع والتكلف، فيقول بما يذكرنا بشرط القدامى في تناسب الألفاظ مع المعاني قوة ورقة وجزالة وفخامة: «فينبغي أن تكون الألفاظ مطابقة للمعاني. فما كان من المعاني مطروقاً مبتذلاً خسيساً فلا يليق به أن يكسى الألفاظ الطنانة فإنها تزيده هُجنة. وهؤلاء الإفرنج مع تبحّرهم في الفنون وإتقانهم للصنائع لم يفطنوا إلى هذه المناسبة: فاعجب لقوم يقيسون الأرض والسماء وليس لهم لكلامهم قياس»[3].

والظاهر من مؤاخذة الشدياق لأسلوب الإفرنج أنه كاد يصرح بما عرف عندهم من الفرق بين الكلاسيكية والرومنسية وهو أن «الكلاسيكيين اعتمدوا إقامة التوازن بين اللفظ والمعنى: لأن اللغة كانت في عصرهم لا تزال في طور السعي نحو الاستقرار والكمال، حتى إذا بلغت تمام نموّها في العصر الرومنسي مال الشعراء والكتاب إلى التفنن في العبارة والتصرف في أساليبها»[4]. وهذه الموازنة بين الأساليب الإفرنجية

(1) كنز: 140/1.

(2) كنز: 142/1 ومأكمة ج مآكم: كفل. ردف تيار: يموج في حركته.

(3) ن.م: 141-142.

(4) غريب، روز. تمهيد في النقد الحديث (بيروت - دار المكشوف 1971):154.

تكاد تصح على أساليب عصر الشدياق الذي هاله منها الضعف والابتذال، فأراد إحياء القديم لمواجهة ضعف الحديث وإشاعة التوازن بين اللفظ والمعنى.

وغير خاف أن تقويم الأساليب وبثّ رونق الحسن والجمال فيها وتهذيب الأذواق إنما هي وظيفة النقاد الخبيرين. وقد عاتب الشدياق هؤلاء لتركهم الأذواق تفسد، وتخليهم عن أداء تلك الرسالة الجمالية السامية مقتصرين بدلها على نقد سطحي لا يمس الجوهر في شيء فقال: «وهكذا ترك أهل المعاني والبيان من يتعاطون الشعر يهيمون في كل واد. وإنما نشبوا في نقد بعض ألفاظ وأمسكو بتلابيب قائلها وذلك كانتقادهم لفظة مستشزرات في قول امرىء القيس غدائرها مستشزرات إلى العلى، ولم يعيبوا عليه قوله:

إذا ما بكى من خلفها التفتت له   بشقّ وتحتي شقّها لم يحوّل

مع أنه من السماجة بمكان»[1].

ثم يتولى الشدياق الدفاع عن الذوق العربي فيفضله على الذوق الإفرنجي قائلاً: «إن الذوق سجيّة راسخة في العرب الأولين. انظر إلى الشنفرى الذي عاشر الذئب العملّس والأرقط الزهلول والعرفاء الجيأل فإنك لا تجد في كلامه شيئاً خارجاً عن الذوق وكذا المعلقات وغيرها مع أن العرب كانوا خالين عن العلم وإنما هي محض ملكة فيهم»[2].

وهو يقصد بالشيء الخارج عن الذوق الفحش الذي عابه في بيت امرىء القيس علماً بأن الشدياق قد التزم بشبيهه في كتابه الساق ولم ير فيه خروجاً عن الذوق، بل رأى فيه ابتكاراً وتجديداً، إلا إذا اعتبرنا أنه يبيح في النثر ما لا يبيحه في الشعر، أو أنه تراجع وهو في الآستانة عما كان يتذوقه من الأدب وهو في أوروبا.

ويتوقع الشدياق اعتراضاً على وصفه العرب بالذوق، والإفرنج بنقيضه كما مرّ

---

(1) كنز: 140/1. وفيه: تحتها بدل تحتي والبيت من معلقة امرىء القيس. انظر الديوان. دار صادر ـ دار بيروت: 36.

(2) كنز: 141/1.

فيقول: «فإن اعترض أحد هنا بأن العرب أيضاً قد ألفوا أسلوباً في الشعر والإنشاء لا يستحسنه غيرهم وهو في نفس الأمر معيب. فإنهم إذا مدحوا بليغاً قالوا إنه يفتضّ أبكار المعاني، وإذا مدحوا أميراً ابتدؤوا بذكر محاسن امرأة أو غلام وبالتشوق إليه أو إليها. ومثل ذلك خروج عن الذوق إذ ليس من مناسبة بين الأمير والمرأة. قلنا في الجواب إن قول بعض العرب يفتض أبكار المعاني ليس بطريقة عامة يستحسنها منا كل أديب. فربما عدّه بعض أدبائنا حسناً، وعدّه البعض الآخر خشناً. وهذا هو الفرق بيننا وبين الإفرنج. فإن الإخلاء والإسفاف والتكرير والمعاظلة عند الفرنسيس والإنكليز طريقة عامة يستحسنها كل واحد منهم. فإن لغتهم مبنية على هذا من الأصل. أما اصطلاح العرب على الابتداء بالنسيب قبل المدح فهو، وإن يكن طريقة عامة، إلا أن له وجهاً. وذلك أن أقوى الأسباب الباعثة على الشعر إنما هو فراق الأحباب:

لا يعلم الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

ولما كان هذا الأمر كثير الوقوع عند العرب لأن دأبهم الرحيل والتنقل من مكان إلى مكان شحذوا بذكره أذهانهم في مطالع قصائدهم. ثم خلطوه بوصف محاسن المحبوب والتغزل به. فمن هذا الوجه ساغ وحسن ولو فرضنا أن العرب كانت تسكن المدن ولا تفارقها لما كان لذكر الطلول والظعائن معنى»[1].

وهكذا أفضى الدفاع عن الذوق العربي، وهو دفاع مشوب بتحامل متهافت على الذوق الإفرنجي، بالشدياق إلى الدفاع عن المنهج الشعري العربي القديم المتمثل في مطالع القصائد بالنسيب والبكاء على الأطلال. ولا شك في أن القارىء قد فهم أن دفاع الشدياق هذا إنما كان عن العرب القدامى لا عن المحدثين لارتباط النسيب بحياتهم وذوقهم، وما عدا ذلك فإن الشدياق لا يتردّد في مهاجمة معاصريه الذين يكلفون بالنسج على منوال ذلك الذوق رغم نسجه هو عليه في أشعاره. وقد أشرنا إلى ذلك في حينه عند الحديث عن بناء القصيدة في فقرة الشعر.

وهكذا تبين لنا من هذا التحليل الشدياقي للذوق الأهمية التي أولاها له، ولا

(1) كنز: 142/1.

غرو في ذلك ما دام الذوق يمثل أحد المقاييس الأهم في الجمالية الفنية، والأدبية على الخصوص، ورغم ظهور المناهج العلمية في أواخر عصر الشدياق وبعده فإن التأثرية والانطباعية قد ظلتا تظللان النقد في جميع مراحله، نظراً إلى استحالة اعتماد النقد على العلم وحده، دون الإستعانة بقوة الذوق. هذه القوة التي تعدّ معيار القيم الجمالية الكامنة في الإنسان كمون سائر قواه الأخرى التي لا يكون الإنسان إنساناً بدونها.

النقد التطبيقي ومقاييسه

لعلنا لا نبعد كثيراً عن الحقيقة إذا اعتبرنا أن من أكبر دوافع تعاطي الشدياق لهذا اللون من النقد، فضلاً عما سبق بيانه في التمهيد للنقد النظري، هو إيمانه بما يعود به على الحركة الأدبية في عصره من الفوائد الأدبية والنهضية. وهذا ما نلمسه بوضوح عند بيانه دور الناقد في تقويم بضاعة الشاعر في قوله: «على أن من نبغ في الشعر إن لم يلق من ينتقد قوله مرة، ومن يخطئه أخرى، فلا يمكنه أن يصل إلى مرتبة الشعراء المجيدين، ولو بقي ينظم أبياتاً ويودعها سمعه فقط لما عرف الخطأ من الصواب قط. فلا يكاد أحد يصيب إلا عن خطإ»[1].

وإذا كان للنقد مثل هذه الوظيفة السامية في التقدم الأدبي فكيف تكون حال الأدب إذا كان النقد نفسه يشكو عجزاً في تصور الأدب الرفيع. وقصوراً في الأداة النقدية على النحو الذي سجله في قوله: «ولكنك حيثما سرت وأيان توجهت وجدت أناساً ينتقدون عليك كلامك. فإن عبرت بالواو مثلاً قالوا الأفصح هنا الفاء، أو بأو قالوا الأولى أم. وفي بعض البلاد إذا علم أنك تنقط ياء قائل وبائع سقط اعتبارك من عيون الناس. وقد قرأت في بعض كتب الأدب أن بعض العلماء عاد صديقاً له في حال مرضه فرأى عنده كراسة قد كتب فيها لفظة قائل بنقطتين تحت الياء فرجع في الحال على عقبه وقال لمن سار معه لقد أضعنا خطواتنا في زيارته. وهذا هو سبب قلة التأليف عندنا»[2].

---

(1) الساق على الساق: 265. (2) الساق: 132.

ومع أن الشدياق نفسه لم يسلم من هذا المنهج، أو بعضه على الأقل، فإنه دلّ على ضعف الحركة النقدية في عصره، وبعدها عن النقد البناء الهادف إلى تنمية الذوق الجمالي في القارىء وتنشيط الأديب على الإبداع الجيد. ولعل هذا النوع من النقد السطحي هو الذي حمله على التخوف من النقد كما هو واضح من السطور السابقة ومن غيرها، وخاصة هجماته العنيفة على منتقديه. وهو ما سنتبينه من الفقرات التالية في موضوعات نقده التطبيقي. وهذه هي أهم مقاييسه شعراً ونثراً في ذلك:

1 ـ نقد الشعر:

ـ المقياس اللغوي:

هذا المقياس في منهج الشدياق النقدي هو من أهم مقاييسه النقدية، كما هو من أهم مقاييس نقاد عصره نظراً إلى إحساسهم جميعاً بدور السلامة اللغوية في حركة البعث الشعري. وقد طبقه الشدياق على كل منقوديه من الشعراء تقريباً وبنطاق واسع.

ومن أبرز من خصّهم بنقده من الشعراء ناصيف اليازجي الذي كان غضب ابنه إبراهيم على ما أورده الشدياق في رثائه لأبيه من أخطائه سبباً في تحول رضا الشدياق عن أدب ناصيف إلى سخط، وفي تعقبه لسقطاته حتى قال فيه:

«فأما أغلاطه في النحو والصرف واللغة فأكثر من أن تحصر»[1]. ولنأخذ مثالاً على ذلك نذكر الكلمة التي أثارت إبراهيم وجعلته يخاصم الشدياق وينقده، وهي كلمة المرابض التي وردت في البيت التالي للشيخ ناصيف:

تكثر الخيل في المرابض إن عدّت (م) ولكن تقل عند السباق

وكان نقد الشدياق لهذا البيت من جهتين: الأولى من حيث إنه مأخوذ من بيت للمتنبي وهو ما عناه الشدياق بقوله: «ونحو هذا قول المتنبي:

---

(1) شبلي، الشدياق اليازجي: 159.

ومــا الخيــل إلا كــالصــديق قليلة   وإن كثـرت في عين من لا يجرب[1]

وهـو اتهام صـريح بـالسرق لا يعنينـا البحث فيه هنـا. أما الثـانيـة فمن حيث استعماله كلمة مرابض الخيل بدل مرابط. ويعلق الشدياق على هذا الخطأ مشتقاً منه قاعدة في النقد اللغوي هي: «إنما المرفوض من الغلط غلط الجهل كقول القائـل: يوصف ويوعد في يصف ويعد. فأما الغلط الذي يكون من سبق الوهم فلا يخلو منه أحد. فإن الشيخ ناصيف لم يكن يجهل أن المرابض للغنم والمرابط للخيل، وإنما سبق وهمه إلى إبدال الطاء بالضاد. ومن العادة أن الشاعر إذا سبق وهمه إلى تحريف لفظة استمر عليها ولو كتبها بخط يده عدة مرار»[2].

ويكون دفاع إبراهيم اليازجي عن أبيه في استعمال مرابض للخيل بدل مرابط، ورد اعتراض الشدياق، بقوله: «وأما اعتـراضه بـأن المرابض للغنم دون الخيـل فهو وهم. والصحيح أنها عامة تتناول جميع أنواع الدابة كما نصـت علمـاء اللغة. وهي جمع مربض اسم موضع من الربوض أو الربْض. والظاهر أن هذا المعنى مأخوذ في الأصل من الرَّبَض بفتحتين وهو الأمعاء أو مجتمع الحوايا في البطن. يستعمل للدابة لأن ربضهـا حينئـذ يـلاصق الأرض فيقـال ربضت. وهــذا لا يختص بـدابــة دون أخرى..»[3] ثم يستدل على وجاهة نظره بأدلـة نصية من معـاجم القامـوس المحيط والصحاح والمصباح المنير والكليات...

ويرد الشدياق على هذا النقد فيفند ما ذهب إليه إبراهيم بقوله: «إن كلامه كله في هذه اللفظة وخلط في ثلط وخبط في حبط، لأننا إذا سلمنا باشتراك الفعل لم ينتج منه اشتراك اسم المكان. فإن العرب كثيراً ما تفرد اسم المكان بمعنى مخصوص من معاني الفعل المتعددة. وذلك لكثرة استعمالها له. فمن ذلك لفظة المحافل فإنها لا تستعمل عند الإطلاق إلا بمعنى المجالس التي يحفل فيها القوم أي يجتمعون. مـع أنه يقال: حفل الماء واللبن، كما يقال: حفل القوم. فـإن أراد الشاعـر الرجـوع إلى أصل الفعل كان لا بد له من التقييد، كأن يقول مثلاً محافل الماء. وأما عند الإطلاق

(1-2) ن.م.: 64. وانظر ديوان اليازجي، ناصيف. النبذة الأولى: 60.

(3) شبلي، الشدياق واليازجي: 71.

فينصرف المعنى إلى المجالس. وأمثال هذا كثيرة. ومن هذا القبيل لفظة المرابض. قال في العباب: المرابض للغنم كالمعاطن للإبل»[1]. . . إلى غير ذلك من الأدلة التي عاد فيها الشدياق أيضاً إلى الحديث النبوي، ومعاجم القاموس والصحاح والمصباح ولسان العرب، كما يناقشه فيما ادّعاه من أن الربوض مشتق من الرَّبَض بفتحتين وهو الأمعاء ومجتمع الحوايا في البطن فينعته بأنه «منتهى التشدّق والتبلتع». ثم يحاجّه بما ورد في سر الليال من أن «أصل معنى ربض رب، أي لزم المكان وأقام به كأرب، ومثله لب وألب. وهذا المعنى وارد في ربت وربد وربص وربع وربغ ويقرب منه ربط وربق فتأمله»[2].

ولا يقنع اليازجي بهذا الرد، فيعود إلى المسألة مفنداً محاجّاً[3]، كما يعود إليه الشدياق أيضاً في «سلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي»[4]. وهكذا تحول النقد في كلمة مرابض إلى نقد لغوي بحت تنوسي فيه الشعر وجماله ورسالته.

وكما تعقّب أخطاء الشعراء في اللغة تعقّب أخطاء النقاد في الفهم والتأويل اللغوي، وفي ذلك قال: «وباب التأويل في الأدب واسع وقد عاب الأديب الصفدي في شرح لامية العجم على ناظمها قوله:

بِمَ الإقامة في الزوراء لا سكني ... فيها ولا ناقتي فيها ولا جملي

فقال: انظر الى قلاقة هذا الكلام لأنه عطف الناقة والجمل على السكن، ولو عطف ما يناسب ذلك من أهل وولد لكان أوقع في النفس»[5]. ويعلق الشدياق على هذا النقد فيقول: «قلت هذا النقد غريب. فإن نفس الطغرائي في هذه القصيدة نفس عربي قحّ. والعرب تنزل الناقة والجمل منزلة السكن. ولغتهم تشهد على ذلك فإنهم كثيراً ما ينقلون صفات الإبل بل البهائم إلى الناس وبالعكس. ألا ترى أن السيد هو المسن من المعز، والجواد نعت للفرس الجيد، والعقيلة كريمة الحي والإبل، والعراعر من الناس الشريف والسيد. . . الخ»[6].

---

(1) ن.م.: 79.
(2) ن.م.: 80.
(3) ن.م.: 98-112.
(4) سلوان الشجيّ: 206-214.
(5-6) كنز 181/1. وانظر البيت في كتاب الصفدي: الغيث المنسجم في شرح لامية العجم المطبعة الأزهرية ـ 1305 هـ صفحة: 63. وفيه وردت فيم الإقامة بدل بم في الصدر. وبها بدل فيها في أول العجز.

وفي خاتمة هذا المقياس نشير إلى أن الشدياق لم يكن يدّعي عصمة الشاعر من الخطإ حتى يحاسبه حساباً عسيراً. وإنما كان يقصد إلى أن الخطأ لا يقبل منه إذا كان كثيراً لديه وشائعاً إذ لا يؤدي ذلك منه إلا إلى فساد المراد والوقوع في حمأة الهجنة المنافية للذوق السليم قولاً وتصوّراً وفي هذا المعنى، قال «لا جرم أنه ما من شاعر قال شعراً إلا وأخذ عليه، إلا أن حسناتهم في ضرب الأمثال وجودة السبك أذهبت سيآتهم، ولم يلتّ ذلك شيئاً من فضلهم. وكذلك المؤلفون فإذا كان هذا المعترض (أي إبراهيم اليازجي) يدّعي بأن أباه كان معصوماً من الغلط، فتلك بدعة شؤمى»[1].

ـ المقياس العروضي:

أ ـ الميزان الشعري:

ومن علامات الشاعر المجيد معرفته الميزان الشعري والقواعد العروضية لارتباط ذلك بالموسيقى. وهي من أهم أركان الشعر كما هو مستفيض لدى الشعراء والنقاد، ولكن هذه المعرفة إذا لم تتوفر للشاعر تحطّ من شعره وتشكك في موهبته. من ذلك هذا البيت للخفاجي الذي نقله الشدياق عن الصاحبي:

لا يعرف الخبز ولا الملح إذ   يأكل في غيبته لحم أخيه

ويتشكك الشدياق، لموسيقية أذنه، في أن يكون الخفاجي قال بيته على تلك الصورة فيقول: «كذا نقلته ولعله قال يأكل لحم الأخ في غيبته ليتزن البيت»[2]. وهو تشكك مصيب لأن بحر البيت هو السريع.

ويكون احترام الميزان الشعري من أبرز المآخذ على شعراء عصره، فيتخذ منه ذريعة للتهجم عليهم، والتشكك في مقدرتهم الشعرية مثل رزق الله حسون الحلبي الذي قال عنه:

«لقد كان الأولى لرزق الله أن يتقي ألسنة الناس في ذمّه حالة كونه معروفاً

---

(1) شبلي: 81.
(2) كشف: 129.

عندهم حق المعرفة، وأن لا يهجوهم بالأشعار حالة كونه لا يعرف العروض، ولا يشعر بالمختل من أوزانه. ومع ذلك فإنه يبادههم بالسفاهة غير مبال بما هو عليه من الجهل، وبما ألفه لسانه وطبعه من الخطإ واللحن»[1].

ب ـ الضرورة الشعرية:

ويتصل بتعقيباته على الخلل في الميزان الشعري ما عقب به على معاصريه من ارتكابهم لما يعرف في النقد بالضرورة الشعرية اعتقاداً منهم أن هذه الضرورة تتيح لهم مخالفة القياس اللغوي وأن ذلك جائز لهم دائماً، مع أنه كما يقول ابن رشيق «لا خير في الضرورة»[2]، خاصة إذا عرفنا أن سببها عند العرب كما يقول الشدياق «هو أن إنشادهم للشعر كان في الغالب ارتجالاً»[3]، وليس الضعف اللغوي. فمما عدّه من عيوب الضرورة قول ناصيف اليازجي:

شاعر ينظم القوافي عقوداً   دونها في الرؤوس عقد الأكِلَّه

وصوابه الأكاليل. وقوله:

إليك أشكو اشتياقي فارعني سمعك   ممن على كرم الأخلاق قد طبعك

فالسمع ساكن ولا يجوز تحريكه.... الخ»[4]. وكذلك نقده في قوله:

أعجزتني عن حصرها   فأضعت فذلكة الرقَم

ويعلق الشدياق على هذا البيت بقوله: «حرك القاف من الرقم وهو قبيح جداً فإن الرقم بالتحريك الداهية، ونبت كما في القاموس. وفي المصباح: رقمت الثوب رقماً من باب قتل وشيّته فهو مرقوم. ورقمت الكتاب كتبته فهو مرقوم ورقيم. ومثل ذلك في كلامه كثير»[5].

---

(1) الجوائب 21/336 افريل 1868 ص: 3.

(2) ابن رشيق، العمدة 269/2.

(3) الجوائب: 26/341 ماي 1868.

(4) شبلي: 160، وسلوان الشجي: 295. وانظر ديوان اليازجي. النبذة الأولى: 11.

(5) سلوان الشجي: 296.

وتكون هجمته على رزق الله حسون بسبب هذه الضرورة شديدة حتى ليقول في سلسلة مقالاته التي نشرها عنه بالجوائب: «ثم إن قيل أيضاً إن رزق الله لم يخرج فيما قاله نظماً ونثراً عن أصول العربية، فإنه إنما ارتكب من الضرورات الشعرية ما يرتكبه غيره. قلنا أوّلاً لا نسلم بأن رزق الله شاعر حتى يجوز له ارتكاب هذه الضرورات إذ هو لا يدري ميزان الشعر»(1). وبعد أن يذكر لنا أبياتاً ثلاثة تؤيد نقده يرى أن التجاء هذا الشاعر إلى الضرورة إنما هو دليل على ضيق أفقه الشعري وأن بضاعته في الشعر مزجاة فيقول: «فارتكاب مثل ذلك دليل على قصر باع الناظم في العربية لا محالة فغاية ما يقال في شعره أنه شعر فاسد»(2).

ـ المقياس البلاغي:

ومن المقاييس التي اعتمدها الشدياق في نقده المقياس البلاغي نذكر له منه مثلاً اعتباره إجادة الإبتداء وبراعة الاستهلال من محاسن الشعر، وقدرة الشاعر، ودواعي الاستماع لما يجيء بعد من الأبيات. ولهذا نقد ناصيف اليازجي لما بدأ قصيدة له في مدح ملكة الإنكليز بقوله:

إن قلت ويحك فافعل أيها الرجل ويصدق القول حتى يشهد العمل

ويعلق الشدياق على هذا البيت بقوله: «فانظر إن كان قوله فافعل يصح أن يكون براعة استهلال في مدح ملكة عزيزة الشأن»(3).

ومن هذا الباب أيضاً حسن الخطاب وقد آخذ به ناصيف اليازجي في أبيات عديدة حتى قال فيه: «لم يكن يتقيد بالألفاظ ولا بالمعاني بل كان يقذف بالكلام قذفاً كأنما يرمي به من مقلاع»، ويستدل على ذلك بجملة من الأمثلة: «كقوله في رثاء موسى بسترس:

هذا الذي تعد الأم البنين به منذ الولادة قبل الرهز في السرر

(1) الجوائب 2/339 1 ماي 1868. وانظر ترجمة رزق الله حسون في فهرس براجم الأعلام

(2) الجوائب 2/342 جوان 1868. (3) سلوان الشجي: 285.

فانظر ما مراده بالرهز هنا. وكقوله في مدح ملكة الإنكليز:

قـد هـاج إلا عليهـا الخلف غـارقـة	فيـه الملوك ولم يلحق بها بلل

فانظر إن كان هاج، وعليها، وبها بلل يذكر لامرأة من عامـة النساء فضـلاً عن ملكة. . . وكقوله في مدح الأمير بشير شهاب:

أُوقـدتْ يـا كـليبُ بـعـدك نـار	سـال منهـا في الحيّ قلب الجمـاد

وكقوله:

أقـول لـمـقـلتـي لـمـا رأتـه	أهـذا من رجونـا أن تريـه. . . .»[1]

فالشدياق ينكر على اليازجي التهاون بما يأباه الذوق والتمثيل أيضاً لئلا ينقلب المدح إلى خلاف المراد منه. وهو ما يتجلّى لنا في استعمال كلمات نابية مثل كلمة الرهز التي عدّها في موطن آخر غريبة وحشية ينفر منها السمع[2] وفي نعت الأمير بشير بكليب تشبيهاً له في الكرم بكليب الجاهلي سيد بني تغلب، وفي استعمال الاستفهام واسم الإشارة الموحيين بالتحقير. وواضح أن هذا النقـد يذكـرنا بنقـد القدامى لما أنكروا على أعرابي تشبيه ممدوحه بالكلب في الـوفاء، وبنقـد ابن جني للمتنبي لما مدح كافور الإخشيدي بقوله:

ومـا طـربي لمـا رأيتـك بـدعـة	لقـد كنت أرجـو أن أراك فـأطـرب

فقال: «لما قرأت على أبي الطيب هذا البيت قلت له: أجعلت الـرجل أبـازنّة (وهي كنية القرد) فضحك لذلك»[3].

ومما يعدّ من هذا المقياس البـلاغي ما أورده الشـدياق في نقـد بيت للشريف الرضى متعلقاً بباب التقديم والتأخير للمسند إليه وتوابعهما ومتعلقاتهما الذي جاء في وصف عبـد القاهـر الجرجـاني له للتـدليـل على أهميتـه قـولـه: «هـو بـاب كثـير

---

(1) شبلي: 158-159.
(2) سلوان الشجي: 297.
(3) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي: 666.

الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه. ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدّم فيه شيء وحوِّل اللفظ من مكان إلى مكان»[1].

أما بيت الشريف الرضي فهو الذي قال فيه:

سلوا مضجعي عني وعَنها فإننا   رضينا بما يخبرن عنا المضاجع

ويعلق عليه فيقول: «قلت لو كان لي تصرف في هذا البيت لقلت عنها وعني»[2]. وسبب هذا التقديم والتأخير يعود في نظره إلى نكتة بلاغية هي الاهتمام والتلذذ بذكر الضمير العائد على الحبيبة لتأكيد مضاجعته لها، وهو الأولى بالإبراز دحضاً للمنكرين والعاذلين.

- المقياس الأخلاقي:

وكذلك اتخذ الشدياق من الفضيلة مقياساً نقدياً، وهو أمر غريب منه لما عرف له من الميل إلى الفحش في كتابه الساق على الساق، حتى إنه كان يدافع عن هذا المنهج ويراه من أسلم الطرق للتربية الجنسية كما نقول اليوم لأن حجب الجنس قد يرغب الأحداث فيه، ومن الأولى اطلاعهم عليه قبل الوقوع في المحظور.

وهذا المقياس الأخلاقي يتجلى لنا في تعليقه على بيت امرىء القيس من معلقته المشهورة هو:

إذا ما بكى من خلفها التفتت له   بشق وتحتي شقّها لم يحوّل

فعدّه «من السماجة بمكان ولو أنه قال وعنّى وجهها لم يحول لكان أبلغ لأن ذلك يدلّ على أنها لم تشأ أن تحرمه من النظر إلى وجهها في تلك الحالة. وحاصله

---

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز. تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية. دار قتيبة. دمشق: 79.

(2) الساق 398. وانظر البيت في ديوان الشريف الرضي، دار صادر: 685، وهو من قطعة غزلية مطلعها:

وقفت بربع العامرية وقفة   فعز اشتياقي والطلول خواضع

أنه كان يرى وجهها في الليل لبهائه وسنائه»[1]، ولكن فات الشدياق أن الشاعرَ قصد معنى آخر من بيته وهو واضح فيه كل الوضوح فضلاً عما توخّاه فيه من واقعية.

ـ المقياس النهضي:

طبق الشدياق هذا المقياس بخاصة على الشاعر التونسي محمود قبادو الذي عرفه بتونس، ولعله كان له دور في حرمانه من إدارة الرائد التونسي حتى آل أمرهما إلى التهاجي كما مر بنا، ومغادرته لتونس نهائياً.

وسبب هذه الخصومة النقدية الجديدة على بعد المسافة بينهما، وبعد عودتهما إلى التوادد والتراسل الأدبي، هو أن قبادو مدح ابني الوزير الأول التونسي مصطفى خزنة دار إثر عودتهما إلى تونس من رحلة التعلم في باريس سنة 1865 بقصيد مطلعه:

دليل اصطفاء الله للعبد علمه ... وتشريفه أن يكشف الحق فهمه[2]

وفي هذه القصيدة التي نشرها الشدياق بجوائبه أشاد قبادو بدور العلم وأثره الفعال في نهضة الشعوب وتقدمها.

لكن قبادو لم يلبث أن ناقض مذهبه النهضي هذا مباشرة بعد القصيدة السابقة، وإثر استسلام عدد من رؤوس ثورة علي بن غذاهم[3].. سنة 1864 بعد وعدهم بالعفو، في قصيدة مدح بها الوالي التونسي محمد الصادق باي استهلّها بقوله:

سما للعلى يقظان عين حديدها ... فهيهات بعد اليوم تعدّى حدودها
أظل عقاب الحزم أرجاءها كما ... أضل عقاب البأس فيمن يكيدها

وفي هذه القصيدة هاجم قبادو الثورة ومدبريها، وأيّد الباي في الأحكام التي سلطها على الثائرين من جلد مميت، وسجن، وتعذيب، واستصفاء أموال، كما

(1) كنز 1/140-141. وقد مر بنا بيت امرىء القيس في فقرة الذوق بمناسبة استشهاد الشدياق به فليراجع هناك.

(2) قبادو، الديوان: 1/131-133.

(3) انظر ترجمة ابن غذاهم علي في تراجم الأعلام.

عرض بمن استنكر ذلك ومنهم الشدياق الذي كان كتب في ذلك مقالات دامية هاجم بها الوالي التونسي وزبانيته هجوماً عنيفاً محرقاً، وكذلك بارك قبادو تعطيل مجالس الشورى التي كان يدعو إليها الشدياق بكل قوة حتى أنه ـ أي قبادو ـ قال في قصيدته:

وفي كون أمر الناس شورى وخيرهم أمير شروط قد يعزّ وجودها
فما مجمع الشورى بموح إصابة إذا كانت النيات شتى مرودها

إلى أن يقول في تفضيل الحكم الاستبدادي المطلق:

فلن يستقيم الحكم إلا لفارد قد استنجد الآراء وهو عميدها. . . .[1]

ويغضب الشدياق على قبادو، فيتخيل مراسلاً وهمياً نعته بالسائح كتب على لسانه ثلاث رسائل ورداً على الأوليين منها[2]. وليس هذا السائح إلا الشدياق نفسه لأن الأسلوب هو أسلوبه، ولأنه درج على هذا التستر في مقالات أخرى وخاصة في مقالاته المعنونة بسلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي رغم دعواه أن كاتبها هو ميخائيل عبد السيد الصحفي المصري المعروف لكن النقاد لدلائل عديدة رجحوا أنها للشدياق لا لعبد السيد.

في هذه المراسلات أظهر السائح، أي الشدياق، عدم رضاه عن قبادو أستاذ الجماعة الإصلاحية بتونس كما تبرز ذلك المصادر التونسية[3] فينقده نقداً شديداً أبرز فيه تنكره للإصلاح والنهضة وعدم صدقه حتى ليقول له في المراسلة الثالثة: «ففي هذه القصيدة جاء الناظم بما ينكره المحبون للحرّية والإنصاف وبما خالف به كلامه الأول من جهة الاقتداء بأهل أوروبا، بل إن في هذه أيضاً تناقضاً فإنه يقول فيها:

لذا كان تعميم النصيحة بيعة إلى بيعة الإسلام ضمت عهودها».

---

(1) قبادو، الديوان: 94-98.

(2) نشر الشدياق هذه المقالات بالجوائب، 201 و 202/ 29 أوت و 5 سبتمبر 1865.

(3) ابن عاشور، م. ف. الحركة الأدبية: 29-32.

ويعلق الشدياق على هذه النصيحة بقوله:

«فيا ليت شعري من أين تأتي هذه النصيحة إذا كان الوالي مستبدّاً بالأمر»[1].

ولا يملك القارىء المنصف إلا الإعجاب بمقالات الشدياق التي أبرزت مذهبه النهضي في قضية مضار الحكم المستبدّ ومنافع الحكم الشوري أيما إبراز، وغيرته على نهضة الأمة العربية، كما أبرزت تناقض قبادو وطمعه في الجوائز حيث إنه «أبى إلا التعصب الذميم والزيغ عن الصراط المستقيم طمعاً في حطام الدنيا وعدولاً عن الطريقة المثلى»[2]. وهنا لا يفوت الشدياق أن يلقن قبادو دَرْساً يضمن به الصلات التي يخشى حرمانه منها لو كان الحكم شورياً فيقول له: «إن كل أمير من أمراء أوروبا أهل الملك والولاية له خصائص مقصورة عليه ليس لأحد عليه فيها من سبيل، فإذا أراد أن يعطي من ماله الخاص به فما أحد يعارضه. فأما ما في الأمور العائدة إلى بلاده وإلى عموم الرعية، فإن كانت خيراً أجازته المجالس وإن كانت شراً أبطلته»[3].

ونحن لا ندري ما كان موقف قبادو من هذا النقد الشديد لأنه لم يشأ أن يدخل مع الشدياق في معركة خاسرة مسبقاً لقيام الحجة عليه من جهة، ولما يعلمه من جهة ثانية من حدة الشدياق وقوة هجمته كما توحي بهما المراسلة الثانية التي سماه فيها «المتقلب مع الريحين»، ودعاه فيها إلى الاستغفار من ذنبه العظيم والاعتراف بخطئه على رؤوس الأشهاد، كما هدّده بقوله: «وإنا، وإن كنا فئة قليلة، لا نترك محاربة أعداء الحرية ما دامت فينا بقية:

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا»[4]

لكن يمكننا أن نعرف صدى هذا النقد لدى غيره من التونسيين مثل صديقه المؤرخ الوزير أحمد بن أبي الضياف الذي أورد نقداً يشبه نقد الشدياق عقب ذكره لقصيدة أخرى كان قالها قبادو بمناسبة إعلان دستور عهد الأمان سنة 1861 وهو: «وهذه الغانية على طولها أقصر من ليالي الوصال وأعذب ما يسمع من المقال لو لم يأت

---

(1) الجوائب: 202

(2) الجوائب: 201.

(3) ن.م.

(4) الجوائب: 201.

بعدها ما ينافيها. والحر عبد إذا طمع والعبد حر إذا قنع. ومن أعظم الذنوب تحسين العيوب. والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون»[1].

كما يمكننا أن نعرف صدى تلك الزلة حديثاً فيما سجله محمد محفوظ من نقد شديد في مقال له عن «قبادو وثورة ابن غذاهم». ونعته فيه، وهو محق، بالتناقض والتقلب والتلون[2].

وفي الجملة فإن منهج الشدياق في نقد الشعر قد جمع بين عدة مقاييس. وإذا أردنا حصر ما يطلبه في الجيد منه فإننا نجد ذلك في بعض أحكام له فيه مثل هذه:

ـ الرقة: قال في نقد أبيات قصيدة لليازجي بعث بها إلى الشدياق: «وهو كلام في غاية الرقة»[3].

ـ الطبع والبعد عن التكلف والتعسف والتصلف، وإحياء منحى الموهوبين من القدامى مثل المتنبي الذي اتخذه بذكر اسمه مثله الأعلى في الشعر: وهو ما أورده في قوله عن اليازجي: «وفي الجملة فإن الشيخ كان مطبوعاً في الشعر ولم يكن في كلامه تكلف ولا تعسف ولا تصلف. وكان ينحو به منحى المتنبي في ضرب الأمثال، وله فيه بدائع وبدائه»[4].

ـ الجزالة والانسجام وهما مما نعت به قصيدة له لامية قالها في الحرب الفرنسية الجرمانية تعقيباً على نقد إبراهيم اليازجي لها: «وفي الجملة فإن هذه القصيدة التي نظمها صاحب الجوائب في الحرب في غاية الجزالة والانسجام. فما يعترض عليها إلّا من قمس في الضلالة ومقس في الرذالة . . . الخ»[5].

---

(1) **ابن أبي الضياف، إتحاف** أهل الزمان: 50/5.
(2) **محفوظ، محمد.** قبادو وثورة ابن غذاهم. الفكرمج 9 ع 9. جوان 1964.
(3) **شبلي. الشدياق واليازجي**: 62-63.
(4) **ن.م.**: 64.
(5) **سلوان الشجي**: 300.

2 ـ نقـد النثـر :

وطبق الشدياق كذلك في نقد النثر مقاييس تكاد تكـون نفس مقاييسـه في نقد الشعر لكنها لا تختلف عنها إلا باختلاف الشعر عن النثر. ومن هذه المقاييس نجد :

ـ المقيـاس اللغـوي :

طبق الشدياق هـذا المقياس بكثـرة لأن السلامـة اللغويـة والاستعمال الحسن لـلألفاظ مبنى ومـوقعاً ودلالـة يعتبران من أهم صفـات الأديب في ذلك العصـر وكل عصر.

ولم يسلم من مقياسه هذا قديم ولا حديث. فقد طبقـه على ابن المقفع زعيم المدرسة النثرية الأولى في تاريخ النثر العربي. ويصوب له استعمالات خاطئة مثل: رأس شجـرة صوبهـا بذروة شجـرة، وذاهبة في السمـاء بباسقـة،ونقل العش بقـولـه جمعه. . . . الخ[1].

كما طبقه على معاصريه مثل سليمان الحرايري التونسي الـذي دخل معـه في معركة ضـارية كـانت أوّلاً سياسيـة، ثم أصبحت لغويـة مثل إنكـار الحرايـري وصل ثلاثمائة مع أن الحـريري كما يقول الشدياق في المقامة الأنفية قد نص على ذلك في درة الغواص[2]. وكذلك دافع الشدياق عن استعمال (ستون وثلاث) بدل (ثـلاث وستون) كما يرى الحريري[3]، ومن رام الإطلاع على المزيد من هذه الخلافـات فليـراجع كتـاب النجم الثاقب لـلأبياري الـذي ألفـه انتصـاراً للشـديـاق من نقـود الحريري. وفيه نرى ميل الأبياري والشدياق للشذوذات والدفاع عنها.

والمعروف أن هذه الشذوذات مستفيض أمرها في العربية ربما لتعـدّد القبائـل واللهجات، أو لوضع النحاة والرواة وغيرهم لها، حتى أصبح يقال من باب التنكيت

---

(1) نصر، مجلة الأديب: 45.

(2) الجوائب، 3/84 فيفري 1963.

(3) الأبياري، النجم الثاقب: 38.

أن لكل مسألة في العربية وجهين. وإلا فبم نفسر دفاع الشدياق ومعه الأبياري عن (ستون وثلاث) وهو الاستعمال الافرنجي بدل (ثلاث وستون) وهو الاستعمال العربي، والذي يتماشى مع لغة الرياضيات أيضاً.

وكذلك اختلف الرجلان في تركيب للشدياق: بلغتني رسالة من طرف الوزير، فدافع الشدياق عن ذلك مؤيَّداً من الأبياري أيضاً. وهذا الاستعمال، وإن استعمله الجاحظ في رسائله فيما نذكر، إلا أنه أميل إلى الاستعمال الإفرنجي، والشدياق كما رأينا من أنكر الناس لهذه الإستعمالات.

ومن نقود الشدياق اللغوية ما نقد به مقامات ناصيف اليازجي المعروفة باسم مجمع البحرين. فقد عدّد كثيراً من أخطائها سواء في التصحيف والتحريف واللحن أو مباني الألفاظ. فمن التصحيف والتحريف واللحن قول الشدياق: «ومثل ذلك قوله في صفحة 155: «واعتذروا من الإحجاف بالخليق» وصوابه الإجحاف بتقديم الجيم. وما كفاه هذا التصحيف في المتن حتى كرره في الشرح بقوله: «يقال أحجف به أي انتقص منه». وهي مثل لفظة الفحطل في كونها وقعت غلطاً في المتن والشرح. مع أن المصنف ذكر في آخر الكتاب أن المتن يدل على صواب الشرح. وقوله في صفحة 58: «ونهض معها راكباً جنح النعامة» والصواب جناح. ومثله قوله في ص102: «حتى إذا جنح الظلام رفرف». أما لحنه في الحركات فممّا لا يعدّ ولا يحصى.. الخ»[1].

ومما يتعلق بمباني الألفاظ قوله: «ومن أغلاطه أيضاً في مباني الألفاظ قوله في صفحة 14: «خوفاً من اصطكاك الهواجر». فسر الاصطكاك باشتداد الحر. وصوابه صكة. قال في القاموس: والصكة شدة الهاجرة... وقوله أيضاً: «وركب الأهوال واحتشد الأموال». والذي في كتب اللغة، أن احتشد لازم غير متعدّ. وقوله في صفحة 16: «فأنضاها». فسرها بأهزلها. والصواب هزلها. ومثل هذه الزيادة قوله في صفحة 17: «وأكمنت له كالضاغب، والصواب كمنت له» وبعكس ذلك تفسيره للفظة «أماط» بزاح والصواب أزاح... الخ[2].

---

(1) سلوان الشجي: 175.

(2) ن.م: 177-178.

وكذلك رأيناه يخطىء إبراهيم فيما انتقده به في مثل هذه التراكيب التي تشبث الشدياق بصحتها وأثبت جوازها قديماً وحديثاً وهي:

- ذكر الواو بعد (إن) و (إلا) في مثل قوله: «لا بد وأن يكون»، و «ما من شاعر قال شعراً إلا وأخذ عليه»[1].

- إيراد (في) بعد سوى في مثل قوله: «لم يكن لي هم سوى في معانى الألفاظ...»[2].

- المقياس البلاغـــي:

وسنقتصر في تطبيق الشدياق لهذا المقياس على العناصر التالية:

أ - الاستعارة:

ويتضح ذلك في النقد الذي وجهه الشدياق للبستاني في استعارته «رقصت بنات المعارف في مراسح الطرب».

ويعلق الشدياق على ذلك بردّ شديد جاء فيه: «أقول أولاً ما مراد هذا الكاتب المتشدق بلفظة المراسح فإنا لم نر لها معنى في كتب اللغة يناسب الرقص والطرب، قال صاحب القاموس في باب الحاء: الرسح محركة قلة العجز والفخذين. وكل ذئب أرسح لخفة وركيه. والرسحاء. القبيحة ج رُسْح، ومثلها عبارة الصحاح والمصباح، فإذا صغنا من هذه المادة اسم مكان كان المعنى أن بنات المعارف ترقص في الأماكن التي فيها العجز والأفخاذ قليلة اللحم! وهو من المعاني التي تفرد بها صاحب الجنان في هذا الزمان. فهلا قال مراتع الطرب. وأقول ثانياً: ما المناسبة بين البنات والمعارف وما هو الجامع والعلاقة الرابطة بينهما؟ فإن الاستعارة إنما يراعى فيها أن يكون وجه الشبه شاملاً للطرفين كما أن التشبيه المقبول هو أن يكون وافياً بالغرض بنفسه، أو بواسطة عرف، أو اصطلاح خاص. فهذا التشبيه هنا خال عن هذه الشروط

---

(1) ن.م: 273، و 289.

(2) ن.م: 288.

التي يجب مراعاتها على من يدعي العلم، وإنما هو تخيل ممن صبا إلى البنات والرقص وتوهّم أن ذكر ذلك يشوق السامعين إلى استماع هذيانه»[1].

وهكذا لم يترك الشدياق منفذاً لهذه الاستعارة، وإن كان التحامل بادياً على هذا النقد لأننا نقول بنات الدهر أي مصائبه، فكيف لا نقول بنات المعارف أي أفكارها وخواطرها إذا كان هذا هو مراد البستاني، ولكننا في مقابل ذلك نعجب كيف تأتّى لكلمة مرسح أن تشتهر على ألسنة الكتاب خاصة اللبنانيين بعد هذا النقد وهذا التجريح من الشدياق.

ب ـ السجــع:

ومن أهم محاور المقياس البلاغي في نقد الشدياق هو الخلاف الذي نشب بين إبراهيم اليازجي والشدياق حول فاصلة السجع. فقد نقد الأول منهما الثاني بأنه لم يلتزم بفاصلة السجع في مقامات كتابه الساق على الساق علماً بأن للفاصلة في السجع حكم القافية في الشعر. فأنكر عليه الشدياق ذلك قائلاً له: «إن أحكام فواصل السجع ليست كأحكام فواصل النظم، وأنه يغتفر في السجع ما لا يغتفر في النظم»[2].

ويعود اليازجي إلى مناقضة رأي الشدياق رغم استدلاله بأقوال كثيرة لعلماء البلاغة مما يستدعي من الشدياق رداً عنيفاً وتدقيقاً فيما جاء من مقامات أبيه كذلك من عدم الالتزام بالقافية فيقول: «لا جَرَمَ أن ما اعترض به على صاحب الجوائب إنما هو اعتراض على صاحب القاموس والحريري والعتبي والخفاجي وغيرهم من العلماء الأعلام، بل هو اعتراض على نفس مقامات أبيه، فإن فيها من الخلاف في السجع ما يطول عدّه، وما قذف به في حق صاحب الجوائب بقوله «إنه جمدت بادرته فيأتي باللفظ متكلفاً بارداً» إن هو إلا قذف في العلماء وفي أبيه أيضاً. فإنه وقع في كلامهم ما وقع في كلام صاحب الجوائب»[3].

ويتطور الخلاف إلى مقارنة بين الشعر والسجع وهو: هل يجوز السناد، وهو

---

(1) شبلي: 150-151.

(2) سلوان الشجي: 187.

(3) ن.م: 190.

عيب من عيوب الشعريقوم على اختلاف ما يراعى قبل الروي من الحركات وحرف المد، في السجع خاصة سناد الإشباع، كما يجوز في الشعر أو لا؟ [1] فينكر ذلك اليازجي بينما يجوّزه الشدياق فيقول: «أما قوله «إن سناد الإشباع منكر بالإجماع» فيكذبه ما قرره الشيخ الدمنهوري في المختصر الثاني على متن الكافي في علم العروض والقوافي قال: اعلم أن الإكفاء والإقواء والإجازة والإسراف لا يجوز للمولدين استعمالها، وأن الإيطاء والتضمين والسناد بأقسامه يجوّز للمولدين استعمالها، كما يؤخذ ذلك من شرح شيخ الإسلام على «الخزرجية». لا يخفى أن هذا الكلام هو في قوافي الشعر. فإذا كان ذلك جائزاً في الشعر فجوازه في النثر أولى، فإنه لا يشدّد فيه كما يشدّد في الشعر»[2].

ثم يتفرع هذا الجدل إلى البحث في هل يتقيّد الناثر بالسجع كما يرى اليازجي، أو لا يتقيد كما يرى الشدياق الذي يلخص مذهبه فيه بقوله: «إنه كما يجوز للكاتب أن يسجّع من خطبته فقراً يجوز له أيضاً أن يعدل عن السجع، لأن الواجب مراعاة المعاني، والتسجيع تابع المعاني، والمتبوع له التقدم وله المراعاة أيضاً»[3]. وبعد أن يؤيد مذهبه بأقوال العلماء يؤكد على ذلك المذهب فيقول: «ومن هنا يفهم أنه يجب على الكاتب أولاً تشخيص المعاني وتحريرها سواء أبرزها في قالب السجع أو لا، إذ المقصود إنما هو المعنى لا غير كما يستفاد من كلام أهل الأدب»[4] وهذا الرأي هو الأصح لأن علماء البلاغة اشترطوا هذا الشرط وهو «أن تكون الألفاظ خدم المعاني إذ هي تابعة لها فإذا رأيت السجع لا يدين لك إلا بزيادة في اللفظ أو نقصان فيه فاعلم أنه من المتكلف الممقوت»[5].

ولعله من هذا المنطلق نقد الشدياق كتاب گلستان لسعدي الشيرازي الذي

---

(1) انظر عن السناد ابن رشيق في كتابه: العمدة 1/167-169.

(2) سلوان الشجي، عن شبلي: 191.

(3) ن. م: 198.

(4) ن. م: 198-199.

(5) المراغي، علوم البلاغة: 373.

ترجمه جبرائيل مخلع الدمشقي من الفارسية إلى العربية[1] حتى قال عنه: «إن خبره دون مخبره إذ لم أجد فيه من المعاني المبتكرة ما أوجب احتفال العجم به هذا الاحتفال العظيم. فإنه عندهم بمنزلة مقامات الحريري عندنا»[2].

وقد كانت مقدرة الشدياق على إتقان فنون السجع عكس ما يدّعيه اليازجي والبستاني مدعاة فخر له واعتزاز حتى إنه أشار في مقالات «سلوان الشجي» إلى مدح جمعية المعارف المصرية له في كتاب «تاج العروس في شرح القاموس» عند ذكر لفظة الجوائب في مادة ج و ب وتنويهها به لما «جاء فيها بفنون من الكلام عجيبة وأساليب من البيان غريبة»[3]، وخاصة ببراعته في الترصيع، وهو «ضرب من ضروب السجع تتفق فيه ألفاظ الفقرتين في الوزن والقافية»[4] على غرار ما جاء في جملته الأدبية التي أولها «من الناس من تخلج فكره من فنون الاقتراح خوالج، وتلعج صدره من شجون الاجتراح لواعج»[5]. كما ينتهز المناسبة فينقد ابن الأثير في المثل السائر الذي لا يقول بالترصيع في القرآن لما فيه من زيادة التكلف مستشهداً عليه بقوله تعالى: «إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم». أما رد ابن الأثير على من قال بالترصيع في قوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ بأنه ليس منه لتكرار (لفي) في الفقرتين، ولمخالفته شرط الترصيع الذي اشترطه له وإن كان قريباً منه، فيعلق عليه الشدياق بقوله: وهو غريب[6]. والظاهر أن اهتمام الشدياق بالبحث في السجع وشروطه وأنواعه في مادة سج من كتابه سر الليال كان سببه هذه المعركة حول السجع.

ـ المقياس الأسلوبي:

من الواضح أن المقاييس السابقة ليست إلا تمهيداً لهذا المقياس الأسلوبي إذ

---

(1) انظر شيخو، الآداب العربية، الجزء الأول، وزيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 576/4.

(2) كشف: 285.

(3) سلوان الشجي، في شبلي: 308.

(4) المراغي: 373.

(5) كنز: 234/1.

(6) سلوان الشجي، عن شبلي: 308-309.

هي جزء من كل وخادمة له جميعاً.

وقد وجدنا الشدياق يطبق هذا المقياس على رسالة كتبها أو تخيل أنه كتبها الى الخواجة ينصر الذي استشفع به للحصول على شغل في مصر، ليبرز مقاييسه النقدية الجديدة على أساليب عصره، وكان ذلك على لسان الخواجة نفسه الذي «لم يتمالك أن ضحك منها وقهقه وقال لبعض جلسائه ممن ألمّ بالأدب: سبحان الله... ما أدري ما الذي حسّن لأرباب فن الإنشاء أن يضيّعوا وقتهم بهذه الاستعارة والتشبيهات المبتذلة وبنظم الفقر المتماثلة في المعنى مع أن العالم يتأتّى له أن يبدي عمله بعبارة واحدة إذا كانت رشيقة اللفظ بليغة المعنى. وهذه ألف ومائتا سنة قد مضت وما زلنا نرى زيداً يلوك ما لفظه عمرو وعمراً يمضغ ما قاله زيد، فقد سرى هذا الداء في جميع الكتاب»[1].

وكما نقد التقليد والاجترار في الكتابة، والتكلف في وجوه البيان، هاجم إبراهيم اليازجي على الالتواء والتعقيد من جهة والإسهاب من جهة أخرى فقال: «فأما تعقيد كلامه واضطراب عبارته وإسهابه في غير موضع الإسهاب، فنكله إلى من له ذُوق سليم وطبع مستقيم»[2].

وكذلك قال عن البستاني نفسه متخذاً من أسلوبه صورة عن الأساليب الرديئة التي يجب اجتنابها، وذلك في قوله: «وقد عرف كل واحد أن صاحب الجنان هو من فاسدي الذهن التصورات، وقليلي المعلومات، تدل عليه أقواله وكتابته وعبارته فإنك تجدها في غاية الركاكة والتعقيد الذي ينفر منه كل ذي ذوق سليم، وطبع مستقيم، حتى إنه شاع وذاع وملأ الأسماع، ولا سيما عند أدباء مصر أهل النقد من النظم والنثر، أن جنانه هو مخزن الاستعارات الباردة، والألفاظ الشاردة، والثرثرة المعلة، والمماحكة المملة. حتى صارت هذه الصحيفة مثلاً يُكنى به عن الأقوال السخيفة، والألفاظ السقيمة، والتشابيه المذمومة، فحيثما وجدت عبارة غير مسبوكة في قالب العربية قيل إنها عبارة «جنانية» وركاكة بستانية... الخ»[3].

---

(1) الساق: 252-253.

(2) شبلي، الشدياق واليازجي: 82.

(3) سلوان الشجي: 169.

وإذا كنا رأينا مذهب الشدياق في النثر الجيد عند بحثنا له من خلال عرض صورة الإنشاء وشروطه، فإن هذه الفقرة أفادتنا من الناحية التطبيقية بذكر ما يكره في النثر من عيوب. وهذه العيوب تعود إلى مصدرين إثنين:

المصدر الأول هو المبدع أي الباث الذي أشار إليه بفساد الذهن والتصورات وقلة المعلومات.

المصدر الثاني هو الأثر المبدع أي الرسالة وأشار إليه بالركاكة والتعقيد... الخ.

أما مقياس معرفة تلك العيوب واكتشافها فهو القارىء المتلقي ذي الذوق السليم والطبع المستقيم.

وهكذا يتكامل النقد التطبيقي مع النقد النظري لإبراز الصورة الحقيقية للنثر الفني الجدير بالنهضة الأدبية الحديثة في نظر الشدياق.

3 ـ خصائص النقد الشدياقي:

إن مذهب الشدياق النقدي ليتمثل بعد كل ما رأيناه له من مقاييس في الخصائص التالية:

1 ـ إن الشدياق في مقالاته النقدية يمزج براهينه العلمية وحججه مهما كانت قوتها وقناعتها بذاتية مفرطة أكسبت نقده حماساً وحرارة نال بهما من خصومه سياسياً ودينياً وعلمياً. وقد أوجز مثلاً سبب المعركة بينه وبين سليمان الحرايري محرر برجيس باريس في قوله: «لا يخفى أنه قد وقع النزاع بين هاتين الصحيفتين على مسائل نحوية ولغوية بل دينية فعظم الخطب وتشاجبت الأقوال وكثير القيل والقال، وطاش السهم عن الغرض، والتبس الجوهر بالعرض، والصحة بالمرض»[1].

وقال عن معركته مع رزق الله حسون الحلبي صاحب جريدة مرآة الأحوال: «وما

---

(1) الجوائب: 3/84 فيفري 1863.

نرى سبباً حمل هذا السفيه على ذم صاحب الجوائب سوى ما كان جرى بينهما من الخلاف على مسألة مبحوث عنها، أو أن هذا الحطيئة لم يزل في قلمه الحقد والضغن على صاحب الجوائب لكونه نجح في نشر هذه الصحيفة حالة كون ذلك السفيه لم ينجح في نشر مرآة الأحوال»[1]. وقد كان رزق الله يرى عكس ما كان يراه الشدياق في تلك المسألة فيقول: مسألة مبحوثة عنها.

ويتحدث في موطن آخر عن «باطن رزق الله الفاسد وما تسوّل إليه نفسه من تحدي القرآن الشريف في كتابه النفثات وكيف أنه عمل على إفساد لغتنا الشريفة التي لولاها لم يكن لبني آدم هدى ولا رشاد، ولا صلاح في المعاش والمعاد. فقد غيّر أساليبها وانتهك حرمة صيغها، ولم يبال بما وضعه لها الواضع. فتراه يسكن المتحرك من ألفاظها ويحرك الساكن ويزيد فيها وينقص منها كيف شاء. وهي لعمري جريرة يعاقب عليها كجريرة السرقة من بيت المسلمين. ألا لعن الله كل من حاول أن يغير شيئاً من أوضاع اللغة العربية، ودمّر بيته، وأيتم أولاده، وقطّع أسباب معاشه»[2].

ويختم معركته النقدية معه وسلسلة مقالاته فيه باتهامه سياسياً ودينياً والتحقير من شأنه أشنع تحقير فيقول: «أما نحن فلم يبق لنا كلام مع هذا السفيه لأنه لا يخشى الله ولا يستحي من الناس وحسبك أنه يتحدّى القرآن ويفتخر بأنه انتصر على الدولة العلية بفراره من سجنها، فإذا سبّنا أو شتمنا قابلناه بقول الشاعر:

ولقد أمرّ على اللئيم يسبني ... فأغضّ ثم أقول لا يعنيني

وما كان لضفدع ينقّ على شاطىء التامس أن يكدر عيش أحد في دار الخلافة، فنقيقه إنما يعود وبالاً عليه وسيعلم الظالمون أيّ منقلب ينقلبون. . . . »[3].

ويسير على نفس هذا النسق في نقده المعلم بطرس البستاني وابراهيم اليازجي حتى ليجمع بينهما في مقدمة مقالاته المعروفة بسلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي بقوله:

---

(1) الجوائب: 21/336 أفريل 1868.

(2) الجوائب: 12/339 ماي 1868.

(3) الجوائب 2/342 جوان 1868. وللعجز فيما نعرف رواية أخرى هي: «فأعف ثمت قلت لا يعنيني».

«باسمك اللهم يا قاهر البغاة ومدمّر الطغاة، أما بعد فإني صبرت في شهر رمضان على سفاهة إبراهيم اليازجي لأنه شهر الصبر والتطهير والتقديس فلم يكن من اللائق التعرض للنجاسة ولقد تبيّن لي وللناس جميعاً أن تلك السفاهة لم تكن للقيام بحقوق أبيه كما ادعى. فإني لم ألتّ من حقه شيئاً وإنما نسبت إليه في لفظة أو لفظتين غلط السهو الذي لا يسلم منه أحد مع أني رثيته بما لم يرثه به ظهير إبراهيم على الوقاحة أعني صاحب الجنان وهو دليل على مالي من حسن القصد وصفاء النية. فما كان من إبراهيم المذكور إلا أن تبعّق عليّ بالسفاهة والتنديد والبذاءة والتفنيد، وتمادى في تخطئة الفارياق وسر الليال حتى تجاوز حد الأدب وترجم عن نفسه ونفس ظهيره أنهما كانا يترقّبان الفرصة لمعاداتي. فأفّ لكل حسود كنود»[1]. ويشير الشدياق هنا إلى سبب المعركة التي ثارت بينه وبين اليازجي، وهي المعركة المعروفة بمعركة الفطحل والمرابض التي بسطناها في فصل الشدياق اللغوي عند عرض نقد الشدياق معجمي البستاني محيط المحيط وقطر المحيط فلتراجع هناك.

ولو شئنا أن نحدد طبيعة نقد الشدياق لما وجدنا أفضل من تحديده هو له لما قال مخاطباً المعلم البستاني: «إيّ حق لك عليّ، وأنت البادىء بالعداوة؟ والبادىء أظلم، وجزاء السيئة سيئة مثلها. فهل بلغ من حمقك أن تظن أنك تنشر تخطئتي في أربعة أعداد من الجنان أو خمسة، ثم أقول لك جزاك الله خيراً؟ كلا! والله ليس ذلك من دأبي! فإني آخذ بقوله تعالى: «ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم». وبقول الشاعر:

ومن وضع الإحسان في غير أهله   يكن حمده ذماً عليه ويندم»[2]

وهكذا يتحول نقد الشدياق الى ذاتية تمتزج غالباً بالإقذاع والهجاء والمهاترة. وهدفه من كل ذلك تأكيد ذاته على خصومه والانتصار عليهم. وقد يلجأ مع كل ذلك إلى المفاضلة فيقول مثلاً: «فهل يقيس أحد الجنان بالجوائب أو مقامات أبي إبراهيم هذا البذيء بما أنشأه صاحب الجوائب من الفصول المسجّعة والمقالات المبتدعة

(1) شبلي: 158.

(2) شبلي: الشدياق واليازجي: 145-146.

التي شهد لمؤلفها علماء العصر بالسبق والبراعة»[1].

ولكن هذه الذاتية غالباً ما تكون في ردوده على منتقديه لأننا ألفيناه يتصف بالهدوء والتجرد إذا كان هو البادىء بالنقد. أما إذا ما رُدّ عليه نقده فيتحول إلى أسد هصور وفحل هادر، وذلك لأنه لما «كان على يقين من سعة علمه وبسطة معارفه ومرهف إحساسه يكبر عليه أن يقارعه منازع، وينازله منازل في ميدانه، ولا يعترف له بالفضل والسباق، والعجز عن اللحاق في كل مناظرة ومجادلة»[2].

وكان الشدياق في نقده لا يحابي أحداً ولا يجامل. وهذا من أثر صراحته وصدقه وشجاعته الأدبية التي لا يكون ناقد بدونها، حتى إنه نقد أخاه طنوس في تاريخه وآخذه عدة مآخذ علمية وأسلوبية.

ولم تمنعه تلك الذاتية كذلك من الاعتراف بالفضل لأصحابه. ونجد ذلك في قوله عن شعر ناصيف اليازجي الذي كان سبب الخصومة مع ابنه إبراهيم: «وفي الجملة فإن الشيخ كان مطبوعاً في الشعر ولم يكن في كلامه تكلف ولا تعسّف»[3]. وقال أيضاً عن مقاماته: «على أني أقول كما قلت آنفاً إن هذه الأغلاط مغتفرة بالنظر إلى ما في المقامات من جودة السبك والفصاحة»[4].

2 ـ ومن خصائصه النقدية استيفاء موضوعه تحليلاً وشرحاً وتدليلاً عليه بالشواهد التي يستمدها من المراجع والأصول العلمية واللغوية. وكل ذلك ليفحم معارضيه ويبكت ألسنتهم.

3 ـ وكان الذوق من خصائص منهجه النقدي كذلك. ومن ثم فهو تأثري انطباعي، فإلى الذوق يردّ الاحتكام في الأدب، وبه يهتدي إلى الجمالية الأدبية. وقد وردت له شواهد كثيرة على خضوعه لهذا المبدأ النقدي. منها قوله عند ذكر شغف الإنكليز بالزهور إلى حد أنهم كانوا ينقطون الراقصة في الملاهي بها للتعبير عن إعجابهم: «وعلى ذكر التنقيط يعجبني قول ابن المعتز في مليح جدّر:

---

(1) ن. م.: 154.

(2) شبلي: 4.

(3) شبلي: 64.

(4) ن. م: 81.

يــا قمــراً جــدّر لمــا استــوى   فــزاده حسنــاً فــزدنــاهــمــوم
كــأنمــا غنّى لشـمس الضـحى   فنقــطته طــربــاً بــالنجــوم[1]

ومع قوله «يعجبني» نلفيه لا يبين لنا سبب هذا الإعجاب، لكن سرعان ما يعود إلى مقياسه اللغـوي فيقول: «قلت وأهـل اللغة أهملوا هـذا الحرف بهـذا المعنى. والضمير في زاده يرجع إلى التجدير المفهوم من الفعل وهو ردّ على الحريري حيث منع أن يقال جدّر بالتشديد لكونه ليس للتكثير»[2].

وهكـذا نرى أن مـذهب الشديـاق في النقد قـد شابتـه نقائص أبـرزهـا تغليب المقياس اللغوي على المقياس الأدبي الفني، وبناء على ذلـك فالشـدياق لم يـدفع بـالنقد الأدبي في عصـر النهضة إلى الأمـام إلا بمقدار، وفي اتجـاه معين هو اتجـاه المهاترات اللغوية، وفي أحسن الأحوال البلاغية. وكل هذا جعل بعض الباحثين يعتبر أن هذا النوع من النقد ليس من همّ النقد الصحيح فقال: «كل ذلك ليس همّا. بل هو نوع من الرجوع بالمثقفين إلى مبدإ المغالبـة السفسطائي، والهبـوط من على سطوح العقـل إلى تلاعب أنـامل الغـريزة بـالعبث والرغبـة والحسد. الهمّ كـلّ الهمّ بعطاء المعـطي وتدقيق البـاحث وحكم الضمير الـداعي. إن إبداعـاً ذاتيـاً أو كشفـاً عقليـاً ليتخطى بنبله وإنسانيته كل ما استوعبت الطروس من مثل هذه الفقاقيـع»[3]. وكذلـك حمّل باحث آخر الشدياق مسؤولية هذا الاتجاه في النقد العربي فقال: «وقد ظل اتجاه فارس الشدياق، في خلط المناظرة العلمية بالمقاذعة والانتقال من البرهان إلى الطعن والشتم، يسير في خط طويل لم يستطع النقد الحديث التحرّر منه»[4] ومن النقـائص كذلك غياب الأثر النقدي الأجنبي طريقة ومصطلحاً عدا عدد ضئيل من المصطلحات مثل كلمة كليماكس السابق ذكرها. وهو الذي يفترض فيه أنـه قرأ لعـدد من مشاهيـر النقد في عصره ولمن جاء قبل عصره.

وبالرغم من هذه النقائص لا مناص لنا من القول بأن تلك المساجلات بين الشدياق ومعـاصريه تعتـبر لأهميتها التصحيحيـة اللغويـة والبـلاغيـة والأسلوبيـة بـدايـات النقـد في

---

(1) كشف: 80.
(2) ن.م: 80.
(3) شلق، النشر العربي: 117.
(4) الجندي، أضواء: 213.

عهـد النهضة وهي بـدايات، إذا قيست بتيـار التقوقـع والانغـلاق عـلى الـتراث الـذي يمثله ناصيف اليازجي والشيخ يوسف الأسير والشيخ إبراهيم الأحدب، تعتبر مجددة لأنهـا تنتمي الى «التيار التطوري» الذي «كان يمثله أوضح تمثيل الشيخ ابراهيم اليازحي وأحمد فارس الشدياق، وغيرهما من الكتـاب كرزق الله حسـون، وسليم البستاني، وأديب اسحق، ونجيب الحداد ممن انطلقوا من مواقع القديم لكنهم في الوقت نفسه أقبلوا على الجديد ونهلوا ما استطاعوا من معينه». وهكذا «كانوا همزة وصل بين الإقبال على الحـداثة والاعتصـام بـالمـوروث الثقـافي والمحافظة البـالغـة على مفـاهيمـه وأنماطه»[1].

ولعل هذا الدور الذي قام به الشدياق قطب الحركة النقدية في عصره ومحركها الأساسي هو الذي أوحـى إلى محمد كردعلي بأن يقارن الشدياق بناقد فرنسي كبير هو سانت بوف (1804-1868) فقال: «فكان بنقده بعض كتاب العربية أشبه بسانت بوف في نقده كتاب عصره من الفرنسـويين»[2]. ومع أن هذا النوع من المقارنات ليس مجدياً دائماً لأنه متهافت ولا يجعلنا نعتدّ بما هو عندنا إلا في نطاق المشابهة مع ما هو عند الأجنبي، فإن تشبيه الشدياق بالناقد الفرنسي لا يتعـدّى كـون كليهما قد اعتمد على النقـد الصحفي. فقد كـان الشديـاق يكتب نقوده مسلسلة في الجـوائب، بينما كـان سانت بوف يكتب أحاديثه النقدية باسم أحاديث الاثنين، وأحـاديث الاثنين الجديـدة وهما اسما كتابين من كتبه. كما كان يعتمد كلاهما على الذوق، وعلى التنقيب عن الحياة الشخصية لـلأديب الذي يسميـه النـاقـد الفرنسي وعـاء الكاتب في حين كـان الشدياق يستثمر ذلك للحطّ من منقـوديه وهـو ما يصلح اليـوم أن يكون وثـائق هامـة عنهم. ولكن لا يجب أن ننسى شيئاً هاماً، هو أن الناقد الفرنسي كان يناصر المذهب الجـديد أي الـرومنسيـة ضـد الكـلاسيكيـة التي كـان يمثلهـا معـاصره ديـزيـريـه نيـزار (1806-1888) في إيمانه بالقواعد التي تخلق الكاتب الممتاز والنماذج العبقرية كأساس للنقد[3]. بينما ظـل الشديـاق مذبـذبا بين الكـلاسيكية العـربية في عهـود ازدهارهـا

---

(1) عاصي، ميشال. النقد في لبنان. . . عن كتاب المؤتمر التاسع للأدباء العرب. تونس، 1973:223.

(2) كرد علي. غرائب الغرب : 87/1 .

(3) انظر مندور، محمد. في الأدب والنقد (دار نهضة مصر. الطبعة الخامسة): 69-74.

والتجديد الذي أوحت له به ثقافته الأجنبية والواقع العربي المتدهور. وواضح أن هذا التذبذب هو الذي أهّله ليكون أحد روّاد الكلاسيكية الجديدة في القرن التاسع عشر ومن السابقين إليها.

وأخيراً نرى ضرورياً أن نشير إلى أن تعذر اطلاعنا على كل ما للشدياق في النقد، وخاصة مقالاته «هوادي التأليف في شعر ناصيف» وغيرها مما نشره في الجوائب، قد جعل أحكامنا في الشدياق الناقد غير مكتملة الجوانب. وعسى أن تسمح الظروف لنا أو لغيرنا باستدراك ذلك حتى يتجلّى دوره التأسيسي كاملاً في حركة النقد العربي الحديث.

رابعاً: ـ المسرح:

كان الشدياق، بعد الطهطاوي، ثاني اثنين من الرحالين العرب الذين اهتموا بالفن المسرحي كما عرف لدى الأوروبيين، إلا أن اهتمامه به كان أكثر من صنوه المصري.

وكان هذا الاهتمام نابعاً من اهتمام الغربيين أنفسهم بالمسرح حتى إنه سجل عنهم في ذلك شهادات عديدة تبرز ذلك الإهتمام. من ذلك قوله: «وأعرف أناساً كثيرين يحرمون أنفسهم من لذة الأكل والشرب حتى يمكنهم مشاهدة هذه الملاهي»[1]، بل إنهم لا يبالون بالتضحية بكل شيء يجدّ في حياتهم أمام إرضاء أنفسهم بهذه اللذة الفنية كما حدّث عن إحدى الفرنسيات التي «استأجرت مقعداً في بعض الملاهي حيث أريد إجراء التمثيلة المعروفة بالبروفت أي النبي. وكان الناس يتزاحمون إلى رؤيتها لأنها كانت أول ليلة. فاتفق أن مرض زوجها بغتة. فأقبل إليها بعض أصحابها ليبدوا لها التأسف على حرمانها من الذهاب. وهي في خلال ذلك تتأوّه وتفرك يديها ثم قالت: إن هذا المخلوق لم يأت في عمره كله إلا ما يغيظني. وسترون الآن أنه يموت عمداً ليحرمني من الخروج إلى الملهى»[2]. ويستوي في هذا

---

(1) كشف: 309.

(2) ن.م: 257.

الشغف العامة والخاصة حتى الملكة وعائلتها فهم لا يتردّدون في ارتياد هذه الملاهي ومشاهدة ما يجري فيها دون أيّ حرج. وفي ذلك قال: «وأكثر مواضع اللهو هذه تشرف بحضرة الملكة وحينئذ يمكن للغنيّ والصعلوك أن يراها وزوجها وأولادها، إلا أن الغالب أنه متى ذهبت إلى ملهى مّا تنافس الناس في الذهاب إليه فتغلو المقاعد بحيث لا يعود يتبوؤها إلا أهل الاستطاعة وربما أرخيت ستارة المحل الذي تقعد فيه. وليس حضورها بمانع مما ألفه اللاعبون والمتفرجون فقد شاهدت مرة بحضرة زوجها وأولادها زمرة اللاعبين مقبلين بعصيّ عليها أصناف كثيرة خسيسة من جملتها زوج نعال»[1] . وكانوا كذلك، لشغفهم بهذا الفن لا يملون من التردّد الى المسرحية الواحدة حتى « أنك ترى أدباءهم وكيسيّهم أبداً يتردّدون على الملاهي والملاعب ليسمعوا فيها ويروا ما سمعوه ورأوه مراراً. وأنت خبير بأنه يكرر في هذه المواضع تمثيل الحوادث كثيراً إذ لا يمكن اختراع شيء حديث في كل ليلة. ومهما يكن الشيء الممثل بديعاً فإذا أعيد زالت طلاوته»[2] .

ومن أبرز المشكلات التي واجهت الشدياق وهو يحدث مواطنيه عن هذا الفن النبيل ودوره في التثقيف والإصلاح هي قضية المصطلح حيث أنه تردد بين كلمات: الملهى تارة، وثياطر أو الثياطرو تارة أخرى[3] والأوبيرة ثالثة[4] للمكان، والتمثيل للأداء وهو يبين لنا أنه وضع كلمة ملهى اعتماداً على قول قديم ذكره بمناسبة وصف الملاهي في مالطة فقال: «والظاهر أن المسلمين كانوا يطلقون على هذا الموضع (أي الثياطر) اسم الملهى، فقد كتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب ما نصه: إني فتحت مدينة المغرب ولا أقدر أن أصف ما فيها غير أن فيها أربعة آلاف حمام واثني عشر ألف بقال و. . . و. . . وأربعمائة ملهى»[5]. وكما هو واضح فإن كلمة ملهى لا تدل تماماً على المسرح. وقد أحس الشدياق بهذا الاعتراض لما شكّك في صدق هذه الرواية إلا إذا حملت الكلمة على «أن المراد بالملهى هنا كل موضع يكون فيه اللهو فيدخل فيه موضع الحكايات والمشي والإجتماع وغير ذلك»[6]. وهو استنتاج

(1) كشف: 305-306.
(2) ن.م.: 255.
(3) الواسطة: 24.
(4) كشف: 305.
(5) الواسطة: 24.
(6) الواسطة: ن.م.

صحيح لما نراه يقع في دور المسرح اليوم. وعلى أية حال فإن الشدياق لم يستعمل كلمة مسرح السائدة اليوم وإنما استعمل التمثيل. أما كلمة مرسح التي أوردها المعلم بطرس البستاني واشتهرت لدى بعض الكتاب في وقت ما فقد نقدها نقداً شديداً ورفضها رفضاً مطلقاً[1].

وكان على الشدياق، وقد رأى ضرورة تعريف العرب بهذا الفن الغريب عنهم الجديد عليهم، أن يذكر شيئاً من تاريخه وماضيه عند اليونانيين، وحاضره عند الأوروبيين، ثم يعرف لهم في ثنايا ذلك هذا الفن فيقول: «واعلم أن التمثيل في الملهى يتجاذبه نوعان من التاريخ والأدب. وفيه تمثيل الحوادث والوقائع الماضية فتصير كأنها مشاهدة بالعيان. وفيه تنشد الأشعار الرائقة والقصائد البليغة، ويقع من المحاورات الأدبية جداً وهزلاً ما يسرّى به عن الثكلى حزنها. وكل ما يقال فيه فهو من الكلام الفصيح الذي تستعمله علماؤهم وأدباؤهم. فإن أعظم شعراء الإفرنج ألفوا فيه. وما من خطيب مصقع، أو أديب بارع إلا ودوّن شيئاً من هذه المحاورات»[2].

ففي هذا التعريف الموجز طرق لنا الشدياق أهم القضايا المطروحة في المسرح حتى اليوم وإن طغا عليها الجانب التعريفي. وهذا ما سنبينه في الفقرات التالية:

ـ الفنون المسرحية:

وقد ذكر لنا منها في النص السابق اثنين، وذلك واضح من قوله «جداً وهزلاً». وهو يعني بهما المأساة والملهاة اللتين عرفهما لنا بقوله: «ثم إن التمثيل عندهم على نوعين الأول تمثيل ما يحزن من نحو الحروب وأخذ الثأر ويقال له عندهم «تراجيدي». والثاني، وهو عكسه، ويقال له «كوميدي». وكلاهما يعدّان من الأدبيات غير أن النوع الثاني يكثر فيه التوريات والمؤاربات والتجنيس»[3].

---

(1) شبلي: 150. وانظر عن كلمة مرسح نقده لها في المقياس البلاغي من قسم النثر في النقد التطبيقي من هذه الدراسة ص: 851.

(2) كشف: 306.

(3) كشف: 307.

والملاحظ أن الشدياق وضع لهذين النوعين مصطلحين آخرين هما: المحزنات والمضحكات[1]، وهما ترجمة معنوية لم تثبت أمام استعمال المصطلحين الأجنبيين أو ما وضع مرادفاً لهما في العربية أي المأساة والملهاة.

ـ الموضـــوع:

يرى الشدياق أن موضوع المسرحيات يتمثل في الأحداث الماضية من التاريخ والأدب. وكأنه قصد بهذا موضوع المأساة لا الملهاة التي عادة ما تهتم بالقضايا الحاضرة للإنسان والمجتمع عامة. على أننا نجده يشير في مواطن أخرى إلى موضوع العلاقات الزوجية وما يعتريها من اهتزازات معتبراً إياها أهم الموضوعات المسرحية. وفي ذلك قال: «وفي الواقع فإن نصف تمثيلهم إنما هو الهزء بالمتزوجين»[2]، وكأنه يستدرك بهذا القول على ما فاته من تحديد موضوع الملهاة. وبه أيضاً دلّ على مدى ارتباط المسرح بالحياة والحاضر مثل ارتباطه بالتاريخ والماضي.

ـ اللغـــة:

نحن لا ننتظر، كما هو واضح من التعريف السابق، من الشدياق المفتون بالفصحى في أيّ لغة كانت أن لا يرى غيرها جديراً بالحوار المسرحي، وبهذا سدّ الطريق مبكراً أمام العامية التي ستأخذ عند العرب حيزاً كبيراً من الجدل فيما بعد.

وكما فضل الفصحى على العامية فضل بعض اللغات الأوروبية على بعضها الآخر لسبب واضح وهو أنها أقدر أداء وتعبيراً ونجاحاً على خشبة المسرح وها هو يعبر عن هذاالمعنى فيقول: «إن اللغات في هذه الملاعب وإن اختلفت وفضل بعضها بعضاً إلا أن الحركات والإشارات جميعها واحدة. . وأشهر اللاعبين الإفرنج أهل إيطاليا. ولعل ذلك بالنظر إلى الإنشاد والغناء. فإن اللغة الطليانية أطوع على الغناء من غيرها لكثرة ما فيها من الحركات»[3]. ويقول: «فأما في تمثيل المحزنات

---

(1) ن.م.: 308.

(2) كشف: 309.

(3) ن.م.: 307.

ونحوها وفي خفة الحركات واللباقـة فالمزية لأهل فرنسا والإنكليز تبع لهم. فأما في المضحكات فهؤلاء هم المتبوعون وذلك لسعـة لغتهم، ومن العجب هنا أنـه مع مـا يظهر في وجوه الإنكليز من العبوس والانقباض فإن لسانهم أدعى إلى البسط والضحك من ألسنة سائر الإفرنج»[1].

وكذلك ربط بين اللغة وطواعيتها على ارتجال الممثلين الشعر فيها فقال: «ومن الطليانيين من ينشد في هذه المواضع أبيـاتاً بـل قصائـد على البديـه بأن يختـار أحد الحاضرين لفظة ويقول للاعب أنشد أبياتاً على هـذا الرويّ فينشـده دون توقف»[2]. وسبب هـذه الـطواعيـة يعـود في نـظره إلى «أن كـلامهم كله مجـزوم أي خـال عن الإعـراب. وليس بين الكلام المتعـارف عند خـاصتهم وبين كـلام الكتب من فـرق كبير. . .»[3].

ـ الممثلــون:

لا شك في أن كفاءة الممثلين لها دخل كبير في نجاح المسرحية كمـا أشار الشدياق إلى ذلك في الفقرة السابقة التي ربط فيها بين اللغة، وقدرة الممثل، وجودة أدائه. ولذلك وجدناه ينوّه بأهمية مراعاة التخصص في انتداب الممثلين مقدرة لغوية وصوتاً وهيئة وغير ذلك. «فمن كان مديد القامة جهير الصوت أبتع خصّصوه بأن يمثل الأمور التي فيها حمـاسة ووعيـد وتذميـر، ومن كان لـطيفاً رخصاً خصّ بما شـأنه الاستشفاع والملاطفة والتملّق. ومن كان حزقة خصّ بالأمور السخـرية المضحكـة وقس على ذلك»[4].

ويتحدث بعد ذلك عن قوة حافظتهم لكثرة ما يطلب منهم حفظه، على أنه لا ينسى أن يشير رغم ذلك التجاءهم إلى التلقين. فيصف لنا وظيفة الملقن دون أن يذكر صفتـه واسمه فيقـول: «وقـد يـوارون شخصـاً بيـده الكتـاب الـذي تحفظ منـه تلك الحكايات في مكان حتى إذا ذهل المتكلم عن شيء ردّه ولكن وقوع ذلك نادر»[5].

وكذلك اهتم الشدياق بإبراز ما يلاقيه هؤلاء الممثلون من أتعاب ومشاق، وهي

---

(1) ن.م: 308.

(2 3) ن.م: 308.

(4) كشف: 306.

(5) ن. م.

أتعاب نفسية ومادية. وكأنه بهذا يكبر جهد عملهم بخاصة، وصعوبة الفن المسرحي بعامة، لأنه تقليد لحياة، بل هو بعث أمام المتفرجين لتلك الحياة. وهكذا نراه يقول: «إلا أنه عند التروّي يعلم أن حرفتهم لمن أشقى الحرف لأن اللاعب يلزمه أن يعيد لعبته عدة ليال متتالية كما هي: وكذا المغنّي والمنشد. والشيء إذا تكرّر تكرّج، وربما لزمهم في الليالي الباردة أن يلبسوا الثياب الرقيقة. وفي الصيف عكس ذلك، وخصوصاً أنهم يعلمون من أنفسهم أنهم إن هم إلا مستأجرون، وأن استبرقهم إن هو إلا عارية وهي عار»[1].

- الإخـراج:

الغرض من هذا العنصر كما يقول الشدياق هو أن تصير الوقائع الممثلة «كأنها مشاهدة بالعيان»، ولأجل ذلك لا بد من أن يتوفر للممثلين «في هذه المواضع من الآلات والأدوات والمناظر ما يحير الناظر لأنه على قدر اختلاف الوقائع والحوادث ينبغي أن يكون اختلاف الأدوات اللازمة لتمثيلها»[2].

ويفصل الحديث فيما يتعلق بالإخراج في الملابس والأصوات وتغيير اللهجات لمحاكاة الشخصيات المسرحية وتقليدها فيقول: «وقد تلبس الرجال في هذه الملاعب ملابس النساء، والنساء ملابس الرجال. وأحسن ما تبدو المرأة به ما إذا لبست لباس الكميّ، وعلى رأسها خوذة. وفي الواقع فإن كل ما يلبسن هناك يليق بهن، ومن أعجب ما يرى من أحوال هؤلاء اللاعبين واللاعبات هو أن الشيخ منهم يتفتّى في زِيّه وأطواره وكلامه حتى لا تحسبه إلا فتى، والفتى يتشيّخ بحيث تحسبه همّاً هرماً. فلو ظهرا في المرة الآتية ما عرفت منهم أحداً، بل يغيّرون أيضاً أصواتهم ولهجتهم وسحنتهم وشعورهم، ويتحادبون ويتعارجون ويتمارضون ويتناومون ويتعامون ويتساكرون ويتباكون ويتضاحكون ويتحامقون ويتجانون ويحاكون الملوك والقضاة والعلماء والأطباء والفقهاء والمتخذلقين والحمقى وكل صنف من الناس. ومن أعظم ما أضحكني من محاكاة التثاؤب تمثيلهم أميراً من أمراء باريس قدم إلى لندرة واستوخم

---

(1) ن.م: 309، ويقال تكرّج الخبز إذا فسد وعلته خضرة.

(2) كشف: 306.

هواءها. فكان كلما قال كلمة تثاءب وتناعس إشارة إلى أن هواء البلاد قد ثقل عليه وأن جميع الإنكليز ذوو وجوه كالحة. . . . الخ»[1].

ـ وظيفة المسرح:

وآخر ما سنراه من تعريف الشدياق السابق للمسرح هو ما يتعلق بوظيفته إذ لاحظ أن المتفرج يشاهد فيه «ما يسرى به عن الثكلى حزنها». ولعل هذا ما كان أشار إليه أرسطو من قبل عند حديثه عن وظيفة المأساة من أنها تثير في نفوس المتفرجين الفزع والشفقة فتؤدي بهم إلى التطهير أو الـ Cathersis أي تطهير النفوس من أدران انفعالاتها وأثقال همومها.

تلك هي الوظيفة النفسية للمسرح. أما غيرها من الوظائف فقد ذكر منها الشدياق الأخلاقية والأدبية لما أشار إلى أنه «يتعلم من هذه المشاهد كثير من المحامد والمكارم والفصاحة والخطابة»[2]. كما ذكر له حينما تحدث عن نشاط سليم النقاش المسرحي ونجاحه في الإسكندرية وظائف أخرى تستخلص من قوله: «إن تشخيص مثل هذه الروايات اللطيفة في سائر بلدان أوروبا يعدّ من وسائل التمدن والتهذيب. ولذا كانت دولها مساعدة لمؤلفيها على تشخيصها لأنها تشتمل على فوائد تاريخية ونصائح أدبية، وترشد الناس إلى فضائل كثيرة منها الحلم والشجاعة وفعل الخير والتحذر من الحيل وغير ذلك»[3].

ولكنه مقابل ذلك لا يغفل عن التحذير من الأخطار المتأتية عن المسرح إذ يرى له مساوىء وعيوباً اجتماعية وأخلاقية أيضاً. فكما تتعلم من مشاهده المحامد «كذلك يتعلم المتردّدون عليها ولا سيما النساء كثيراً من الحيل والأسباب الموصلة إلى الوصال وتبديل البعولة بالعشاق لما يرين من فتور الزوج وحرارة العاشق الممثلين نصب أعينهن، وخصوصاً تكلف العجب والتيه من اللاعبات على الرجال فإنهن يبدين من هذه الحركات والصفات ما يغري كل امرأة بمحاكاتهن، وكذلك اللاعبون يبدون من

---

(1) ن.م.: 308-309. والشيخ الهِمّ (بكسر الهاء): الكبير الفاني.

(2) كشف: 308.

(3) الجوائب: 841، 31 جانفي 1877.

الحماسة والتجبر ما يشوق كل امرأة إلى أن يكون لها بعل أو عاشق نظيره، ولا سيما حين يلبسون الديباج ويتقلّدون السيوف ويأمرون وينهون. وأعظم ما يعجب النساء من تلك المناظر هو أن يرين الرجال يتضاربون بالسيوف ونحوها أو أن يأخذوا ثأرهم ممّن افترى على حرمهم»[1]. . ولا يخفى ما في هذه الخواطر من تحليل لنفسية المتفرج وخاصة النساء من خلال المشاهد المسرحية العاطفية وأثرها فيهن وفي سلوكهن.

وهكذا غلبت النزعة الأخلاقية على النزعة الفنية عند الشدياق، وكأنه حصر في الأولى كل أهداف المسرح، فظل شرقياً يقيس الأمور دائماً بالقياس الأخلاقي خاصة فيما يتعلق بعفة النساء، وإن كنا نرجح أنه أصبح أكثر تحفظاً من المسرح لما استقر بالآستانة عاصمة الخلافة والشرق، وهو ما يتضح لنا أكثر في هذه الموازنة بين محاسن المسرح ومساويه التي أوجز فيها آراءه السابقة وأكثر عندما قال: «أما التياطرات فعندي أنها كالخمر أعني أن إثمها أكثر من نفعها. فنفعها في أنها تنفس عن المكروب لما يسمع فيها من الحكايات المضحكة والأقوال الرائقة وآلات الطرب الشائقة، ولما يرى فيها من التمثيلات المعجبة والمناظر المطربة وكثيراً ما يستفاد منها فوائد تاريخية وغير أدبية. وإثمها في كونها تبعث على الولوع بها والحرص عليها حتى أن كثيراً من عامة الناس يقتّرون على أنفسهم وعلى عيالهم حتى يمكن لهم مشاهدتها كل ليلة مع أشياء أخرى من حيل النساء وتبرجهن مما هو داعية للفساد »[2] .

تلك هي بعض الجوانب النظرية من كتابات الشدياق عن المسرح. أما الجانب التطبيقي فقد تناوله من ناحيتين اثنتين:

ـ أولاهما ـ مشروع مسرحية:

ويتمثل في ذلك التصميم الأولي لمشروع مسرحية عربية تتحدث عن وفاء السموأل الشخصية التاريخية المعروفة. وفي هذا ما يدل دلالة واضحة من الشدياق على أن التراث العربي زاخر بالموضوعات المسرحية، ولا تنقصنا إلا الأداة، وفي

---

(1) كشف: 308.

(2) الجوائب، 26/280 مارس 1867 ـ وكنز: 193/1.

نفس الوقت ليزيد قراءه من العرب تعريفاً بالمسرح وبطرقه في التأليف بالرغم من أن التمثيل على الركح قد سبق هـذا المشروع بتقـديم مارون النقـاش (1817-1855) أول مسرحية عربية أواخر سنة 1847 بمصر بعد عودته سنة 1846 من إيطاليا حيث كان يدرس المسرح. وهذه الرواية هي «البخيل» المعربة عن موليير، ثم أردفها بمسرحية عـربية الموضوع هي «أبو الحسن المغفل أو هارون الرشيد» سنة 1849[1].

ولا شك في أن الدارس يتبين من هذا المشروع مـدى وعي الشديـاق بتقنيات الفن المسرحي موضوعاً وإخراجاً، ونحن ننقله للقارىء كاملاً ليتولى الحكم بنفسه في ذلك. وقد جاء عرضه له بعد حديثه عن الإخراج فيقول في ما يصلح أن يكون فصلاً أول:

«مثال ذلك إذا أريد تمثيل ما جرى بين السموأل وبين الحارث بن ظـالم حين طلب منه أن يسلمه الدروع التي كان أودعهـا عنده امـرؤ القيس نصبوا مكـاناً شبيهـاً بالقلعة وجاؤوا بدروع وسيوف وشخصين مثيلي امرىء القيس والسموأل. فيكون هذا لابساً لباس الملازم لبيته المشتغل بأمور نفسه وذاك بلباس البطل المحـارب المزمـع على السفر.

ويشرع الشخص الممثل لامرىء القيس في أن يخاطب الآخر بأن قام له همّ في النفس اضـطره إلى مفارقـة الوطن ومبـاينة السكن، فـإن المعالي لا تـدرك إلا بجهد النفس والمخاطرة وإزالة المصون من النفائس والرغـائب وما أشبـه ذلك من الكـلام الحكمي، وينشد في خلال ذلك أبياتاً يتمثل بها كقول المتنبي مثلاً:

تـريـدين إدراك المعـالي رخيصـة ولا بـدّ دون الشهـد من إبـر النحـل

أو كقول الآخر:

يغـوص البحـر من طلب الـلآلي ومـن رام العـلى سـهـر الـليـالـي

ويتأوّه في أثناء الخطاب ويحرك رأسه وينظر نظر المبتئس الشافن إلى أن يفرغ

---

(1) أنظر نجم، محمد يوسف. المسرحية في الأدب العربي الحديث (دار الثقافة. الطبعة الثالثة: 1980) ;35 .

من الإنشاد، والناس منصتون لا تسمع لأحد منهم نأمة. ثم يأتي بالأدرع والسلاح، ويسلمها للسموأل فيأخذها منه. وبعد أن يتوادعا، وينشد كل منهما أبياتاً دعاء لصاحبه على ما يقتضيه المقام يدخل السموأل حصنه ويرخي الحجاب».

ويواصل بعد ذلك فيما يمكن وضعه في فصل ثان:

« وبعد قليل يرفع (أي الحجاب) ويأتي الشخص الممثل به الحارث بلباس فاخر يدل على صفته ، ومعه جند وأعوان ، شاكي السلاح ، ويطلب الدروع من السموأل وهو متهدّد له ومتوعّد ، ويتمثل بأبيات تدلّ على شدة بطشه وسطوته بين أقرانه كقول الفرزدق مثلاً :

وكنّا إذا الجبّار صعّر خدّه ضربناه حتى تستقيم الأخادع

أو كقول المتنبي :

الخيل والليل والبيداء تشهد لي والرمح والسيف والقرطاس والقلم[1]

فيجيبه السموأل من حصنه بالمنع، وينشد أبياتاً تدلّ على وفائه وصدق نيته وشرف نفسه. ثم تدور بينهما المحاورة إلى أن يقنط الحارث من أخذ الدروع فيعمد إلى ابن السموأل فيأخذه ويذبحه بمرأى منه وهنا يرخى السجف.

ويصل هنا إلى الفصل الثالث فيقول: «وبعد قليل، يظهر السموأل وبيده الدروع ويذهب بها إلى أقارب امرىء القيس ويسلمها لهم، وينشد أبياته المشهورة. وهنا يتم الفصل» أي الفصل الثالث والأخير. ثم يقول: «وهذا التمثيل يجري في أكثر من ساعة لما يتخلله من المحاورات كما ذكرنا وليس الخبر كالعيان»[2].

ويذكر عماد الصلح بعد أن نقل هذا المشروع أنه قد يكون هو الذي «أوحى لأحد الأدباء اليسوعيين، لعله الأب خليل إدّه، بوضع تمثيلية كاملة عن وفاء السموأل مثلث سنة 1887 في مدرسة الآباء اليسوعيين، كما مثلها أيضاً الشباب العربي في

---

(1) المعروف ان لهذا البيت رواية أخرى هي : تعرفني بدل تشهد لي.

(2) كشف: 306-307.

اسطنبول سنة 1909 في المنتدى الأدبي آنذاك تحدّياً لاتجاهات حزب الاتحاد والترقي الحاكم المعادية للعرب. . . . وقد وضع انطون الجميل سنة 1909 نصاً جديداً لهـذه التمثيلية وأدخل فيها المرأة يرافقها الحب. . . . »[1].

ـ الثانية ـ النقد المسرحي:

من الطبيعي أن لا يرضى الشدياق، رغم إعجابه بالفن المسرحي، عن كل ما شاهده من العروض المسرحية. من ذلك أنه حكم بالسخافة على بعض ما كان يقدم في المسارح نظراً إلى طول مدة العرض. وفي هذا قال: «وحيث قد جرت العادة بأن ابتداء اللعب يكون غالباً في الساعة السابعة وختامه بعد الحادية عشرة كـان كثير من ألعابهم سخيفاً فلو قصروا الوقت وأجادوا اللعب لكان أولى»[2].

وفيما يتعلق بالإخراج وتوزيع الأدوار على الممثلين ذكر قوله: «وكذلك أكره من تمثيلهم أنهم يجعلون المرأة الضعيفة الصوت تنشد أشعاراً فيها حماسة ووعيد،وكذا يجعلون الإنسان مشتركـاً أي يحدث نفسـه فيقول المحب مثلاً وقد أعيتـه الحيلة في وصال محبوبته: كيف أفعل الآن وقد سدّت علي مذاهب الآمال. فلم يبق لي إلا هذه الوسيلة وهي كذا وكذا، أو يقول أنا لا أستحمّ الليلة قبل أن أنام. وكذلـك أستحمق بروز المرأة مثلاً في الملعب وبيدها كنّارة أو آلة أخرى للطرب ولا تعزف بها. وإنمـا يعزف عنها بعض العازفين من تحت الملعب وهي مع ذلك تمرّ يدها على الآلة وتوهم الناس أن الصوت خارج من آلتها»[3].

ولا يعني الشدياق من هذا النقد الذي تظهر عليه بدايات اللغة المسرحية عند العرب أنـه كاره للفن المسـرحي لأن هدفـه منه هـو الإصلاح لاجتنـاب تلك الأخـطاء على الأقـل عندما يمارس العرب هذا الفن. كما أن إعجابه بالمسرح تنطق به كل النطق كتاباتـه

---

(1) الصلح، أحمد فارس: 191-192. وانظر عن مسرحية انطون الجميل في السموأل كتاب محمد يوسف نجم المسرحية في الأدب العربي الحديث: 315-317.

(2) كشف: 309.

(3) كشف: 309-310 ـ والكنارة (بكسر الكاف وفتحها وتشديد النون): العود، أو الدف الذي تضرب به النساء، أو الطنبور، أو الطبل.

عنـه ، وكذلك تردّده على دوره حتى أنه ذكر لنا أسماء مسرحيات ومشاهد عنها. على أن هذا الإعجاب يتضح أشدّ لما دعا العرب إلى اقتباسه، بل إنه تحسّر كثيراً لأن العرب لم يترجموا آثار اليونانيين المسرحية كما ترجموا آثارهم الفلسفية من زمن بعيد، بل إنه ذهب إلى ما هو أبعد عندما بيّن أن العرب كانت لهم بذور مسرحية كـانت تزرع في سوق عكاظ مثلاً، وهذا ما عبر عنـه في قولـه: «وبودّي لـو كانت العـرب نقلت عن اليونانيين شيئاً من هذه المحاورات كما نقلوا عنهم الفلسفة، أو أنهم ألّفوا فيها. ولا يبعد عندي أن شعراء العرب حين كانوا يتناشدون الأشعار في عكاظ كـانوا يجـرونها على وجه يكسبها حَوْكا في النفوس مع اقترانها بالحركات والإشارات. ولا شك أن في هذا التمثيل يكتسب كـلام الشاعـر رونقاً أكثـر مما لو بقي في الكتب أو أنشد مجـرّد إنشاد. ولا شك أن مبدأ الملاهي عند اليونانيين كان مثل اجتماع العرب في عكاظ. ثم تـوسعوا بهـا. فإن جميـع العلوم والفنون بـل الأديـان نفسهـا تكـون في مبـدئهـا ضعيفة»[1].

فمن هذه المقارنة التي أوحت بها طريقة إنشاد العرب لشعـرهم وما يصـاحب ذلك من حركات فيما يبدو نحسّ بأن الشدياق ودّ أن يقول أنه لولا الإسلام عدوّ الوثنية لتطورت تلك البذور والأوليات إلى مسرح حقيقـي خاصة لمـا اطلعوا على التـراث الفكري اليوناني الذي سيمدّهم بأصول الفن المسرحي وقواعده، ولترجموا نماذج منه كما سيحدث في عصر النهضة الذي نؤرخ له.

ولم يكتف الشدياق بذكر كلّ هذه المعلومـات عن المسرح إذ نجـده يقدم لنـا ملاحظات عن فنون أخرى لها صلة بالمسرح ذاته من ذلك:

1 ـ البنطـوميـم:

وهو المسرح الذي يعتمد لا على الحوار أداة وإنما على الحركات والإشارات حتى ليصحّ أن نسميه بمسرح الإيماء أو مسرح الصم. وهو المسرح الذي عرفه لنا

---

(1) كشف: 310.

الشدياق بأنه « لعب بالإشارة والحركة من دون محاورة ، ولا يلعب فيه الرجال والنساء إلا بما يضحك ويسر»[1].

ويأتي الشدياق بملاحظة نفسية هامة تدل على ما لهذا المسرح من قيمة فيقول: «والواقع أن لـلإشارات شجـوناً وفنـوناً أكثـر من الكلام، ولا تكـاد تدخـل تحت حدّ وتعريف، ولا تنتهي إلى مدى»[2].

وكالعادة يذكر الشدياق هنا مشاهد أعجبته لمسـرحيات فيقـول: «وأحسن هذه الأضاحيك ما وقع بعد عيد الميلاد. وصفتها أن يبرز رجلان أو أكثـر بلباس سخـرية وآخرون عليهم لباس مذهب في هيئة الجسم ونساء بأيديهن شبه عصا الساحـر وهن بلبـاس الرقص. فكلمـا ضربت المـرأة بالعصـا على الحائط خـرج منـه شيء أو انشق، أو على صندوق انفتح واستحال إلى هيئة أخرى. . . الخ»[3]. وقال: «ومن أحسن ما رأيته في هذه المواضع على كثرة تـردّدي إليها تمثيلهم فتـح الاسبانيـوليين مدينـة بيرو في أمريكا»، وخص كذلك بتفصيل دقيق «مما يقصر الوصف عنه» كما قال، تمثيل عرس بعض ملوك الهند. . . الخ[4]. كل هذا لتعريف العرب بهذا اللون المسرحي الجديد على الذوق العربي.

2 ـ البـاليــه:

إن إدراج الباليه بالرغم من اعتماده الكلي على الرقص في قسم المسرح يعود إلى أنه كما جاء في المعجم الوسيط «عرض مسرحي في الغـالب جماعي ـ أسـاسه الرقص على موسيقى خاصة، ويلتزم فيه بلباس معيّن يحكي قصة أو يعبر عن فكرة، وهو أنواع تعرف بالتمييز والوصف».

وينم وصف الشدياق للباليه، خلافاً لمـا رأيناه لـه في الرقص، على إعجـاب ورضى بالرغم مما يرد فيه من إخلال بالحياء، وفي ذلـك يقول: «واعلم أن الـرقص في هذه الملاهي مخالف للرقص المعهود في المراقص، فإنـه هنا أكثـر خفة وصنعـة

---

(1) كشف: 310.

(2) ن.م.: 310.

(3) ن.م.

(4) ن.م: 310-312.

وموازنة. فقد ترقص المرأة على رؤوس أصابعها عدة دقائق، وتمشي كذلك القهقري، وقد تتخلّع وتتفكّك تخلّع الراقصات في بلادنا تقريباً بحيث لا يبدين شيئاً مخلاً بالحياء، إلا أنه كثيراً ما يرفعن سيقانهن في وجوه الناس، وحين يدرن دوراً متتابعاً يرى الرائي أفخاذهن المستترة تشفّ من الخزّ. ومع ذلك فلا يعدّ هذا مخلاً بالحياء، وكذلك التقبيل فإن الرجل يلثم المرأة في فمها وخديها ولا حرج»[1] .

وإلى جانب هذه الملاحظات الوصفية لا ينسى الشدياق أن يذكر معلومات أخرى تاريخية عن تمثيلات الباليه ونشأته في إيطاليا سنة 1515، وكذلك في انكلترا، كما لا يفوته أن يشير إلى سبب نشأته وهو «أشياء روحية ودينية»[2] .

وبالانتهاء من هذا النوع المسرحي الراقص نكون قد أنهينا الحديث عن المسرح وأنواعه عند الشدياق، وقد برز لنا منه أنه كان يرى فيه وسيلة فنية تثقيفية تساعد على بذر الأخلاق والمحامد، وبالتالي على النهضة بعامة، لكن على أن يخلّص مما يعتبر خطيراً على الأسرة والمجتمع، كما يجدر بنا أن نلاحظ في هذه الخاتمة أن الشدياق لم يتخط في حديثه عن المسرح النطاق الوصفي إلى النطاق العلمي البحت، وعذره أنه لم يكن يكتب كتاباً علمياً وإنما كان يسجل مشاهداته وانطباعاته عنه ليعرف به مواطنيه من العرب ويحبب إليهم المسرح لا غير.

خامساً ـ الرواية:

سبق لنا أن رأينا في فصل الشدياق القصصي أن الشدياق كتب المقامة، والقصة القصيرة، والسيرة الذاتية أو الرواية الذاتية إذا جاز لنا هذا النعت، كما رأينا أن رحلاته لا تخلو من بذور قصصية واضحة. فماذا كان رأيه في الرواية بمفهومها الفني كما عرفت لدى كتابها الأوروبيين؟ فلعلنا بالجواب عن هذا السؤال نفسر أسباب انصرافه عن الكتابة الروائية مع أنه كان يملك أصولها وأدواتها وأسرارها.

والحقيقة أن الشدياق لم يكن ضد الرواية الأوروبية، وإنما كان ضدّ ما تتصف

---

(1) كشف: 312.

(2) ن.م.

به من طول خاصة في نوعها المعروف بالثلاثيات، وهو العربي المغرم بالإيجاز سمة البلاغة، والقصر سمة الحكاية والخبر والنادرة والمقامة وهي أشهر الأشكال القصصية المعروفة في التراث العربي الذي ينتمي إليه الشدياق.

وفي هذا المعنى قال بعد نقده الممثلين الذين يأتون ألعاباً سخيفة ليملؤوا بها الساعات التي التزموا بها للمتفرّجين: «وهذا كالتزام بعض المؤلفين عندهم لنوع يسمى نوفل وهو أن يجعلوا الكتاب ثلاثة مجلدات فيسفسفون ويدنقون ويأتون بالغث والسمين»[1]. وكان قد وضح هذا السبب عينه مرة أخرى في الساق عند نقده الروائيين الأوروبيين فأشار بسخرية إلى أنهم «يبتدؤون بذكر صفات الشخص الذي بنوا عليه مؤلفهم منذ ابتدائه مناغاة محبوبته إلى وقت خفوته في الزواج، ويذكرون خلال ذلك أموراً طويلة مملّة وذلك كصفرة وجهه عند لقائها وتغيّر حركات نبضه وبَهَره وعيّه عن الجواب، وبعثه إليها عجوزاً وكتاباً، واجتماعه بها في مكان كذا وزمان كذا. . . . الخ . . . . »[2].

ويذكر لنا في كتابه المحاورة الإنسية في فصل «اللغة الإنكليزية خاصة وفي غيرها تبعاً » أمثلة تطبيقية لما ينكره على الرواية الأوروبية من الإخلاء والإسفاف فيقول: «ومن أسلوبهم في الحكايات التي يُراد بها بسط النفس وهي كثيرة جداً أنهم يخلون ويسفون ويكتبون كل ما عنّ لهم. فإن لهذه الحكايات مقداراً معلوماً. وفي محفوظي أن كل مؤلف منها لا بدّ وأن يكون في ثلاث مجلدات. فمثلهم كمثل كتّاب صحف الأخبار. مثال ذلك قولهم: الليل حلو شفاف، فيمكنك أن تجلس نفسك هنا. نعم تجلس نفسك هنا. ثم كررها مراراً. أقبل يجري يجري يجري. اثنين ثلاثة خمسة عشر ميلاً. أي جرى ميلين وثلاثة بل خمسة عشر ميلاً فنادى يا فلان. فلم يجبه أحد. ثم نادى يا فلان يا فلان يا فلان. فلم يسمع جواباً. ثم نادى يا فلان يا فلان يا فلان يا فلان إلى أن سمع صوتاً يقول: أنا هنا يا سيدي أنا هنا. أنا هنا. أنا هنا. . الخ[3].

---

(1) كشف: 309 ـ ودنق يدنُق (بالضم) دُنوقاً: أسفّ فتتبع صغائر الأمور.

(2) الساق: 422.

(3) المحاورة الانسية: 119.

وهكذا نرى أن الشدياق إنما يعيب في ما اصطلح عليه في أوروبا بكلمة نوفل التي أوجد لها مصطلحاً عربياً هو الحكاية، الطول المفضي إلى الثرثرة والتكرار. على أن للشدياق موقفاً خاصاً من التكرار الذي يختلف عن الثرثرة وأيضاً عن التكرار الذي أنكره على الأوروبيين هو «قد يكون تكرير اللفظ كالسكر المكرر، وهو أمر ذوقي. وذلك كأن تقول: صبرك عن محارم الله أهون من صبرك على عذاب الله. وكقولك إن كنت قد كتمت بثي إليك فإنما كتمته خوف الشامتين. فلو قلت في الفقرة الثانية فإنما أخفيته لم يكن له موقع في النفس إلّا للجناس أعني الخوف والإخفاء». ثم يذكر بعض آراء البلاغيين في تجويز التكرار وذكر الإسم الظاهر مع إمكان العدول عنه إلى المضمر إذا كان لنكتة بلاغية مثل زيادة التمكن كما في قوله تعالى: «قل هو الله أحد الله الصمد»، أو التعظيم كما في قوله: «وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين» أو التهويل كما في قوله: «الحاقة ما الحاقة» الخ[1]. وقد أيد الشدياق في هذا الموقف من الرواية الإنكليزية النقاد. نذكر منهم شفيق جبري الذي قال: «أما نقد الشدياق لطول الرواية الإنكليزية فقد كان على حق فيه لأن الرواية الإنكليزية في أيامه كانت طويلة فهي ضعف الرواية الفرنسية»[2].

ولعل هذا الطول كان أيضاً وراء رفض الشدياق نشر الروايات في الصحف السيارة كما يفعل الصحفيون الفرنسيون الذين «جرت العادة عندهم بأن يجعلوا نصف الجرنال لحكايات وقصص من كتب مشهورة. ومثل هذا عند الإنكليز منكر. وأنا أيضاً أنكره فإن الجرنال غالباً ما يكون في ورق أكبر من ورق الكتب»[3]. ولكن الشدياق نشر على الأقل بعض مقاماته مثل المقامة الأنفية في صحيفته الجوائب، ولم يمنعه طولها من نشرها. لكن الظاهر أنّ إنكاره السابق على الفرنسيين إنما يؤخذ بعين الاعتبار إذا طالت الرواية، أو أصبحت عادة ملتزمة مع كل عدد من الجريدة.

شيء آخر أنكره الشدياق على الرواية الأوروبيةهو الازدواجية اللغوية، وكذلك

---

(1) ن.م: 117-118.

(2) جبري، شفيق. نفرة إماميين عن الرواية والقصة. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: 555.

(3) كنز: 160/1.

اعتماد العامية في الحوار. ويعدّ الشدياق أول من قاوم هذه الإجراء الذي يلجأ إليه قصاصونا اليوم باسم الواقعية، وكان ذلك في قوله: «وفي هذا النوع يستعملون المحاكاة، وهي أن يحاكوا كل إنسان بلغته التي نشأ عليها، فإذا حكوا مثلاً محاورة جرت بلغتهم بين إنكليزي وفرنساوي أوردوا كلام الفرنساوي كما نطق به، وكذلك محاورة بعضهم مع بعض. فإن لغة عامتهم ليست كلغة خاصتهم. وهذا لا يتأتى في العربية إذ لا بد من نقل كلام العامة فيها على قواعد النحو»[1] .

وبعد. فهل يعدّ الطول أو غيره سبباً كافياً لصرف الشدياق عن الكتابة الروائية وحرمان الأدب العربي من هذا الجنس الأدبي الخطير؟ ثم لم كان الطول نفسه صارفاً له عنها؟ أبسبب ما ينشأ عنه من إجهاد في الكتابة أو ملل في القراءة وهو ما يعتبر إرهاصاً بالبحث عن جنس أدبي آخر يستجيب لتطورات العصر وتحولاته مثل القصة القصيرة التي نراها تنافس الرواية في عصرنا الحاضر منافسة شديدة؟ أو هل أن الشدياق أدرك بمرهف ذوقه وثاقب بصيرته أن الرواية بشكلها الذي رآه في الغرب وقتئذ لا تلائم الذوق القصصي العربي. ومن ثم فلا بد حسب هذا التأويل، بدل أن نستورد طرق كتابة الرواية العربية بكل خصائصها وعناصرها وأشكالها كما نستورد مختلف مصنوعات الغرب وابتكاراته، أن نبتكر شكلاً روائياً عربياً أصيلاً في روحه وشكله وقضاياه دون أن نغلق باب الاستفادة والتأثر من الرواية الغربية مثلما تأثرت هي في نشأتها الأولى بقصص العرب وسيرهم وملاحمهم ومغامراتهم في ألف ليلة وليلة مثلاً. لكنها مع ذلك حافظت على هويتها الأوروبية حتى إننا لا نقدر إلا أن نقول إنها فن أوروبي بالرغم من ذلك التأثر.

والواقع أن نفرة الشدياق عن الفن الروائي ليست خاصة به فقد كان العرب كلهم يشتركون معه في هذه النفرة مما حدا الباحثين إلى البحث فيها. ففي الثلث الأول من القرن العشرين تواصل بحث هذه القضية عند كل من محمد حسين هيكل ومحمد عبد الله عنان، وإبراهيم عبد القادر المازني وطه حسين وزكي مبارك والمستشرق الإنكليزي هاملتون جب وغيرهم. ويفهم من مجمل آرائهم أنّ غياب فن

---

(1) المحاورة الإنسية: 120.

الرواية عند العرب إنما يعود إلى فقر العرب في التخييل، وإلى مكانة المرأة الوضيعة في المجتمع ومحافظتهم التي تمنعهم من تصوير غريزة الحب وجعل المرأة تشارك الرجل في أحداث الرواية وتبادله ممارسات هذه الغريزة، وغير ذلك من الاتهامات التي زال بعضها الآن، ولا يخضع بعضها الآخر للنظرة العلمية الصحيحة[1].

ولم يشذ عن هذا التفكير إلا محمود تيمور الذي اعتبر «الأمة العربية أمة قصصية بالطبع.. هواها للقصة منجذب وروحها إلى الرواية تهفو» إلى أن يقول: «وفي ظنّي أن نهضتنا الحديثة لو كانت خلت من عنصر القصة الغربية من باب الفرض والتخمين لما عجزنا في انبعاثنا الأدبي الجديد عن أن نخلق القصة من وحي الأدب العربي وحده، ومن تراثه في ميدان القصص والأساطير، ولكان هذا الأدب، على وفرة مأثوراته القصصية، خليقاً أن يشق لنا مجرى لقصة عربية جديدة الطابع والطراز... الخ»[2].

ومهما كان الرأي والتعليل في مسألة غياب الرواية عند الشدياق والعرب. فإن الشدياق برأيه السابق في الرواية وامتناعه تبعاً لذلك في التأليف فيها - بالرغم من مؤهلاته الواسعة في فن القص - قد أسهم في تأخير ظهور الرواية العربية الحديثة على الأصول التي كان يودّها لها، وبالتالي أسهم في فتح الباب أمام ما سيسمى بعد بمراحل الترجمة بداية من سنة 1870 مع سليم البستاني، والتمصير، فتقليد الرواية الغربية الذي برز جليًّا بظهور رواية زينب لمحمد حسين هيكل سنة 1912، مع العلم بأن هذا الفن قد ساعد على نشأته عند العرب في العصر الحديث التحولات التي مرّوا بها بسبب دخولهم في مرحلة النهضة حتى كان من أبرز الأساليب لتصويرها والتعبير عن إشكالياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. وليس بخاف أن هذه المرحلة بكل همومها كانت محور كتابات الشدياق، وموضوعها الشاغل له في كل آثاره طوال حياته، لكنه لم يشأ مع ذلك، وبالرغم من ترجمة بعض الأعمال الروائية

---

(1) انظر محمد حسين هيكل: ثورة الأدب (القاهرة. دار المعارف 1978)، فصلي فن القصص وسبب فتور القصص: 96/68. وجب. دراسات في حضارة الإسلام. فصل في القصة المصرية: 382-388 وأنور الجندي الأدب العربي الحديث (بيروت دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة ط2. سنة 1985) الباب الرابع الفصل الخامس، القصة: 316.

(2) تيمور، محمود. دراسات في القصة والمسرح (القاهرة، مكتبة الآداب ومطبعتها. د.ت): 65-67.

الشهيـرة وتلخيصها وذكـر مجموعـة من أعلام الفن القصصي والـروائي بكـل إكبـار وتقدير، أن يتبنى الجنس الروائي، وإن كان قد تبنى غيره لنفس الغرض مثل المقالة والرحلة. أما كتابه السّاق على الساق فالظاهر أنه كان يعتبره من جنس السيرة الذاتية لا الرواية لهذا لم يجد حرجاً في أن يكون في أجزاء حسب مراحل حياته، وإن لم ينشر منه إلاّ الأول. ومما يؤكد ذلك أيضاً أنه نقد فيه طرق المؤلفين الغربيين أي الروائيين لما يتوخونه في رواياتهم من أساليب الإسهاب والإسفاف أو الإخلاء كما قال. والظاهر أن لمهنته الصحفية واشتغاله بفنون أدبية أخرى والتأليف في العلوم اللغوية، ممـا لـم يسمح له بالتفرغ للرواية وفنّ القصة عموماً، دوراً كبيراً في ذلك أيضاً.

الخاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة كما أدرك القارىء ولا شك مما سبق من فصولها أن تقدم وتحلل ظاهرة العصامي أحمد فارس الشدياق في مصارعته المريرة لما اعترضه في حياته من مختلف العوائق والعراقيل، وأن تبرز الدور الذي أداه من خلال وعيه بأزمة عصره الحضارية في النهضة العربية الحديثة، ذلك الدور الذي محض له كل قواه الشعورية والعقلية دون أن يني له جهد أو يكلّ له عزم بالرغم مما لحقه من نكبات واضطهاد، وذاقه من مرارة وحرمان حتى أدرك عن جدارة منزلة العربي الأصيل المتنور في كل البلاد التي زارها، وأن يقيم حوله ضجة حضارية في كل المواقف والمحافل التي شهدها، وأن يسهم في النهاية بما ترك لنا من تراث زاخر في «تحديث» الذهنية العربية وتوجيهها نحو اليقظة الصحيحة والتمدن الأصيل.

وكان لزاماً علينا لبيان هذه الظاهرة الشدياقية، أن نستكشف في الكتاب الأول المؤثرات العديدة في نفسية الشدياق ومكونات شخصيته الفكرية والتناقضات المختلفة التي ولدت في نفسه ذلك القلق الحضاري الذي برز بجلاء في ثورته على طاغوت رجال الدين في لبنان، وتشربه مبادىء الإصلاح والحرية في مصر، وفي تلك الدهشة الحضارية التي أيقظته لما انتقل الى أوروبا على فظاعة ما كان يعانيه قومه من فوضى وتخلّف وبؤس وتعصّب، وعلى روعة ما كانت تحفل به أوروبا من نظام ورقيّ وتحرّر.

وما من شك في أن هذه الدهشة الحضارية أو على الأصح الصدمة الحضارية كانت هي الشرارة التي أشعلت فتيل النهضة في عقل الشدياق وإحساسه، ودفعته إلى تنوير ليل الشرق المظلم، وإذكاء وعي العرب والمسلمين بضرورة النهضة وتثويرهم على مظاهر الركود ومعوقات التقدم بما كان يذيعه فيهم من آراء وصرخات نهضية

جديدة ضمنها آثاره العديدة التي وزعناها في الكتاب الثاني من هذه الدراسة على موضوعات تهتم بالتأليف المدرسي، والترجمة، والشعر، والرحلة، والقصة، والمقالة، واللغة.

وكانت الإضافة الشدياقية في نطاق هذه الاهتمامات هامة وذات خصوصية وريادة. وقد تجلى لنا ذلك حين رأينا أن الشدياق كان من أول المجددين في التأليف المدرسي شكلاً ومحتوى، ومن أبرز الدعاة إلى الترجمة خاصة من اللغة الانكليزية التي كان أول المترجمين عنها، كما أنه حمّل الشعر مستجدّات النهضة في الشكل، وإن لم يلتزم بها في شعره، مثل التشكيك في جدوى القافية، والسخرية من النسيب والأطلال في مطالع القصائد، وغير ذلك من القضايا الشكلية التي أصبحت في عصرنا الراهن من المسلّمات، وفي المضمون مثل طرح القضايا العصرية في الشعر وجعل إشكالية النهضة ذاتها موضوعاً شعرياً ممهّداً بذلك الطريق لمن سيأتي بعده من شعراء النهضة.

كما رأينا أن إسهامة الشدياق في فن الرحلة كانت من حيث الشكل ذات نمطين: نمط موضوعي ضمنه الواسطة في معرفة أحوال مالطة الذي اقتدى فيه بالأوروبيين في تقسيم الرحلة إلى موضوعات تتوزّعها فصول محكمة البناء، ونمط زمني ضمنه كشف المخبأ الذي لم يراع فيه ذلك التقسيم الموضوعي والإحكام، وإنما سار فيه على النهج العربي القديم في التسلسل الزمني. وقد جمع قبل ذلك بين النمطين في كتابه الخالد الساق على الساق إذا اعتبرناه من فن الرحلة وإن لم نفعل ذلك في هذه الدراسة كما رأينا.

وقد اتضح لنا كذلك من خلال ما قمنا به من تحليل أن الرحلة الشدياقية بكل أنماطها هي طرح جدّي لإشكالية النهضة في مختلف أبعادها ومقوماتها، ودعوة حارة صادقة للعرب والمسلمين الى ضرورة معانقة مظاهرها الأوروبية التي لم يتوان لحظة عن نقدها وتحذير أهله من عيوبها وأمراضها، وذلك لأنه كان مسكوناً بالتصورات والمفاهيم الشرقية للحياة والهاجس الأخلاقي الذي كان مقياسه الأول في تعامله مع كل ما هو حضاري.

وأما في القصة فإن الدور التأسيسي للشدياق لا يمكن دفعه سواء بما ترجمه ولخصه عن القصة الأوروبية، أو بمقاماته التي جاءت في بعض جوانبها على طراز حديث بالنسبة إلى الطراز القديم، أو بكتابه الساق على الساق الذي يمكن اعتباره، عدا كونه رحلة وأول سيرة ذاتية في الأدب العربي الحديث بالمعنى الفني لهذه الكلمة، من الروايات الذاتية والحضارية التي فتح بها الشدياق الباب لمن سيأتي بعده من الروائيين الذين نكثر اليوم من الحديث عنهم والتنويه بآثارهم في هذا الموضوع.

وقد رأينا كذلك أن الشدياق لم يكن بأقلّ ريادة في فن المقالة منه في تلك الفنون السابقة، بل الأصح أنه كان فيه أكثر تمثيلاً لهاجس النهضة الذي وجد في فن المقالة بعامة الفضاء الأرحب لإبلاغ هموم الشدياق ونظرائه في الإصلاح، وما هيأ للشدياق النجاح في هذا الفن شكلاً وموضوعاً إلى حد بعيد هو أنه كان صاحب جريدة الجوائب الواسعة الانتشار في العالمين العربي والإسلامي، ومطلعاً على فن المقالة عند أعلامه الأوروبيين من أدباء وصحفيين.

ومن الواضح أن نجاح الشدياق في هذه القوالب أو الأجناس الأدبية ما كان ليكون بهذا التوفيق والصدى لولا تبنّيه لقضية إحياء اللغة العربية شعاراً لجماع فلسفته في النهضة وقد تمثل هذا الشعار الإحيائي في جبهتين اثنتين: أولهما إحياء الأسلوب العربي المبين، والكتابة بالمشرق الأنيق الجزل المتين منه حتى عدّ أسلوب الشدياق بذلك من أروع الأساليب التي كتب بها الكلاسيكيون الجدد في القرن التاسع عشر، وثانيتهما إصلاح اللغة العربية وتطويرها وترقيتها لتواكب العصر الجديد وتعبر عن مضامينه وقضاياه بقوة ونجاح، ولقد كان جهد الشدياق في كلا الجبهتين عظيماً، وخاصة في الجبهة الثانية التي أثار العديد من قضاياها في مقالاته وفي كتابه سر الليال في القلب والإبدال الذي حلل فيه المواد اللغوية، وسردها على نسق جديد لتبيان ما بينها من علاقات التجانس والتناسب، وما ينتج عن ذلك من أثر في معانيها. وكان الشدياق يطمح من وراء ذلك كله إلى الكشف عن أصل معاني الألفاظ العربية وبالتالي الى تأسيس علم جديد هو علم معاني الألفاظ العربية، وبهذا المسعى كان الشدياق من أول المهتمين بعلم المعنى أو الدلالة في اللغة العربية. والطريف في القضية أنه وجد بين المواد من العلاقات والتشابك في الحقول الدلالية ما يكاد يقرب

بينه وبين علماء الدلالة في أوروبا.

ومما يتعلق كذلك بقضية إصلاح اللغة العربية عند الشدياق نجد موضوع إصلاح المعجم العربي الذي طرحه بقوة بالغة في الجاسوس على القاموس. ففي هذا الكتاب بالرغم من أنه اعتمد فيه على غيره نرى الشدياق يستمد من عيوب المعاجم السابقة وخاصة القاموس، ومن تعامله مع المعاجم الأوروبية، ومن مقتضيات العصر الجديد طرقاً لإصلاح المعجم العربي تمثلت في سهولة ترتيب المعجم بأن يكون على أوائل الألفاظ دون أواخرها، ووضوح التعاريف، وشمول الألفاظ والمواد. ومن الواضح أن هذه الطرق هي الخطوط الرئيسة لإصلاح المعجم العربي التي ما زلنا نراها تتردّد على ألسنة المعجميين والمؤسسات المعجمية إلى اليوم.

وإذا تجاوزنا هذه الإضافات التي عرضناها بإسهاب في الكتاب الثاني من هذه الدراسة فإننا نجد الشدياق كما هو مبسوط في الكتاب الثالث يقترح من خلال معاناته لإشكالية النهضة العربية الحديثة سواء بنقد الواقع العربي الإسلامي وتعرية سلبياته، أو بالتصور المثالي لما يجب أن تكون عليه النهضة، جملة من المبادىء تجلت في مفهومه للنهضة وشروطها، وفي نظام سياسي شوروي أو ديمقراطي ـ كما نقول اليوم ـ يحفظ للفرد حقوقه الطبيعية والسياسية والاجتماعية مثل العدل والحرية والمساواة، واقتصاد قوي عتيد، وافر وسائل الانتاج، منظم القطاعات الفلاحية والمتجرية والصناعية، آخذ بالتقدم الصناعي والتقني الآلي في أوروبا، هادف الى تحقيق الاكتفاء الذاتي، ونشر العدل الاقتصادي بين الأفراد والجماعات والأغنياء والفقراء الذي يستمد أصوله من مبادىء الاشتراكية المسيحية والشريعة الإسلامية، ومجتمع متلاحم الطبقات، سليم من الأمراض والانحرافات، للمرأة فيه حقوقها الاجتماعية المختلفة، وللتربية الأخلاقية المثلى الدور الكبير في إصلاح الإنسان وتحريره من غرائزه الحيوانية، ودين مصفّى من البدع والشبهات والضلالات، يؤمن بالتسامح مع الأديان والمذاهب الأخرى وحرية الجدل والعقيدة والنظرة العقلانية، وعلم صحيح يقوم على الجمع بين العقل والتجربة لا مجال فيه للخرافة والشعوذة والتعصب الديني، وثقافة جديدة متفتحة على العالم الخارجي تهتم بالإنسان العربي وتوفر له مطالبه المادية والروحية وتهيب به الى تجاوز دنيا التواكل والقناعة الرخيصة والتخلف

إلى عالم الفعل والإنتاج والرقي والتقدم الحضاري.

وواضح أن كل هذه المبادىء والأطروحات قد أمدت الشدياق بمشروع حضاري شامل ونظرية متكاملة للنهضة تقوم على إقرار ثوابت عربية إسلامية واقتراح بدائل لمتغيرات بدت له بالية وعائقاً للنهضة والتقدم، وكل هذا يعني أن نظرية الشدياق في النهضة قد استلهمت في بنائها الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، وأمكنة متعددة مجسمة في الشرق والغرب. ويمكن إيجازها في مصطلحين يدوران اليوم كثيراً على الألسنة هما الأصالة والحداثة.

وتتمثل الأصالة عند الشدياق في ما تضمه كلمة تراث من عادات وسلوك وأخلاق وعلوم وآداب، وباختصار ما تكونت به عبر التاريخ الشخصية العربية الإسلامية التي أشاد بدورها الحضاري وتأثيرها البارز في الحضارة الإنسانية عامة والأوروبية خاصة.

وهنا لا بد أن نشير الى أن اللغة العربية التي كان يعجب بها الى حد التقديس، ولا تقديس الجمود والتحجر، تبرز عنده عاملاً مهماً من عوامل الأصالة حتى عدّها أهم الأواصر الفاعلة في بناء الأمة الإسلامية وتوحيدها ثقافياً ولِمَ لا سياسياً. وهو ما يمكن أن يستنتج من قوله بالعدد 288 من الجوائب الصادر في 21. جانفي 1867 إلى الوزير مدحت باشا يحثه على نشر العربية: «لكن المرجوّ من معاليه هذه المرة أن لا ينسى اللغة العربية فإنها أجدر بالاشتهار في الديار الإسلامية». كما عدّها أيضاً أهم عامل لتأثيل الشعور القومي لدى العرب إزاء ما كان يهدّدهم من أخطارالقوميات الأخرى المنضوية تحت لواء العثمانية، أو التهديد الثقافي الأجنبي عندما ندّد في مقدمة كتابه الجاسوس وفي جوائبه بمزاحمة اللغات الأجنبية لها في حماها.

أما الحداثة أو المعاصرة كما نقول أيضاً، فتبدو في الدعوة الى الاقتباس من الغرب، نقول الاقتباس ونعني الانتقاء لا التقليد لأن الشدياق يرفض هذا النوع من التواصل الحضاري الذي لا يتلاءم والشخصية العربية الإسلامية خاصة.

وكما أخذ الشدياق له مثلاً في الأصالة الموروث الحضاري للأمة العربية في أزهى عصورها أخذ له مثلاً في الحداثة الحضارة الأوروبية باعتبارها تمثل عصارة ما

وصل إليه العقل البشري في الرقي والتقدم، ومن هذا المنطلق في الحداثة لا غرو أن نجد تقارباً بين أفكار الشدياق وبرنامجه وأغلب الرواد العرب وبرامجهم آنذاك وأفكار أعلام النهضة الأوروبية وبرامجهم التي اعتمدت خاصة على إحياء التراث الفكري اليوناني والروماني، وتقديس العقل، ونشر التعليم، وتنشيط العلوم التطبيقية. واحترام حقوق الانسان، وتحرير المرأة، ومقاومة الفساد الاجتماعي والطغيان الديني والاستبداد السياسي... الخ. ولا يعني هذا التقارب في البرامج والتصور النظري لإشكالية النهضة المنبثق عند كلا الطرفين من أن النهضة هي ظاهرة لا بد من تحقيقها وجوهر لا بد من معانقته أن الشدياق كان يقلّد المتنوّرين الأوروبيين تقليداً أعمى إذ كان يعلم حق العلم، ولإيمانه بالأصالة، أن الشرق شرق والغرب غرب، وأن هناك خصوصيات عديدة لكليهما من شأنها أن تفرق بينهما في التنظير للنهضة كما فرقت بينهما خصوصيات الحياة من بيئة وعادات وغير ذلك.

ويتبين لنا كذلك مما قدمناه في هذه الدراسة أن الشدياق كان يمثل بحق صورة المثقف العربي المتنور في القرن التاسع عشر، سواء بثقافته المتنوعة المصادر والفنون والثقافات، أو بنشاطه الثقافي المتعدد الجوانب والاختصاصات، أو بما كان يدعو به إلى المثاقفة والتعاون الاقتصادي والعلمي بين الأوروبيين والعرب دون التنازل عن الهوية العربية والجامعة الإسلامية المتفتحة على كل الأجناس والمؤمنة بحرية المعتقد والتسامح بين المذاهب والأديان.

على أن أهم خاصية جسمها لنا الشدياق المثقف هو وعيه بقضايا مجتمعه وتمثيله للتناقضات الكامنة فيه، أي أنه كان صورة للمثقف المتأزم الذي تنبيء أزمته عن أزمة مجتمعه وتعكس خصائصها وخفاياها.

ولا شك أن هذا الوعي بالتأزم داخلاً وخارجاً هو الذي قاد الشدياق إلى نوع من البؤس حسب اصطلاح عبدالله العروي عند حديثه عن سمات المثقف العربي في الفقرة الثالثة من الفصل السابع من كتابه «ثقافتنا في ضوء التاريخ»، وما البؤس عند هذا الكاتب إلا حالة من عدم الرضا يكون فيها «المثقف العربي غير راض عن الأوضاع التي يعيش فيها. فكل ما يكتب من شعر أو قصة أو مقالة أو رسالة يتسم بالنقد أو بالثورة على أنماط الحياة العربية» (ص: 174).

وهكذا نجد الشدياق يلتزم بما يمكن أن نسميه بالتمرد، التمرد الـذي نستعمله في معناه الواسع لا في معناه الوجودي الضيق على كل سلطة رآها عـائقاً في طـريق التقدم: السلطة السياسية المستبدة، والسلطة الدينية القائمة على التعصب والطائفية والإقطاعية، والسلطة الاجتماعية المؤتمرة ببالي العـادات والتقاليـد والقيم، والسلطة الأدبية المتمسكة بالأساليب القديمة المحنطة تفكيراً وتعبيراً.

ولم يكن التمرد عند الشدياق من أجل التمرد. وإنمـا كان من أجـل الإصلاح وبناء الجديد، وباختصار كان من أجل تحقيق النهضة العربية الشاملة التي طمح أن يراها قد شملت كل شبر من الأرض العربية الإسلامية وكل مظهر من مظاهر حياتها.

ومهما كان القول في أزمة الشدياق المثقف فإنه ظل طوال حياته مثالاً للمثقف المأزوم المؤمن بالفعل، لم يقده البؤس، حسب عبارة العروي في كتابه السابق، كما قاد «كثيراً من المثقفين إلى اليأس من إصلاح شؤون المجتمع» (ص: 175)، وإن كان قد كاد يقع أحياناً في مثل هذه الحالـة إلا أن غرضـه كان من وراء الإشـارة إليها في كتاباته هو تقريع المجتمع وتنبيهه إلى وجوب الإنتصاح واليقظة. ولعل ما جعله يحافظ كـذلك على هـذه الاستمراريـة هو أنـه كان صـاحب جريـدة تفرض عليـه الاختلاط بمختلف الأصنـاف الإجتماعيـة والحـرص على الكتـابـة، وفيم سيكتب رجـل مثـل الشدياق يؤمن بالنهضة كل الإيمان إن لم يجعل منها موضوعاً أساسياً وموقفاً معرفياً في كل كتاباته مهما تنوعت فنونها وأشكالها؟

ومما يضيف إلى أزمة الشـدياق المثقف أهميـة أبعد هـو أنها كـانت ذات بعد اجتماعي نهضي، ذلك أن الشدياق لم يكتف بإحساسه الذاتي بـأزمة مجتمعـه وإنما سعى إلى تحسيس هذا المجتمع بتلك الأزمة. وهذا ما جعل له أبعد الأثر في عصره وبعد عصره. وقد بحثنا ذلك في فصول الكتاب الثالث. وكل هذا ـ الى جانب نظريته في النهضة ـ أعطى للشدياق مكانة وريادة في حركة النهضة العربية الحـديثة بـالرغم مما في تلك النظرية من ثغرات مثل موقفه المتحفظ من المساواة والثورات وتعاونه أحياناً ولاسباب مادية مع السلطة الحاكمة ضد الرغبات والمطامح الشعبية.

ومهما كانت قيمة هذه المواقف وانعكاساتها على مدى توفيق الشدياق في تنظيره

للنهضة فإن هذا التنظير من خلال تعبيره عن اللحظة الحضارية وإرادة التغيير وفكرة الخلاص كان أساساً من أسس فكر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر. ومن ثم فإن دراسة هذا التنظير ومراجعته، وكذلك تنظير زملائه من رجالات النهضة تكون من الضرورات المنهجية حتى نتمكن من تحقيق الاتصال والتواصل بيننا وبينهم، وهو ما سعت إليه هذه الدراسة من خلال تجربة الشدياق. وذلك للاستفادة من مناهجهم والاتعاظ بتجاربهم وتحقيق ما لم يقدروا عليه من المناهج والوسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية وسائر القوى الأخرى من مادية وروحية.

وواضح أن الهدف كذلك من هذه المراجعة التقويمية للماضي، أو إصلاح الاصلاح إذا شئنا التعبير، هو سلامة بناء المستقبل. هذا المستقبل الذي نتطلع إليه نحن العرب والمسلمين بكل جوارحنا وعقولنا ونعقد عليه كل آمالنا للخلاص مما ما زلنا نعانيه منذ بداية تدحرج العرب الحضاري الى اليوم من ألوان الاستبداد، وغياب الديمقراطية، والتخلف الاجتماعي والصناعي والعلمي، والتشتت القومي، وتغلغل النفوذ الاجنبي والتبعية واغتصاب أرضنا العربية - الإسلامية الطيبة إلى غير ذلك من عوائق نهضتنا ومسيرتنا الحضارية.

إن تجاوز هذه العوائق أمر حتمي وهو مسؤولية حضارية لا بد أن تتحملها الأجيال الحاضرة واللاحقة كما تحملها أولئك الرواد الذين كانوا يشقون دروب الجهالة والرجعية والتخلف والاستبداد، ولا سلاح لهم إلا الكلمة الحرة والعزم الصادق. نعني هنا أولئك الذين حاولوا التوفيق بين متطلبات الشريعة الإسلامية والعادات الشرقية ومستحدثات العرب أي الذين جمعوا بين الأصالة والحداثة مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي والشدياق وغيرهم، وإن كان الشدياق أكثرهم أصالة وهو ما جعله يصنف خطأ في عداد الماضويين عند بعضهم، وفي عداد المحافظين عند بعضهم الآخر.

واذا كان العرب والمسلمون لم يصلوا بعد إلى الهدف الأسنى الذي كان محور أزمتهم الحضارية وهو كسب معركة الرقي واحتلال مكانة مرموقة في مسيرة الشعوب الناهضة مما يوحي إلينا بفشل المشروع الحضاري القائم على الجمع بين الأصالة

والحداثة، والذي كان الشدياق من أبرز المشاركين فيه ـ كما رأينا ـ فإن هذا الفشل في الحقيقة هو ظرفي تطبيقي وليس نهائياً. ذلك أن هذا الفشل لا تحاسب عليه نظرية الجمع بين الأصالة والحداثة بقدر ما يحاسب عليه أولئك الذين طبقوا تلك النظرية فالأخطاء منهم لا منها. وإذا قلنا بفشلها فماذا سنقول عن النظريتين الأخريين: الأصولية والتغريبية المتطرفة. الأولى بتقوقعها وتحجرها. والثانية بانبتاتها وتنكرها للهوية والذاتية العربية الإسلامية.

فهل ترقّى العرب والمسلمون قديماً وكسبوا معركة النهضة والتقدم بانغلاقهم على أنفسهم واكتفائهم بتراثهم، أو بذوبانهم في حضارات عصرهم وتنكرهم لشخصيتهم وخصوصياتهم، أو بالجمع بين تراثهم وما اقتبسوه من تلك الحضارات.

قد يعترض علينا معترض بأن الظرف اليوم غير الظرف بالأمس، وأن المعطيات والمستجدّات غير المعطيات والمستجدات. فنجيب بأنه لا بد أن نعتبر في المنهج الحضاري الحديث هذه الاعتراضات ونقرأ لها ولغيرها من العوامل حساباً. غير أن من أهم ما يجب الانتباه إليه هو أن العرب إنما تقدموا في الماضي لأنهم كانوا يملكون في مشروعهم الحضاري «فكرية» معينة كانت عندئذٍ دينية أي إسلامية. فما هي «الفكرية» الجديدة التي لا بد أن تتوفر في المشروع الحضاري العربي الجديد؟ وهل تكون هذه «الفكرية» دينية أيضاً أو عقلانية، اجتماعية أو اقتصادية، علمية أو لغوية كما رأى الشدياق في وقت ما من حياته؟ أو آخذه من كل هذه المجالات المعرفية؟

وثاني ما يجب الانتباه له هو أن هذه «الفكرية» يجب أن نكتشفها نحن بالذات لا أن نستوردها من الخارج كما نستورد أدوات الزينة والمعلبات والسيارات. «الفكرية» الحقيقية الباعثة على نهضتنا يجب أن تنبع منا ولنا لا من غيرنا، لأن لا أحد يقدر على تمثل شخصيتنا وواقعنا وما نحن في حاجة إليه من مشروعات نهضية مثلنا نحن، خاصة أن التجارب أثبتت أن استيراد المذاهب والنظريات وإن كان حرك منا السواكن فإنه لم يؤدبنا إلى النجاح والفوز في معركة النهضة والتقدم .

وثالث ما يجب الانتباه له كذلك هو أن لا مشروع سيوصلنا الى منزلة النهضة مالم يستقطب كل الأطراف المسؤولة عن بنائها سواء كانت جماعات شعبية أو نخباً

مثقفة ذات المسؤولية الأولى في التشريع الحضاري المستقبلي لما لها من إدراك معرفي وخبرة منهجية وبعد رؤيوي وتصوّر شمولي للإنسان والكون، أو كانت تلك الأطراف دينية لما لها من سيطرة روحية على الجماهير، أو سياسية لما لها من وسائل تنفيذية وإعلامية، أو غير هؤلاء من الأطراف المسؤولة من قريب أو بعيد عن أخطر مشروع مستقبلي ينتظر العرب والمسلمين ألا وهو النهضة الحقيقية الشاملة.

فإذا وصلنا يوماً ما إلى أن نقضي على الضياع في متاهات الفراغ الفكري، واكتشفنا «الفكرية» التي نبحث عنها: تلك الفكرية التي تنبني على منهجية علمية سديدة وأصالة في الرأي والتفكير، وشمولية في الأصول والمبادىء. الفكرية التي تحقق لنا الوفاق الوطني والقومي والديني، وتجتثّ منا الأثرة والنرجسية السياسية المسكونة بالحكم الفردي المستبد، والطبقية المدمرة للوحدة الاجتماعية والسياسية، العاملة لا على تحقيق النهضة وإنما على كسب المصالح الذاتية والحزبية الضيقة. الفكرية التي تخلصنا من عقدة الشعور بالنقص والقماءة أمام القوى العالمية المتعاملة معنا من منظور مصالحها الخاصة والحيلولة بيننا وبين النهضة، وتمنحنا القوة الذاتية للتعامل معها تعامل الند للند، وتمكننا من صدّ تدخلاتها في شؤوننا التي تستحلّها باسم تفتحنا تارة، وإعانتنا تارة أخرى.

فإذا وصلنا إلى تحقيق كل هذا وأكثر مما يضمن مسيرتنا في درب التقدم بنجاح نكون قد وصلنا إلى النهضة الحقيقية. تلك النهضةالتي كان الشدياق من بناتها الأولين سواء بما اقترحه لها من مشروعات تعتمد على ما للأمة العربية والإسلامية من خصوصيات ذاتية وتاريخية، ومعطيات اجتماعية وثقافية ولغوية مع ضرورة التحاور مع الحضارات الأخرى، أو بما كان ينقد به مشروعات عصره التي ترى حل إشكالية النهضة في تقليد الغرب والتهافت على منتجاته وبرامجه ولغاته، وهو الحل الذي ما زلنا إلى اليوم نعاني من تبعاته. فهل آن الأوان لتدارك الأخطاء السابقة واعتبار المصلحة العليا لأمتنا العربية الإسلامية: أمة التاريخ والحضارة والتقدم؟

ملحق

تـراجـم الأعــلام

ـ بـاي أحمد بـاشـا (1806-1855)؛ هـو أبـو العبـاس أحمـد بن مصـطفى بن محمود بن محمد الرشيد بن حسين علي باي عاشـر البايـات الحسينيين الذين تـولوا العرش التونسي منذ سنة 1705م. ولـد لأم إيطاليـة الأصل واعتنى بتـربيته وتخـريجه الوزير مصطفى صاحب الطابع الذي كان متشبعاً بآراء ابن خلدون في المقدمة. ولي الحكم بعد والده سنة 1837، فكان ملكاً طموحاً معجباً بمحمد علي باشـا والي مصر ومقتفياً به في إدخال النهضة الحديثة إلى تونس. من ذلك أنه اهتم بتنظيم الجيش، وأسّس مدرسة عصرية هي مدرسة المهندسين أو المدرسة الحربيـة بباردو التي درس فيهـا سليم ابن فارس الشـدياق. كمـا اهتم بتنظيم التعليم الـزيتوني وتـأسيس مكتبة سميت بالمكتبة الأحمدية. وبنى قصراً بالمحمدية نافس به قصر فرساي بباريس لكنه لم يسكنه. ولقد أدى طموحه إلى تأسيس مملكة عصرية بتونس إلى إنفاق مصاريف باهظة جلبت الإفلاس لخزينة الدولة خاصة تلك المشاريـع العسكريـة التي لم تؤت أكلهـا. وقد زار بـاريس سنة 1846 في عهـد الملك لويس فيليب فـأعجب بنهضتهـا وتقدمها. وقد مدحـه الشديـاق ونال جـوائزه. انـظر: ابن أبي الضياف إتحـاف أهل الـزمان، الجـزء الرابع. وبيرم الخـامس، صفوة الاعتبـار. الجزء الثـاني: 6-9 وعبد الوهاب ح.ح. خلاصة تاريخ تونس: 199-203.

ـ باي، محمد الصـادق باشـا (1813-1882)؛ هو محمـد الصادق بن حسين بن محمـود بن محمد الـرشيـد بن حسين بن علي بـاي الملك الثـاني عشـر من الأسـرة الحسينية.

تتلمذ على الشيخ محمـد حسن التطاوني وتـولى الملك إثر وفـاة أخيه الأكبـر

محمد باشا (1855-1859) فسار سيرته في تطبيق أول دستور تونسي المعروف بعهد الأمان. غير أن ثورة علي بن غذاهم (1864) جعلته يوقف العمل به ويعود إلى الحكم المطلق وكان قبل ذلك أدى زيارة إلى الجزائر للالتقاء بنابليون الثالث وإعطائه نسخة من عهد الأمان.

عرف عهده بالإسراف والتبذير وتدخل القناصل الأجانب في الشؤون التونسية ممّا أدى، بالرغم من جهود الإصلاحيين التونسيين بقيادة خير الدين باشا التونسي لإنقاذ البلاد، إلى سقوطها في قبضة الاحتلال الفرنسي (1881) وإمضاء الباي لمعاهدة الحماية الفرنسية على تونس.

كان الشدياق لدى ولاية هذا الباي بتونس غير أن خروجه منها سنة 1859 جعل علاقته به ليست على غرار علاقته بسلفيه محمد باشا وأحمد باشا. وقد هاجمه بشدة لسياسته الاستبدادية خاصة بعد إيقاف عهد الأمان، غير أن ذلك لم يمنعه من أن يتسلم هباته وإعاناته من حين إلى آخر لينقذ الجوائب من أزماتها المالية والتوقف عن الصدور. انظر عنه: ابن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان: الجزءان 5-6. بيرم الخامس، صفوة الاعتبار: 17/2 وما بعدها. عبد الوهاب، ح.ح: خلاصة تاريخ تونس 207-215. وغانياج. أصول الحماية الفرنسية بتونس (بالفرنسية). والتليلي. العلاقات الثقافية والايديولوجية بين الشرق والغرب في تونس (بالفرنسية) . . . .

ـ البستاني، المعلم بطرس (1819-1883)؛ عالم لغوي وأديب كبير وركن من أركان النهضة العلمية في سوريا، ولد ونشأ في قرية الدبية بجوار دير القمر من لبنان. تلقى العلم في مدرسة عين ورقة حيث قضى بها عشر سنوات أتقن فيها عدة لغات شرقية وغربية. مارس التعليم في عين ورقة، ومدرسة عبية التي أنشأها المبشر الأمريكي الدكتور فانديك. كما عاون المرسلين الأميركيين في ترجمة بعض الكتب الدينية وعمل مترجماً في قنصلية أميركا، ثم أنشأ مدرسة «عالية» على الحرية الدينية وسماها الوطنية. أصدر عدة صحف منها نفير سورية والجنان (1870) والجنة والجنينة، وألف دائرة المعارف التي أصدر منها في حياته ستة أجزاء ثم أتم أجزاءها الخمسة الأخرى أبناؤه من بعده. وله معجم (محيط المحيط) رتبه على الحروف الألفبائية ثم اختصره في معجم بعنوان (قطر المحيط). وله كذلك كشف الحجاب في علم

الحساب، ومسك الدفاتر التجارية، ومفتاح المصباح في الصرف والنحو. وعدة خطب، وأسهم في ترجمة الكتاب المقدس. . . الخ.

انظر: زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 632/4؛ ومشاهير الشرق: 35/2 وشيخو: 21/2. والبستاني، فؤاد أفرام، سلسلة الروائع عدد 22، وكشلي، حكمت: المعجم العربي في لبنان من مطلع القرن التاسع عشر حتى عام 1950. دار ابن خلدون. بيروت 1982.

ـ التونسي، الجنرال حسين (? -1887): هو أبو محمد حسين أصله من الشركس، قدم إلى تونس مملوكاً صغيراً دون العاشرة فتربّى في قصر حسين باشا باي. وفي المدرسة الحربية بباردو تتلمذ للشيخ محمود قبادو، والشيخ بيرم الخامس كما عرف فيها المصلح التونسي خير الدين التونسي (انظر ترجمته). وهكذا نشأ على الإصلاح منذ صغره حتى أصبح من أقطاب الإصلاحيين التونسيين. وقد نعته الشدياق بذلك غير مرة في الواسطة والجوائب. تقلد وظائف سامية في الدولة التونسية منها: رئاسة المجلس البلدي سنة 1858 ثم في سنة 1865، وأشرف على تأسيس المطبعة التونسية 1859، وأصدر أول صحيفة تونسية الرائد التونسي سنة 1860، وتولى الخارجية في 1861، ووزير الشورى 1873، والمعارف 1874. سافر مع خير الدين إلى باريس للدفاع عن تونس في نازلة ابن عياد من 1853 إلى 1857، وإلى إيطاليا في نازلة نسيم شمامة سنة 1871، ثم من 1873 إلى 1881. وفي عهد الحماية جرد من مناصبه ونياشينه فأقام بفلورنسا بإيطاليا حيث توفي في جويلية 1887. كان من أبرز أنصار خير الدين التونسي، ومن أكثر الوزراء التونسيين ثقافة وعلماً. له مقالات وتآليف وشعر نشر بعضها في الرائد التونسي. من كتبه حسم الألداد في نازلة ابن عياد. انظر عنه بيرم الخامس صفوة الاعتبار، 22:3 وما بعدها. ابن عاشور، محمد الفاضل، تراجم الأعلام: 23-31. الزمرلي، السابقون (بالفرنسية): 31-40. وبكير، أحمد. الجنرال حسين. النشرة العلمية للكلية الزيتونية السنة الرابعة العدد 4 سنة 76-1977. ومحفوظ، محمد. تراجم المؤلفين التونسيين: 2/65-69. وغانياج، أصول الحماية الفرنسية بتونس. والتليلي، العلاقات الثقافية والأيديولوجية بين الشرق والغرب في تونس. . . الخ.

- التونسي، خير الدين باشا (1821-1890): مملوك شركسي الأصل، جلب من الآستانة إلى تونس سنة 1255هـ (1839-1840) في عهد المشير أحمد باشا باي من عند سيده الأول تحسين بك نقيب الأشراف بالآستانة، أتم تعليمه بتونس وانخرط في عسكر الخيالة إلى أن أصبح أمير لواء في سنة 1850 ثم أمير أمراء سنة 1855 في عهد المشير محمد باشا باي. قام برحلات عديدة إلى عدة بلدان أوروبية حيث شاهد مظاهر التقدم الأوروبي الذي تأثر به في سياسته الإصلاحية. دافع عن تونس من سنة 1853 إلى 1857 في قضية محمود بن عياد الذي ادّعى على تونس ديوناً بَاهِظَة بالرغم من فراره بأموالها إلى باريس وتجنسه بالجنسية الفرنسية. وتقلب خير الدين في عدة وظائف هامة بالحكومة التونسية منها: وزير البحر (1857)، وفي عهد المشير الثالث محمد الصادق باشا باي أصبح كاهية لرئيس المجلس الأكبر (1860) ثم تولى رئاسته بعد وفاة رئيسه الوزير مصطفى صاحب الطابع (1861)، واستقال من وزارة البحر سنة (1862 لخلاف بينه وبين صهره الوزير الأكبر مصطفى خزنة دار. ثم عاد إلى المناصب الحكومية فتولى رئيساً للكومسيون المالي(1869) فوزيراً مباشراً مع خزنة دار (1870) فوزيراً أكبر (1873). ولما وجد معارضة شديدة لبرامجه الإصلاحية استقال من الحكم (1877)، فدعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى الآستانة (1878). وفي الآستانة أصبح رئيس لجنة الإصلاح العليا للأحوال المالية والدواليب الإدارية (30 أكتوبر 1878) بعد أن رفض وزارة العدل. ثم تولى الصدارة العظمى (4-12-1878) لكنه لم يلبث أن استقال منها (منتصف جويلية 1879) أمام كثرة الأعداء لكنه مع ذلك ظل مستشاراً للسلطان الذي عرض عليه الصدارة العظمى عدة مرات فكان يرفضها متعللاً بصبر أيوب وعمر ونوح.

ويعتبر خير الدين أهم وزير عرفته تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو الذي ركّز فيها جذوة الإصلاح. وقد ضمّن ذلك كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك الذي ألفه مع بعض مريديه في عزلته السياسية من سنة 1863 إلى 1867. وأصدره في أوت 1868 عن المطبعة الرسمية التونسية. وقد ترجمت مقدمته إلى الفرنسية والإنكليزية والتركية وأعيد طبعها أخيراً في تونس وبيروت عدة مرات. توفي خير الدين بالآستانة في 30 جانفي 1890 ودفن هناك ثم جلب رفاته إلى تونس سنة

1868. وقد كانت علاقته بالشدياق جيدة. وإن لم يمنعه ذلك عندما كان صدراً أعظم بالآستانة من تعطيل جريدته الجوائب لما وقف ضد سياسته في خلع الخديوي اسماعيل. . .

انظر عنه، ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان: الأجزاء 4-5-6. بيرم الخامس، صفوة الإعتبار: 2/49-94 والشملي، منجي: خير الدين باشا، وكذلك كتابه: في الثقافة التونسية: 91-109. ومحفوظ، محمد: تراجم المؤلفين التونسيين: 2/271-278. (يحتوي على العديد من المراجع). وعبد السلام، والحداد. إحصاء وتلخيص لوثائق خير الدين الخاصة. ومقالتنا: من عوامل التأثير والتأثر بين المشرق والمغرب: الشدياق وخير الدين التونسي. المجلة العربية للثقافة العدد الحادي عشر. السنة السادسة. سبتمبر 1986.

حبيش، يوسف (؟- 1845): ولد بكسروان من جبل لبنان، ودرس بعين ورقة التي سيصير بها مدرساً. أصبح قسا في 1814 وتولى الأسقفية بطرابلس ست سنوات والبطريركية سنة 1822، وهو يعتبر من كبار الإقطاعيين في لبنان. وقد كانت له سلطة دينية واسعة لا تضاهيها إلا سلطة الأمير بشير شهاب الثاني المدنية، وعرف طوال ولايته التي دامت أكثر من 22 سنة بمقاومته لانتشار البروتستنتية في لبنان واضطهاده لمعتنقيها. وقصة اضطهاده لأسعد الشدياق شقيق فارس أكبر دليل على ذلك.

راجع طنوس الشدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان. ولويس شيخو. الآداب العربية في القرن التاسع عشر.

- الحرايري، سليمان (1824-1877): هو من أصل أعجمي وقيل فارسي. كلفه المشير أحمد باشا (1837-1855) بعد تخرجه من الزيتونة برئاسة كتابة ديوانه سنة 1840 وقد اهتم قبل ذلك بالطب وتدريس الرياضيات وعمره 15 سنة فيما قيل، ولما قدم الأب فرانسوا بورقاد الفرنسي اتصل بالحرايري ليعلمه اللغة العربية مقابل تعليمه الفرنسية، كما سعى له لدى القنصلية الفرنسية ليعمل بها كاتباً (1841). ثم سافر إلى باريس فكان من مدرّسي العربية في معهد اللغات الشرقية، كما عمل محرراً مع بورقاد في جريدة برجيس باريس التي أنشأها سنة 1858 مع رُشَيْد الدحداح. ولما سافر هذا الأخير إلى تونس لأسباب متجرية مع بايها خلفه الحرايري عليها. وقد دخل

بسبب المنافسة الصحفية مع أحمد فارس الشدياق في معارك صحفية طاحنة بدأت لغوية ثم تطورت إلى دينية وسياسية. إذ كان الشدياق نصرانياً ثم أسلم ومن أنصار السياسة العثمانية الإسلامية بينما كان الحرايري مسلماً يخدم ركاب المبشرين والسياسة الفرنسية التوسعية خاصة في تونس. توفي بباريس ودفن في الجناح الإسلامي من مقبرة لاشيز. من آثاره رسالة في الظواهر الجوية (باريس 1862)، وعرض البضائع العام، وهو وصف لمعرض باريس لسنة 1867، والقول المحقق في تحريم البن المحرق، وأجوبة الحيارى على قلنسوة النصارى... الخ. وله مقالات عديدة في البرجيس، ونشر كتباً من التراث مثل قلائد العقيان وسيرة عنترة.. كما عرب نحو لومون (1857)، وخرافات لافونتين، والاقتصاد السياسي تأليف بلانكي، وقواعد الصحة لراسباي، وعلم التشريح الكلاسيكي للدكتور أوزو، كما عرب القانون الجزائي لفائدة القضاة الجزائريين، وغير ذلك من الكتب التي ذكرها فابيرو في المعجم العالمي للمعاصرين ـ الطبعة الثالثة باريس 1865 ص: 839. وانظر عنه: شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر: 111/1. وزيدان، تاريخ الآداب العربية: 578/2-579. وطرازي، تاريخ الصحافة العربية: 119/1. وأبو القاسم محمد كرو، العمل الأدبي 19 فيفري 1987 (ملحق جريدة العمل التونسية)... الخ.

ـ حسون، رزق الله (1825-1880): أصله أرمني فارسي. من مواليد حلب وتلاميذ دير بزمار بلبنان. اشتغل بالتجارة بحلب ثم رحل إلى أوروبا فالآستانة حيث اتصل بخدْمة الحكومة. ولما قامت حرب القرم بين روسيا والدولة العثمانية أنشأ سنة 1855 جريدة مرآة الأحوال وهي أول جريدة عربية غير رسمية.. ثم تولى نظارة الجمرك بالآستانة لكنه فر عنها لما اتهم بالاستيلاء على أموال الجمارك بعد أن سجن. وفي روسيا أخذ يهاجم العثمانيين في الجرائد، وأعاد بعد ذلك إصدار مرآة الأحوال في لندن، كما أصدر أيضاً مجلة عربية سماها «رجوم وغساق إلى فارس الشدياق» سنة 1868. ثم انقطع إلى نسخ الكتب والتأليف، من آثاره: النفثات وهو كتاب عرب فيه قصصاً حكمية لكريلوف الروسي وهجا فيه نابليون الثالث والشدياق وقدمه للأمير عبد القادر. طبع سنة 1867. وحسر اللثام عن الإسلام، طعن فيه على الإسلام والقرآن أشنع الطعن حسب عبارة الشدياق. وله كتب أخرى دينية مسيحية، ورسائل في الطباعة العربية..

انظر عنه: مقالات الشدياق التي كتبها عنه بالجوائب، من العدد 316 الى العدد 342، وزيدان تاريخ آداب اللغة العربية: 611/4. ومشاهير الشرق: الجزء الثاني.. الخ.

خزنة دار، مصطفى (1817-1878) يوناني الأصل، ولد بجزيرة شبو من بحر إيجه. قدم إلى تونس مملوكاً منذ صغر سنه حيث عاش في كنف حسين باشا وتربا للباي أحمد. ولما تولى هذا الحكم سنة 1837 زوجه أخته كلثوم، وعيّنه خزنه دار. ثم وزير العمالة أي الشؤون الداخلية. وبلغ في ترقيه إلى أن أصبح وزيراً أول. وفي مدة ست وثلاثين سنة من الحكم عرفت تونس في عهده الإفلاس بسبب التبذير والاختلاس وإرضاء شهوات أسياده: أحمد باشا، ومحمد باشا، ومحمد الصادق باشا، كما تعاون مع شرذمة من الإنتهازيين والمخرّبين لاقتصاد البلاد مثل شريكه محمود بن عياد الذي فر بأموال طائلة إلى باريس وتجنّس بالجنسية الفرنسية (انظر ابن عياد، محمود) بينما رفضتها على خزنة دار لما افتضح أمره مع شريكه لاتهامها له بخيانة بلاده. وكل هذه التصرفات أدت إلى الاقتراض من الدول الأوروبية، وبالتالي إلى التدخل الأجنبي في الشؤون المالية التونسية. كما أفضت سنة 1864 إلى قيام ثورة شعبية بقيادة علي بن غذاهم (انظر ترجمته) كان من برنامجها عزل خزنة دار والمماليك من المناصب الوزارية والحكومية، ولكنه مع ذلك ظل في الحكم إلى أكتوبر من سنة 1873. وكان فيما يقول عنه عارفوه سياسياً داهية ذكياً عارفاً بالرجال ومعاملتهم. انظر عنه: ابن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان: الأجزاء 4-5-6. بيرم الخامس، صفوة الاعتبار: 2/19-49. عبد الوهاب ح.ح. خلاصة تاريخ تونس. وغانياج. أصول الحماية الفرنسية بتونس (بالفرنسيّة). . .

ـ رشيد باشا (1799 أو 1800 أو 1802-17 ديسمبر 1858). ويطلق عليه مصطفى رشيد باشا. هو من رجال الإصلاح والسياسة والأدب والسياحة العثمانيين في القرن التاسع عشر. من مواليد القسطنطينية .تولى سفارة الدولة العثمانية بباريس ولندن، ثم وزارة الخارجية، فالصدارة العظمى ست مرات آخرها تولاها في 23 أكتوبر 1857 واستقال منها ثلاثاً، أسس مجلسين عاليين أحدهما خاص بالنظر في المسائل الحقوقية الكبيرة، والثاني بإدارة النظام العمومي بغاية إصلاح أمور الدولة. قضى سنة في

التجول عبر إيطاليا والنمسا وبروسيا وبلجيكا وفرنسا. وقد واجه معارضة شديدة من أعدائه فحيكت ضده مؤامرات عديدة بسبب موالاته للإنكليز ضد الفرنسيين.

كان الشدياق على اتصال به منذ عرفه في سفارته الثانية بباريس عندما كان الشدياق في طريقه إلى لندن وهو الذي دعاه إلى الالتحاق بالآستانة من لندن سنة 1857 والمرة الثانية عندما كان بتونس سنة 1958. انظر عنه دائرة معارف البستاني الجزء الثامن. ودائرة المعارف البريطانية الجزء التاسع. ومحمد فريد. تاريخ الدولة العلية العثمانية. وزيدان، مشاهير الشرق. الجزء الأول . . . الخ.

سامي باشا، عبد الرحمان (؟ - ؟):

هو من مصلحي القرن التاسع عشر، ابن الشيخ أحمد نجيب أفندي مفتي مدينة طرابولجة Tripolista من شبه جزيرة المورة في جنوبي بلاد اليونان التي فتحها الأتراك سنة 1458. قرأ على يدي والده المفتي مع مصطفى رشيد باشا الذي سيصبح صدراً أعظم بالآستانة عدة مرات (انظر ترجمته).

وبعد أن ثار سكان المورة سنة 1821 هاجر إلى مصر فانضم إلى بحرية إبراهيم باشا لكنه لم يلبث أن عاد إلى الجزيرة ضمن الأسطول المصري لاحتلالها. وبعد عودته إلى مصر عينته الحكومة المصرية سنة 1828 رئيساً لتحرير جريدة «الوقائع» المصرية كما عينته عضواً في مجلس الملكية. ثم رقي إلى رتبة أمير لواء ثم مستشاراً في ديوان محمد علي سنة 1832، وعندما قامت الأزمة بين السلطان ومحمد علي لمطالبته بالحكم الوراثي على سوريا قام في مفاوضاتها بدور خطير وكاد ينجح فيها لولا تدخل بريطانيا التي كانت تطالب بتدخل الدول الأوروبية في المفاوضات. وبعد ذلك انتقل إلى الآستانة فعين والياً لعدة ولايات. كما أنه ذهب مع المصلح التركي مصطفى رشيد باشا الذي عين سفيراً للآستانة بباريس فأقام معه أربع سنوات مستشاراً وخبيراً.

ولما تولى رشيد باشا الصدارة العظمى عينه أول وزير للمعارف سنة 1856.

وعرف الشدياق سامي باشا أولاً في مصر ثم في مالطة وباريس والآستانة. وكان به عطوفاً وله معيناً .

ولسامي باشا ابن يسمى صبحي باشا اتصل به الشدياق كذلك وأشاد بفضله لما قدمه له من عون (انظر صبحي باشا).

كان سامي باشا شاعراً وناثراً له من الآثار الأدبية مقامات باللغة التركية وكتاب رموز الحكم ترجمه عن التركية عبد اللطيف أحمد سلطاني. «وهو. . . كما يقول عماد الصلح ـ دعوة إلى الإيمان بالخالق القدير ومبدع الكائنات. ويقول فيه أن البحث في الطبيعة وعلومها لا يفضي إلى الشك بوجوده سبحانه وتعالى بل هو حافز إلى اليقين بالصانع الأزلي فنظرية داروين والقول بالنشوء والإرتقاء لا يتنافى مع الإيمان بالله تعالى. ولعل سعيه للتوفيق بين العلم والإيمان هو الذي خلع على كتابه نفحة صوفية شفافة. وفي فصوله الأخيرة تبدو دعوة الإصلاح المرتكزة على التربية الدينية» . انظر عنه: عماد الصلح . أحمد فارس الشدياق: 39-41.

سان سيمون، هنري (1760-1825): مفكر فرنسي شارك في حرب الاستقلال الأمريكية. ثم تخلى عن مغامراته الحربية وعاد إلى فرنسا ليطلب العلم ويجعل من بيته منتدى للعلماء ساعياً إلى استنباط قانون شامل لكل ألوان النشاط في العالم حتى اذا ما اكتشف هذا القانون أمكنه هداية المجتمع وانتشاله من الضلال الذي تردى فيه. ومنذ أصدر كتابه «رسائل ساكن في جنيف إلى معاصريه» (1802) أكد أن التطور الصناعي هو ثمرة الثورة العلمية، وأن الإصلاح السياسي المعتمد على المبادىء المجردة مثل التي جاءت بها الثورة الفرنسية ليس هو السبيل لإصلاح المجتمعات الإنسانية والسير بها إلى عالم جديد. وكان هذا أحد أسباب إخفاقها في تحقيق أهدافها في نظره.

ومن آرائه كذلك أن المجتمع ينقسم إلى: منتجين، وهم العملة والمهندسون والأطباء والعلماء وغيرهم ممن يساهم في الإنتاج، ولو هلك هؤلاء لهلكت البلاد. وإلى غير منتجين وهم السياسيون وأصحاب رؤوس الأموال والأشراف الذين بيدهم النفوذ ولو هلك هؤلاء لترفهت البلاد. وغرضه من هذا التقسيم هو إبراز أن الطبقة التي

يجب أن يكون في يدها النفوذ هي طبقـة المنتجين وخاصة الفنيين منهم. ومن آرائه كذلك أن قانون الملكية إنما وضع لفائـدة الطبقـة الأرستقراطيـة التي تعيش البطالـة والفراغ، وأن معارضي برنامجه هم رجال الدين والنبلاء ورجال القضاء والقانون. ومع ذلك فهو لا يؤمن بالعنف والقوة وسيلة لتحقيق برنامجه.

ولسان سيمون تـآليف ألفها بـالاشتراك مـع بعض علماء عصـره مثل أغسـطين تيـاري، وأوغست كـونت، وتـآليف ألفهـا وحـده نـذكـر من أهمهـا: «الصنـاعـة» (1817-1818)، و«النظام الصناعي» (1821) و«مرشد الصناعيين» (1823) وهو أبـرزها، وقد انتهى فيه إلى أن «الغاية من المجتمع الحديث ليس الحـرب والغزو بـل الإنتاج والصناعة». ولما توفي ترك كتاباً لم يتمه هو «المسيحية الجديدة» بيّن فيه أن المجتمع الجديد الأكثر عدلاً وتقدماً من كل المجتمعات التي عرفها الإنسان سيكون مجتمعـاً دينياً يسوده قانون المحبـة. وفي هذا الكتـاب تخيل نفسـه مسيحـاً جـديداً أَوْ وَرِيثـه الحقيقي حتى قال: «أنا واثق أنني أؤدي رسالة إلهية حين أدعو الشعوب والملوك إلى ادراك الروح الحقيقية للمسيحية . . . ».

وقد وجدت آراء سان سيمون رواجاً في فرنسا وبعض الأقطار الأوروبية مما دعا بعد وفاته إلى تأسيس مدرسة عرفت باسم «المدرسة السان سيمونية» التي كان لها دور كبير في تطور الاقتصاد الفرنسي إلى حدود سنة 1870. ومن أشهـر رجالهـا أولن دي رودريك، وسان ـ أرمان بازار، وبروسبير أنفنتان الذي اتصـل بمحمد علي بـاشا في مصر وعرض عليه وعلى دي ليسبس حفر قناة السويس. وبداية من سنة 1830 تحولت السان سيمونية إلى جمعية روحية بما يشبه ديناً جديداً له طقوسه وأناشيده بتأثير أنفتان الذي نادى بإلغاء امتيازات ما قبل الولادة والزواج الذي يضع الزوجة في حالة عبودية وبإقرار الحرية الجنسية. وهذا ما أدى إلى تفكك وحدتها. فمن أعضـائها من اتجـه إلى الشيوعية ومنهم من صار ليبرالياً. الخ.

راجع: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة الجزء الأول. المؤسسة العـربية للدراسـات والنشر. بيـروت 1984. ومعجم الفـلاسفـة (بـالفـرنسيـة) إشـراف دنيس هويسمان. المنشورات الجامعية الفرنسية. باريس 1984.

ـ شهاب، الأمير بشير الثاني (1760-1850): هو ابن قاسم شهاب الذي جعله حرمان عمّيه له من الحكم ينزح إلى غزير بكسروان ويتنصر. وفيها ولد له قبل وفاته ابنه بشير الذي سيعرف بعد بالأمير بشير الثاني أو الكبير.

عاش وأخوه حسن فقيرين لكن اتصاله بأبناء عمومته من الأمراء الشهابيين في دير القمر وما كان عليه من ذكاء ودهاء جعله يصبح شخصية مرموقة في البلاط الشهابي إلى أن ولاه والي صيدا أحمد باشا الجزار إمارة لبنان (1788-1840). وقد عاش طوال عهده اضطرابات وانتفاضات كثيرة. ولما قدم إبراهيم باشا إلى سورية آزره الأمير بشير غير أن انهيار الحكم المصري بالشام عجل بنهاية الأمير ومغادرته لبنان في بارجة بريطانية إلى مالطة منفياً سنة 1840 مع زوجته الجارية الشركسية الحسناء التي كان عمرها 23 سنة وكاتم سره وشاعره بطرس كرامة وثلاثة من أولاده مع عدد من أحفاده وحاشيته التي تتألف من سبعين شخصاً يحملون أكياس الذهب والكنوز. وبعد إقامة في مالطة مدتها أحد عشر شهراً سافر إلى اسطنبول حيث توفي في سنة 1850.

وفي سنة 1947 نقل رفاته إلى القصر الذي شيده وأحبه قصر بيت الدين. وهو الآن من أملاك الحكومة اللبنانية التي اتخذته متحفاً ومقراً صيفياً لرئيس الجمهورية (حتي، ف. تاريخ لبنان: 516).

كان للأمير بشير طموح لإنشاء دولة عظيمة. وقد ترك آثاراً تتحدث عنه إلى اليوم مثل قصر بيت الدين المذكور آنفاً، وجسر نهر الكلب، وآخر فوق الدامور، كما أنه شجع الحركة العلمية وأرسل الطلبة لتعلم الطب في معهد القصر العيني الذي أسسه محمد علي في مصر. وقد التقى به الشدياق بمالطة كما سبق في هذه الدراسة.

انظر عنه، حتي، فيليب، تاريخ لبنان. والصليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث . . . .

ـ الشهابي، الأمير حيدر (1763-1835): هو ابن الأمير أحمد عم الأمير بشير شهاب الثاني. كان زاهداً في الدنيا ويفضل العزلة على السياسة. جمع حوله عدداً من الباحثين والناسخين منهم الشدياق، ألف كتاب «الغرر الحسان في تاريخ حوادث الزمان» في ثلاثة أجزاء، بدأها من الهجرة إلى تولي الحكومة المصرية على بلاد

الشام. وقد طبع أولاً بتصرف ودون فهارس في مصر سنة 1900 ثم حققه ونشره أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني في بيروت.

راجع عنه دائرة معارف البستاني: 609/10 (مادة شهاب)، وسركيس، معجم المطبوعات: 805. وشيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر: 113/1، وألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: 80، وكمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث: 171.

ـ شهاب الدين المصري (1803-1857): هو الشيخ شهاب الدين محمد بن اسماعيل بن عمر المصري الخفاجي. ولد في مكة ورحل إلى مصر حيث تفقه في الأزهر على الشيخين العروسي والعطار، وبرع في الأدب والشعر وتعلم الحساب والهندسة والموسيقى، خلف الشيخ حسن العطار في تحرير الوقائع المصرية بعد أن ساعده عليها زمناً، ثم عين مصححاً لمطبوعات بولاق. ولما جاء أحمد فارس الشدياق إلى مصر عمل معه وتتلمذ له. وفي آخر حياته انقطع للكتابة حتى مات. من آثاره «سفينة الملك ونفيسة الفلك» وتعرف بسفينة شهاب الدين وهي مختارات من الموالي والموشّحات والأهازيج والأزجال التي يتغنى بها. وقد طبعت غير مرة. وله ديوان شعر مرتب على حروف المعجم طبع بمصر سنة 1277هـ.

انظر عنه زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية: 577/4.

ـ صبحي باشا (؟): هو ابن المصلح عبد الرحمان سامي باشا (انظر هذه المادة)، عرفه الشدياق لما أرسل زوجته وابنه من باريس إلى أبيه سامي باشا ليساعدهما على الاستقرار بالآستانة حتى يلحق بهما. ولما كان هذا وقتها غائباً عن الآستانة أكرمهما ابنه صبحي فمدحه الشدياق بقصيدة أدرجها في كتابه الساق على الساق.

ثم عرفه أكثر لما استقر الشدياق بالآستانة وانتفع به سواء كان وزيراً للمعارف، أو والياً على سوريا.

انظر الساق على الساق آخر الفصل التاسع عشر والفصل العشرين من الكتاب الرابع، والصلح، أحمد فارس الشدياق: 40.

ـ الطرابلسي، نصر الله (1770-1840): هو الخواجة نصر الله أو نصري أو ينصر كما سماه الشدياق في الساق على الساق، كاثوليكي من حلب. هاجر إلى مصر سنة 1828، وفيها التحق بنجيب البحري ليصبح من كتاب ديوانه، وهو الذي أدخله في خدمة محمد علي باشا فتولى وكيل تحرير القسم العربي من جريدة «الوقائع المصرية» يعاونه فيها المصحح الشيخ شهاب الدين محمد المصري والشيخ عبد الرحمان الصفتي ثم فارس الشدياق.

راجع عنه: المشرق السنة الثانية: 40. وداغر، يوسف. مصادر الدراسة الأدبية: 473/2 ولويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: 294/2 وعماد الصلح، أحمد فارس الشدياق: 243.

الطهطاوي، رفاعة رافع (1801-1873): يعد الطهطاوي أبرز رواد النهضة العربية الحديثة، ولِد في طهطا بمحافظة سوهاج وإليها ينسب. التقى في الأزهر بالشيخ حسن العطار الذي أشربه أفكاره الإصلاحية. وهو الذي اقترحه إماماً للبعثة العلمية إلى باريس سنة 1826 حيث ظل لمدة خمس سنوات يتعلم الفرنسية ويطلع على مختلف العلوم ويترجم بعض الكتب منها «قلائد المفاخر». وقد ضمن رحلته إلى باريس في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس، وبعد عودته إلى مصر عين مترجماً بمدرسة الطب،ثم بمدرسة المدفعية، ثم عهد إليه تأسيس مدرسة الألسن التي ظل فيها مدة 17 عاماً يدرس اللغة والأدب ويترجم الكتب. كما عمل قبل ذلك مصححاً بجريدة الوقائع المصرية ثم نصب رئيساً لتحريرها. وقد توقف عن نشاطه العلمي بمصر لما جاء عباس الأول إلى الحكم فأرسل إلى الخرطوم ليشرف على تأسيس مدرسة ابتدائية بها لمدة أربع سنوات عاد بعدها إلى مصر مع أول عهد سعيد باشا فعين وكيلاً لناظر المدرسة الحربية. وفي عهد اسماعيل باشا بلغ نشاط الطهطاوي أوجه إذ عين عضواً في المجلس الأعلى لوضع المناهج التربوية، وأشرف على تحرير مجلة «روضة المدارس» التي تبحث في العلوم والآداب والفنون. ناصر تعليم المرأة عند تأسيس أول مدرسة للبنات. وله من التآليف في هذا الموضوع «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين». وللشدياق فيه شعر كما أشاد به في كشف المخبا وخاصة في الجوائب. وللطهطاوي من التآليف عدا ما ذكر:

جغرافية ملط بران (ترجمة) ومواقع الأفلاك في وقائع تليماك (ترجمة) ومناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ونهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، ومنظومات وطنية وغيرها.

والمراجع عن الطهطاوي كثيرة نذكر منها الأعمال الكاملة تحقيق وتقديم محمد عمارة. . بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى سنة 1973-1981. ومحمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974.

- العطار، الشيخ حسن (1766-1838): مغربي الأصل له معرفة بعلم الهيئة والعمل بالأسطرلاب، ويجيد من اللغات العربية والفارسية والفرنسية، وكان لعلاقاته بالفرنسيين حين غزوهم مصر أثر في هربه إلى الشام حيث بقي ثمانية أعوام. ولما عاد إلى مصر درس في الأزهر، غير أن ثقافته الواسعة جلبت له عداوة معاصريه حتى إنهم نظموا ضده جبهة لمقاومته خاصة لما قدمه صديقه سامي باشا باش معاون لمحمد علي الذي سماه شيخاً للأزهر. كان له أثر إصلاحي في تلاميذه خاصة الطهطاوي الذي عمل معه في الوقائع المصرية. وكانت آراؤه الإصلاحية تعتمد على:

1 - تطوير المناهج الدينية. 2 - تطوير العلوم الدخيلة. له من الكتب: إنشاء العطار الذي طبعه له الشدياق بعد ذلك بمطبعة الجوائب ملحقاً بكتاب بديع الإنشاء والصفات في المكاتبات والمراسلات للشيخ الإمام مرعي المقدسي. ومنظومة في النحو، وجمع وتبويب ديوان ابن سهل الإسرائيلي وحاشيتان على شرح الأزهرية في النحو، والسمرقندية في البلاغة . . الخ.

راجع عنه: زيدان تاريخ آداب اللغة العربية: 596/4 ومجلة العربي العدد 128، يوليو 1969.

- ابن عياد، محمود (قبل 1810-1880): من كبار موظفي الدولة التونسية في عهد مصطفى خزنة دار الذي كان يشاركه اختلاس أموال الدولة لتولّيه جميع أنواع مصاريفها. وبعد أن جمع أموالاً طائلة سواء من ولايته على جربة وبنزرت، أو من وظائفه الأخرى. فر إلى فرنسا بتلك الأموال. وهناك تحصل على الجنسية الفرنسية

سنة 1852 دون شريكه مصطفى خزنة دار الوزير الأول الذي رفض مطلبه لاتهامه بخيانة وطنه (انظر ترجمته)، وذهب به الأمر باعتباره فرنسياً إلى الادعاء في المحاكم الفرنسية على تونس بديون باهظة كانت نتيجتها، بعد أربع سنين من دفاع خير الدين التونسي والجنرال حسين التونسي، تبرءة تونس من تهم ابن عياد. وبعد ما أقام بباريس هاجر إلى الآستانة حيث مات بها في 18 فيفري 1880. وفي قضيته ألف الجنرال حسين: حسم الألداد في نازلة ابن عياد ط. تونس 1876/1292. راجع عنه: ابن أبي الضياف إتحاف أهل الزمان: 150/4-156. وبيرم الخامس صفوة الإعتبار 7/2-8. وغاياناج أصول الحماية الفرنسية بتونس. . . . الخ.

ـ ابن غذاهم، علي (1817؟ -1867): هو أبو الحسن علي بن محمد بن غذاهم الشريف. من أولاد مساهل من قبيلة ماجر بالوسط الغربي التونسي. كان أبوه قاضياً وبعد أن أرسله للتعلم إلى جامع الزيتونة عاد إلى قبيلته ليشتغل مؤدب أطفال. ثم عينه العربي بن عمار السهيلي عامل ماجر والفراشيش كاتباً في إدارته. ولما رفع المشير الثالث محمد الصادق باشا باي في الضّرائب من 36 ريالاً إلى 72 ريالاً تزعم علي بن غذاهم ثورة القبائل مما اضطر الحكومة الى التراجع في قرارها فالتجأ عندئذ خوفاً من انتقام الباي إلى تبسة في الجزائر حيث اقتادته السلطة الفرنسية إلى قسطنطينة وظل بها 17 شهراً في إقامة جبرية. لكنه عاد بعد فراره إلى تونس واستقر مدة في قبيلة الفراشيش ثم سعى لدى محمد العيد التجاني زعيم الطريقة التجانية التي ينتمي إليها ابن غذاهم أن يتشفع له لدى الباي فأخذه معه عندما كان في طريقه إلى الحج وسلمه إلى جند الباي سنة 1866 على أمل أن يعفو عنه لكنه أهين وعذب وسجن بكراكة حلق الوادي حتى مات بها مسموماً فيما قيل سنة 1867.

أنظر عنه ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان: 112/5 وما بعدها. وغاناياج. أصول الحماية الفرنسية بتونس (بالفرنسية). والتليلي، بشير. العلاقات الثقافية والأيديولوجية بين الشرق والغرب في تونس (بالفرنسية). . . . الخ.

ـ فرحات، جرمانوس (1670-1732): اسمه الكامل جبرائيل بن فرحات ودُعِيَ باسم جرمانوس. من عائلة مطر الحلبية التي ارتحلت إلى حصرون بلبنان لكنه نشأ بحلب حيث تتلمذ على الشيخ سليمان الحلبي المعروف بالنحوي وعلى غيره من

العلمـاء المسلمين والمسيحيين الذين أخـذ عنهم النحـو وعلوم البـلاغـة والعـروض وغيرها. سافر إلى روما وإسبانيا وصقلية ومالطة. وتقلد مناصب دينية ختمها بالمطرانية سنة 1725 على أبرشية حلب. وقد حـذق من اللغات العـربية والسـريانيـة واللاتينيـة والإيطالية. له سبعة وثـلاثون كتـاباً، وقيـل أكثر من مئـة بين مؤلف ومعرب ومهـذب وملخص. منها: بحث المطالب المطول والملخص وبلوغ الأرب في علم الأدب، ومعجم عن القاموس المحيط بعنوان: باب الإعراب عن لغة الأعراب، وديوان شعر.

انظر عنه: سركيس معجم المطبوعات: 866، وداغر. مصادر الدراسة الأدبية: 957/3، وعبـود. رواد النهضة الحـديثة: 34. والـريحاني، ألبـرت. مـدار الكلمـة: 111-113. وكشلي، حكمت. المعجم العربي في لبنان: 108-110.

ـ قبادو، محمود (1815-1871): هو أشهر شعراء تونس في القـرن التاسـع عشر. قـام بعد تخرجه من الزيتونة بسياحة روحية في طرابلس. وبعد سنين عاد إلى تونس ليدرس بالزيتونة وبالمدرسة الحربية بباردو. كان شاعراً مصلحاً متضلعاً بالعربية جزل العبارة متين التركيب. كما كانت له علاقات وطيدة بكبراء عصره وهو ما مكنه من أن يـزرع اتجاهه الإصلاحي فيهم، وفي تلاميذه نذكر منهم خاصـة سالم بـوحاجب، ومحمـد السنوسي. له ديوان شعري طبع برعاية محمد السنوسي سنة 1266هـ في جزئين وهـو من مجموعته المشهورة مجمع الدواوين التونسية. وأعادت نشره الدار التونسية للنشر سنة 1972 ثم قام بتحقيقه ونشره مع إضافات شعرية جديدة، على أصول حديثة عمر ابن سالم سنة 1983. ولهذا المحقق دراسة مطولة عنه بعنوان: قبادو حياتـه، آثاره وتفكيره الإصلاحي. طبع تونس 1975 وفيه إحصاء للمراجع التي تنـاولت حياة قبـادو وشعره..

ـ كرلتي، منصور (1822-1892): اسمه باسكـال فنسان كـرلتي، وهو من أصـل إيطالي (نابولي). ولد في أفريل من سنة 1822 بنيقوسيا (قبرص). ثم هاجر إلى لبنان مع عائلته حيث اشتغل والده طبيباً للأمير بشير شهاب، بينما واصل منصور دراسته في جامعة القديس يوسف ببيروت. وعندما نفي الأمير إلى مالطة صاحبه طبيبه وعائلته إليها. وقد كان الشدياق وقتئذ بها. ثم عاد كرلتي إلى لبنان حيث قضى اثنتين وعشرين سنة تضلع فيها في اللغة العربية. وفي سنة 1858 أسس بمرسيليا جريدة عطارد. وفي

سنة 1859 انتقل بها إلى باريس لكنها سرعان ما توقفت عن الصدور لضعف مواردها. وفي سنة 1860 دعي إلى تونس للإشراف على الرائد التونسي إلى سنة 1875 حين عزله خير الدين في نطاق تونسة إدارة الجريدة فانتقل إلى لندن أستاذاً للعربية ثم إلى بروكسل سنة 1880 حيث ظل بها إلى وفاته.

انظر عنه: دي طرازي. تاريخ الصحافة العربية 60/1. وصميدة. خير الدين (بالفرنسية): 130، وصميدة أيضاً: في أصول الصحافة التونسية (بالفرنسية): 93.

ـ كنڤرلي، تشارلس (1819-1875): كاتب انكليزي وقسّ بروتستنتي. درس أولاً بمعهد كنف ثم بجامعة كمبريدج التي أصبح فيها أستاذاً للتاريخ المعاصر (1860-1869). اهتم أولاً بالأدب فنظم مسرحية شعرية «مأساة القديسة» (1848) وفيها ظهر ميله إلى الرومنسية. كان متفتحاً على الأفكار التحررية فأسس مع موريس ولادلو مجموعة الاشتراكيين المسيحيين. وقد شرح عقيدته الدينية الاشتراكية في كتابه «ألتون لوك» (1850) وألف عدة روايات تاريخية قيمة منها هيباثيا (1853) ونحو الغرب (1855). كما ألف للأطفال قصصاً ممتعة: الأبطال (1860) وأطفال الماء (1863).

انظر عنه: دائرة المعارف البريطانية، المجلد السادس.

ـ لازغلي، حسن (ت: 1900/1350): هو ابن مصطفى لازغلي الآتي ذكره، ولد ونشأ وتعلم بالعاصمة التونسية وعمل بالمطبعة الرسمية منذ سنة 1861/1278 في قسم الشؤون الإدارية. وفي سنة 1863 باشر العمل الإداري بالرائد التونسي عوضاً عن أبيه. كما تسلم في سنة 1882/1299 نظارة المطبعة الرسمية ومباشرة تحرير الرائد التونسي إثر عزل السلط الاستعمارية الفرنسية الشيخ الوطني محمد السنوسي من عمله بالرائد. وقد قضّى حياته في خدمة العلم والأدب منقطعاً للتأليف والتصنيف خصوصاً في فني الفلك والتقويم. من آثاره: البهجة الحسينية في التواريخ الحاكمية، وهي أول رزنامة عربية تصدر بتونس. والنزهة الخيرية (نسبة إلى خير الدين باشا) وقد ظلت تصدر من سنة 1874/1291 إلى سنة 1900/1318. وهي تعد مرجعاً ممتازاً للتاريخ التونسي في نطاقه الخاص. كما كان وكيلاً للجوائب بتونس ومراسلاً لها. ومن جملة ما راسلها به نبذة

فلكية لمعرفة السنة الشمسية والقمرية (انظرها في كنز الرغائب: 56/6)، وقواعد الخلافة (ن م: 171/6-185). انظر، ابن سالم، عمر: ديوان قبادو. الجزء الثاني: 304. وصميدة: في أصول الصحافة بتونس (بالفرنسية).

ـ لازغلي، مصطفى (؟): هو مصطفى لازغلي البوني (من لا ظ أوغلي التركية). تركي الأصل قدم من مدينة بونة الجزائرية التي إليها ينسب، واستقر بتونس. ولما أنشىء الرائد التونسي باشر منصب الكاتب الإداري به حيث كان يهتم بشؤون المراسلات الداخلية والخارجية، والسعي لدى الإدارات التونسية للحصول على القوانين بقصد نشرها بالرائد، لكنه تخلى عن هذا المنصب في 1863 لفائدة ابنه السابق ذكره.

لاين، إدوارد (.Lane, ED.W) (1801-1876): مستشرق إنكليزي قدم إلى مصر أولاً للإستشفاء فأقام بها ثلاث سنين (1825-1828) ثم عاد إليها ليقيم بها مدة طويلة. كان يتزيّ بالزي العربي. وسمى نفسه منصور أفندي وضع وترجم إلى الإنكليزية بإعانة الشيخ إبراهيم الملقب بعبد الغفار الدسوقي قاموساً جمع أغلبه من تاج العروس بعنوان مد القاموس في أجزاء عديدة. وله أيضاً: المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر (1836) نقله إلى العربية عدلي طاهر نور، ونشرته مطبعة الرسالة بالقاهرة سنة 1950. وترجم «مختارات من القرآن» وأصدرها في كتاب سنة 1843، كما ترجم ألف ليلة وليلة التي أعد حولها كتاب المجتمع العربي في العصور الوسطى، وقد ذكره الشدياق بخير ونوّه بقيمته العلمية في العربية في كشف المخبا (ص: 121) خلاف ما رمى به غيره من المستشرقين من جهل وتلفيق وافتراء.

انظر عنه: زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 303/4 و 520. والعقيقي. المستشرقون: 481/2. والموسوعة الميسرة: 1600/2. والأمين، عبد الوهاب. ترجمة مقدمة مد القاموس. مجلة المورد العراقية المجلد الخامس ـ العدد الثاني سنة 1976، ومعجم التراجم القومية. منشورات جامعة اكسفورد الجزء الحادي عشر: 513-515 (بالإنكليزية).

ـ موريس، جون فريدريك دينسن (1805-1872): لاهوتي ومصلح اجتماعي

إنكليزي. اشتغل بالتدريس وأسهم في تأسيس جمعيات عمالية، وأصدر كتباً منها مملكة المسيح (1837). فكان بكل ذلك أحد زعماء التحرر الديني والإشتراكية المسيحية بإنكلترا.

انظر دائرة المعارف البريطانية، المجلد السابع.

- اليازجي، إبراهيم (1847-1906): هو ابن الشيخ ناصيف اليازجي الذي لقنه العربية وسائر علومها. كان لغوياً وشاعراً وصحفياً. علم أولاً في مدرسة بطرس البستاني الوطنية. ثم في المدرسة البطريركية. حرر في صحف عدة مثل الجنان لبطرس البستاني وجريدة النجاح للويس الصابونجي ويوسف الشلفون. ثم أصدر «الطبيب» مع صديقيه الطبيبين بشارة زلزل وخليل سعادة سنة 1884. ونزح بعد ذلك إلى مصر سنة 1894 حيث أنشأ مع الدكتور زلزل سنة 1897، مجلة البيان التي لم تدم إلا سنة واحدة. ثم استقل بإصدار مجلة الضياء سنة 1898 التي ظلت تصدر إلى سنة وفاته سنة 1906. من آثاره: لغة الجرائد، ونجعة الرائد في المترادف والمتوارد، وديوان شعري بعنوان العقد، كما أسهم في ترجمة الكتاب المقدس المعروفة بالترجمة الكاثوليكية، وصحح شرح ديوان المتنبي الذي قام به أبوه.. الخ.

انظر عنه زيدان، آداب اللغة العربية: 604-603/4. ومشاهير الشرق: 165-144/2. وكردعلي، المعاصرون. والبستاني، بطرس: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث 362-375. وسابا، عيسى. الشيخ ابراهيم اليازجي (سلسلة نوابغ الفكر العربي).

- اليازجي، ناصيف (1800-1871): عالم ولغوي وشاعر واسع الثقافة ومن أركان النهضة العلمية في سوريا. ولد بكفرشيما من قضاء بعبدا بلبنان. وهو من أصل سوري من حمص. اتصل بالأمير بشير الشهابي الكبير سنة 1828 وخدمه كاتباً لأسراره مدة 12 عاماً إلى أن نفي الأمير سنة 1840 إلى مالطة، فانتقل مع عائلته إلى بيروت حيث تفرغ للتعليم والتأليف. كان من مؤسسي الجمعية السورية عام 1863. من آثاره: ثلاثة دواوين شعرية. ومجمع البحرين (مقامات)، وفصل الخطاب (في الصرف والنحو)، والجمانة (في علم الصرف)، وجوف الفرا (في النحو)، والجمان (في علم البيان)، ونقطة الدائرة (في العروض)، وقطب الصناعة (في المنطق) وهي كتب

مـدرسية ممـا كان يعلم في المـدارس السوريـة. وقد صحـح مطبـوعات الإرسـاليـة الأميركية ولا سيما الكتاب المقدس. وشرح ديوان المتنبي الذي كان به معجباً حتى حاكاهُ في أشعاره في كتاب سماه العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب. . . الخ.

انظر عنه: زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية: 4/598-599 وله أيضاً: بناة النهضة الحديثة، وتراجم مشاهير الشرق، الجـزء الثاني. والبستـاني، فؤاد أفرام. سلسلة الروائع العدد 21 . . . الخ.

الفهارس

- فهرس الأعلام
- فهرس الصور
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات



فهرس الأعلام

ـ ب ـ

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ ن ـ



فهرس الصور

فهرس المصادر والمراجع

سنقتصر في قائمة المراجع على ما كان هاماً بالنسبة إلى البحث أو ما تردد في أكثر من مناسبة. على أن القارىء سيجد لكل ما اعتمد غير ما ستتضمنه هذه القائمة إحالات بهوامش الكتاب. كما أننا رأينا تقسيم هذه القائمة إلى محاور متخصصة لتكون أبرز في الدلالة على أهميتها ونوعيتها مع الملاحظة أننا لم نعتبر كلمة ابن فيما يخص الأعلام التي روعي فيها الترتيب الألفبائي. كما رمزنا بالحرفين (د.ت) إلى ما ورد من المراجع بدون تاريخ الطبع، وبالحروف (د.ك.و) الى دار الكتب الوطنية بتونس.

I ـ المصادر

1 ـ المخطوطة:

ـ رسائل الشدياق. ملف الشدياق. الخزانة العامة للدولة التونسية. الوثائق التاريخية عدد 926 كرتون 78.

ـ ابن سلامة، محمد الطيب (1266هـ/1850م): العقد المنضد في أخبار مولانا الباشا أحمد، د.ك. و. عدد 18618.

ـ كنش عدد 16511 د.ك.و.

ـ مجموع 1997 د.ك.و.

ـ مجموع 9240 د.ك.و.

2 ـ المطبوعــة :

ـ الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية. الطبعة الثانية. القسطنطينية مطبعة الجوائب 1299هـ.

ـ الجاسوس على القاموس القسطنطينية، مطبعة الجوائب سنة 1882/1299. نسخة مصورة نشرتها دار صادر ببيروت.

ـ الجوائب. جريدة أسبوعية، القسطنطينية، تأسست سنة 1861 وانقطعت سنة 1884.

ـ الرائد التونسي. صدر بتونس في 22 جويلية 1860 . أعداد متفرقة بها مقالات للشدياق وأخبار عنه منقولة عن الجوائب.

ـ اعترافات الشدياق في الساق على الساق. إعداد عماد الصلح. دار الرائد العربي ـ بيروت 1982.

ـ الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام. تقديم وتعليق نسيب وهيبة الخازن. بيروت. منشورات دار مكتبة الحياة 1966.

ـ الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام. عني بنشره يوسف توما البستاني صاحب مكتبة العرب بمصر، القاهرة 1919.

ـ سر الليال في القلب والإبدال، الآستانة. المطبعة العامرة السلطانية 1284هـ،

ـ سلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي، ضمن كتاب الشدياق واليازجي جمع وتقديم انطونيوس شبلي. بيروت 1950.

ـ شرح طبائع الحيوان، مالطة. سنة 1841.

ـ غنية الطالب ومنية الراغب في الصرف والنحو والمعاني، القسطنطينية. مطبعة الجوائب. ط: 2 سنة 1888/1306.

ـ كتاب الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة وكشف المخبإ عن فنون أوروبا. الطبعة الأولى. تونس. مطبعة الدولة التونسية سنة 1867/1283. والطبعة الثانية بعنوان الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبإ عن تمدّن أوروبا. القسطنطينية. مطبعة الجوائب سنة 1881/1299. وعلى هذه الطبعة الثانية كان جل اعتمادنا.

ـ كنز الرغائب في منتخبات الجوائب. سبعة أجزاء، الآستانة، مطبعة الجوائب من 1871/1288 إلى 1880/1298.

ـ اللفيف في كل معنى طريف، الطبعة الثانية، القسطنطينية، مطبعة الجوائب الطبعة الثانية سنة 1299-1881.

ـ المحاورة الإنسية في اللغتين الإنكليزية والعربية. الطبعة الثانية. القسطنطينية. مطبعة الجوائب سنة 1299هـ.

ـ مقالات متفرقة ضمن كتاب «الشدياق واليازجي» جمع وتقديم. انطونيوس شبلي. بيروت 1950.

ـ ابن منظور، مقدمة لسان العرب. طبعة بولاق. وأعادت طبعها مع لسان العرب دار الفكر بيروت سنة 1954.

II ـ المراجع العربية

أ ـ الكتب

1 ـ كتب خاصة بالشدياق:

ـ آصاف، يوسف: هو الباقي، القاهرة مطبعة القاهرة الحرة 1305هـ/1885م.

ـ أحمد فارس الشدياق، سلسلة المناهل، عدد 3 بيروت مكتبة صادر (د،ت).

ـ حسن، محمد عبد الغني: أحمد فارس الشدياق. سلسلة أعلام العرب. العدد 50. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د. ت).

ـ خلف الله، محمد أحمد: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية. جامعة

الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1955.

- الصلح، عماد: أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره. بيروت. دار النهار للنشر، 1980.

- صوايا، ميخائيل: أحمد فارس الشدياق، حياته وآثاره. سلسلة أعلام الفكر العربي. الطبعة الأولى بيروت، دار الشرق الجديد سنة 1962.

- عبود، مارون: صقر لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات دار المكشوف - آدار - مارس 1950.

- مسعد، بولس: فارس الشدياق. نشر الدكتور فيليب الشدياق، القاهرة. مطبعة الإخاء 1934.

2 - كتب تناولت الشدياق:

- الأبياري، عبد الهادي نجا: النجم الثاقب في المحاكمة ين البرجيس والجوائب. القاهرة 1862.

- ابن أبي الضياف، أحمد: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. 8 ج تونس، نشر كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، 1963-1966.

- بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 1984.

- البستاني، المعلم بطرس، قصة أسعد الشدياق. طبعة ثانية بيروت 1878.

- بسيس، محمد الصادق: محمد بن عثمان السنوسي - حياته وآثاره. تونس. الدار التونسية للنشر 1978.

- جبور، عبد النور: المعجم الأدبي. بيروت. دار العلم للملايين، الطبعة الأولى مارس 1977.

- الجندي، أنور: أضواء على الأدب العربي المعاصر، القاهرة. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1969.

- الجندي، أنور: تطور الترجمة (مع كتابي أدب المرأة العربية، والقصة العربية المعاصرة) القاهرة مطبعة الرسالة (د.ت).

- حسن، محمد رشدي: أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974.

- حسين، حسني محمود، أدب الرحلة، الطبعة الثانية، بيروت. دار الأندلس 1983.

- حمادي، محمد ضاري: حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، بغداد منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر 1980.

- الحمزاوي، محمد رشاد: من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً، تونس المعهد القومي لعلوم التربية، سلسلة الدراسات اللغوية 1983.

- حمزة، عبد اللطيف: أدب المقالة الصحفية في مصر، الجزءان 1 و 2. الطبعة الثالثة القاهرة. دار الفكر 1965.

- الخازن، ويليم: الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية: من مطلع النهضة إلى 1939. بيروت دار المشرق 1979.

- الخطيب، عدنان: المعجم العربي في الماضي والحاضر. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة مطبعة النهضة الجديدة 1967.

- خليل، حلمي: المولد في العربية، دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام. الطبعة الثانية. بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1985/1405.

- ابن الخوجة: مَحَمد: انظر الدوريات.

- خوري، رئيف: الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. بيروت. منشورات دار المكشوف 1943.

- درويش، عبدالله: المعاجم العربية مع اعتناء خاص بمعجم العين للخليل. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة الرسالة 1956.

- الدسوقي، عمر. في الأدب الحديث. جزءان، بيروت. دار الكتاب العربي. الطبعة السابعة 1966-1967.

- الدسوقي، عمر: نشأة النثر الحديث وتطوره، الجزء الأول. الطبعة الثانية. القاهرة، دار الفكر العربي (د. ت).

- دياب، عبد الحي: التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد. القاهرة دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1968.

- رضوان، محمد مصطفى: دراسات في القاموس المحيط. منشورات الجامعة الليبية كلية الآداب. بيروت، مطابع الشروق 1973/1393.

- الريحاني، أمين ألبرت: مدار الكلمة، دراسات نقدية. بيروت. دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري. الطبعة الأولى 1980.

- زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، المجلد الثاني، الجزء الرابع بيروت دار مكتبة الحياة الطبعة الثانية 1978.

- زيدان، جرجي: مشاهير الشرق. جزءان. بيروت. دار مكتبة الحياة (د، ت).

- الزيات، أحمد حسن: تاريخ الأدب العربي. بيروت دار الثقافة (د. ت).

- سابايارد، نازك: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة بيروت مؤسسة نوفل. الطبعة الأولى 1979.

- ابن سالم، عمر: قبادو. حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي. تونس. الجامعة التونسية. مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. المطبعة العصرية 1975.

- السندوبي، حسن: أعيان البيان من صبح القرن الثالث عشر إلى اليوم. الطبعة الأولى القاهرة، المطبعة الجمالية 1914/1332.

- السنوسي، محمد: الرحلة الحجازية، 3 ج. تحقيق علي الشنوقي، تونس الشركة التونسية للتوزيع 1976، 1978، 1981.

- الشدياق، طنوس: أخبار الأعيان في جبل لبنان. بيروت. مكتبة العرفان. مطبعة سميا 1954.

ـ شكـري، غالي: النهضـة والسقوط في الفكـر المصـري الحـديث. بيـروت. دار الطليعة، سبتمبر 1978.

ـ شلق، علي: الأدب العربي الحديث. دوافعه آفاقه. بيروت. منشـورات عويـدات الطبعة الأولى. كانون الأول 1969.

ـ شلق، علي: النثر العربي في نماذجه وتطوره لعصري النهضة والحديث. بيروت ـ دار القلم، الطبعة الثانية كانون الأول 1974.

ـ شيخو، لويس: الآداب العربية في القرن التاسع عشر، جزءان. بيروت. المـطبعة الكاثوليكية 1924-1926.

ـ صفير، يوسف: مجالي الغرر لكتـاب القرن التـاسع عشـر، الجزء الثـاني، القسم النثري، بعبدا (لبنان). المطبعة العثمانية 1904.

ـ صفير، يوسف: نفثات الكتاب في عهـد النهضة الأدبيـة الأخيرة 1800-1926 القسم النثري، الجزء الأول، بيروت. مكتبة المدارس 1926.

ـ الصليبي، كمال: تاريخ لبنان الحديث، بيروت. دار النهار للنشر. الطبعة الـرابعة 1978.

ـ طرازي، فيليب: تاريخ الصحافة العربية، 4 ج ـ بيروت ـ أفسيت دار صادر 1967.

ـ ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركـة الأدبية والفكـرية في تـونس، تونس ـ الـدار التونسية للنشر 1972.

ـ عباس، إحسان: الشعر العربي في المهجر ـ أميركا الشمالية (بالإشتـراك) بيروت. دار صادر ـ دار بيروت. 1376هـ ـ 1957م.

ـ عباس، إحسان: فن السيرة، مجموعة الفنون الأدبية عدد 4. بيـروت. دار الثقافـة الطبعة الثانية 1956.

ـ عبد السلام، أحمد: استكشاف السبل، تونس. الدار العربية للكتاب 1982.

- عبده، إبراهيم: أعلام الصحافة العربية، القاهـرة. مكتبة الآداب. الـطبعة الثـانية 1948.

- عبود، مارون: رواد النهضة الحديثة. بيروت. دار الثقافة 1966.

- عوض، لويس: تاريخ الفكر المصري الحديث (كتاب الهلال)، جزءان. القـاهرة دار الهلال، الطبعة الثالثة فيفري، أفريل 1969.

- الفاخوري، حنا: تاريخ الأدب العربي، بيروت. المطبعة البوليسية الطبعـة الثالثـة (د. ت).

- قبادو، محمود: الديوان، تحقيق عمر بن سالم، جزءان. تونس الجامعة التونسية. مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديـة. سلسلة الدراسـات الأدبية عـدد 5 سنة 1984.

- الكتاني، محمد: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، جزءان. الدار البيضاء، الشركة الجديدة. دار الثقافة الطبعة الأولى 1982.

- كردعلي، محمد: غرائب الغرب. الجزء الأول. المطبعة الرحمانية بمصر. الطبعة الثانية 1923/1341.

- المحـافظة، علي: الاتجـاهات الفكـرية عنـد العرب في عصـر النهضة 1798-1914 بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية 1978.

- مروة، أديب: الصحافة العربيـة ـ نشأتهـا وتطورهـا. بيروت. منشـورات دار مكتبة الحياة. الطبعة الأولى، جانفي 1961.

- المقدسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، بيروت دار العلم للملايين. الطبعة الثانية 1960.

- نجم، محمد يوسف: الأدب العربي في آثار الدارسين. بيروت. دار العلم للملايين 1961.

- نجم، محمد يوسف: الشعر العربي في المهجر الأمريكي، انظر عباس، إحسان.

ـ نجم، محمد يوسف: القصة في الأدب العربي الحديث 1870-1914 بيروت. دار الثقافة. الطبعة الثالثة 1966.

ـ اليازجي، ناصيف ـ الديوان: النبذة الأولى ـ والثانية ـ والثالثة. بيروت ـ المطبعة الشرقية 1904، والمطبعة الأدبية 1898، و 1903.

ـ ياغي هاشم: النقد الأدبي الحديث في لبنان، الجزء الأول القاهرة. دار المعارف بمصر 1968.

3 ـ موسوعات ومعاجم وفهارس:

ـ البستاني، المعلم بطرس: دائرة معارف. المجلدان 8 و 10 بيروت. مصورة عن نسخة تهران. دار المعرفة آب 1884، و (د. ت).

ـ البستاني، المعلم بطرس: قطر المحيط. مجلدان. طبع بيروت 1869م/1286هـ.

ـ البستاني، المعلم بطرس. المحيط، مجلدان طبع بيروت (أ ـ ر) 21 تموز سنة 1283/1866هـ، (ز ـ ص) في 7 آب 1867م/1284هـ، و (ض - ي) سنة 1286/1870هـ.

ـ البعلبكي، منير: المورد ـ قاموس إنكليزي ـ عربي. بيروت. دار العلم للملايين 1982.

ـ البغدادي، اسماعيل باشا: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين. المجلد الأول. نسخة مصورة عن طبعة استانبول. بغداد منشورات مكتبة المثنى 1951.

ـ الجبوري، عبدالله: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد. الجزءان الثاني والثالث. رئاسة ديوان الأوقاف مطبعة الإرشاد ـ العاني 1974.

ـ الجوهري: إسماعيل بن حماد: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثالثة. بيروت. دار العلم للملايين: 1404هـ/1984م.

ـ داغر، يوسف أسعد: مصادر الدراسة الأدبية. الجزء الثاني. بيروت مطابع دار لبنان 1956.

- دومان، حسن: الفهرس الموحد للصحف والمجلات المطبوعة بالحروف العربية في مكتبات استانبول 1828-1928 (بالتركية). تقديم أكمل الدين إحسان أوغلي. استانبول. المؤتمر الإسلامي، 1986.

- رضا، أحمد: متن اللغة. 5 مجلدات بيروت دار مكتبة الحياة 1958/1377.

- الزاوي، الطاهر أحمد: ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة. 4 ج. بيروت دار الكتب العلمية - دار المعرفة 1979/1379.

- الزركلي، خير الدين: الأعلام 8 أجزاء. الطبعة الخامسة إشراف زهير فتح الله. بيروت دار العلم للملايين، ماي 1980 .

- سركيس، يوسف عواد: معجم المطبوعات العربية والمعربة بغداد. أفسيت مكتبة المثنى. مطبعة سركيس 1928.

- ششن، رمضان. وإيزكي، جواد. وآتيكار، جميل: فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي، 3 مجلدات تقديم أكمل الدين أوغلي. استانبول. منظمة المؤتمر الإسلامي ومركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية. استانبول 1986/1406 (بالتركية).

- العقيقي، نجيب: المستشرقون. 3 ج. القاهرة. دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة 1965/1964 (بالتركية).

- ابن فارس، أحمد: مجمل اللغة تقديم وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مجلدان. طبعة أولى بيروت مؤسسة الرسالة 1984/1404.

- ابن فارس، أحمد: مقاييس اللغة. تحقيق وتقديم عبد السلام هارون. 6 مجلدات. بيروت. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1979/1399.

- فانديك، إدوارد: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع. القاهرة. مطبعة الهلال 1896.

- فروخ، عمر: تاريخ الأدب العربي، 5 أجزاء. بيروت. دار العلم للملايين 1972.

- الفيروزآبادي. مجد الدين بن يعقوب: القاموس المحيط، 4مج. مصور عن نسخة

الهوريني. بيروت. المؤسسة العربية للطباعة والنشر. دار الجيل (د. ت)

ـ كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين. دمشق، مطبعة التوقي 1975-1961.
ـ محفوظ، محمد: تراجم المؤلفين التونسيين، 5 ج. بيروت. دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى 1982-1984-1985-1986 .
ـ المعجم الوسيط: جزءان. مجمع اللغة العربية. الطبعة الثانية. القاهرة. مطابع دار المعارف بمصر 1972.
ـ المعلوف، أمين: معجم الحيوان. القاهرة. دار الكتب الحديثة 1932.
ـ معلوف، لويس، المنجد في اللغة والأدب والعلوم. بيروت. المطبعة الكاثوليكية 1960.
ـ ابن منظور: لسان العرب، إعداد يوسف خياط. بيروت دار لسان العرب (د. ت).
ـ المسدي، عبد السلام: قاموس اللسانيات. تونس. الدار العربية للكتاب 1984.
ـ الموسوعة الميسرة: مجلدان. بيروت. دار نهضة لبنان للطبع والنشر. صورة من طبعة 1965.

4 ـ كتب عامة:

ـ أبو زيد، فاروق: عصر التنوير العربي. بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى 1978.
ـ أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ الطبعة الأولى. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية 1958.
ـ بدوي، محمد مصطفى: كولردج. سلسلة نوابغ الفكر العربي. القاهرة دار المعارف بمصر 1958 .
ـ بيرم الخامس، محمد: صفوة الإعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، 5 ج، القاهرة 1886.
ـ التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. تونس الدار التونسية للنشر 1972.

- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العـالم العربي الحـديث. بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى يناير 1979 .
- الجبرتي، عبد الرحمان: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج 4. تحقيق جوهر والدسوقي وسالم. القاهرة لجنة البيان العربي 1956 .
- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، 3 ج. تحقيق محمد علي النجار. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1952. بيروت. الناشر دار الكتـاب العربي (د.ت)
- حجازي، محمود فهمي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. دراسة مع نص تخليص الإبريز في تلخيص باريز. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 .
- الحداد، حسين: إحصاء وتلخيص لوثائق خير الدين الخاصة (بالإشتراك). تـونس الجامعة التونسية. مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والإجتماعيـة ـ سلسلة وثائق مصادر ومراجع، 1979 .
- خرما، نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة عدد 9 ـ سبتمبر 1978 .
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة جزءان تونس (الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر)، 1984 .
- الداية فايز: علم الدلالة العربي. النظرية والتطبيق. دراسة تاريخية تأصيلية نقدية ـ الطبعة الأولى. دمشق، دار الفكر 1985 .
- ابن ذريل، عدنان: اللغة والدلالة. دمشق. منشورات اتحاد الكتاب العرب 1981 .
- الرافعي، عبد الرحمن: عصر إسماعيل، جزءان. الطبعة الأولى. مطبعة النهضة. 1932/1351 .
- الرافعي، عبد الرحمان: عصر محمد علي. ط. 4. القاهرة. دار المعارف. 1982 .
- ابن رشيق، الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزءان. تحقيق محمد

محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة. القاهرة، المكتبة التجارية الكبـرى، مطبعة السعادة 1963.

- السيوطي ، عبد الرحمان جلال الدين: المزهر في علوم اللغة. تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ،وعلي محمد البجاوي. جزءان. ط. 3 . طبعة خاصة . القاهرة . دار التراث (د . ت) .
- الشملي ، منجي . خير الدين باشا . النشرة الثانية . . تونس الدار التونسية للنشر 1973 ، وأعاد نشره في كتابه : في الثقافة التونسية . بيروت . دار الغرب الإسلامي . الطبعة الأولى 1985 .
- الشيال، جمال الدين: تاريـخ الترجمـة والحركـة الثقافيـة في عصر محمـد علي. القاهرة. دار الفكر العربي 1951.
- الصالح ، صبحي : دراسات في فقه اللغـة. بيروت. دار العلم للمـلايين. الطبعـة التاسعة 1981.
- الـطهطاوي، رفـاعة. الأعمـال الكـاملة. 5 أجـزاء. بيـروت. المؤسسـة العـربيـة للدراسات والنشر. 1973-1981.
- ضيف، شوقي: في النقد الأدبي. القـاهرة. دار المعـارف بمصر - الـطبعة الثـالثة 1962.
- العاني ، شجاع مسلم: الرواية العربية والحضارة الأوروبية. الموسوعة الميسرة عدد 31 - بغداد، منشورات وزارة الثقافة والفنون 1979.
- عباس، إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجـري. بيروت دار الأمـانة - مؤسسـة الرسـالة. الـطبعة الأولى 1971.
- عباس، إحسان: فن الشعر، مجموعة الفنون الأدبية عدد 3. بيـروت. دار الثقافـة الطبعة الثالثة 1955.
- عبد السلام، أحمد: إحصاء وتلخيص لوثائق خير الدين الخـاصة. انـظر الحداد، حسين.

- العروي، عبدالله: ثقافتنا في ضوء التاريخ. ط 1. بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر، والدار البيضاء - المركز الثقافي العربي 1983.

- العقاد، عباس محمود: مراجعات في الآداب والفنون. بيروت، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى 1966.

- علي، أسعد: تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي. بيروت منشورات دار النعمان، الطبعة الأولى 1968.

- فرحات، جرمانوس: موجز كتاب بحث المطالب. الجزء الثاني - كتاب النحو - تقديم سليم صادر. بيروت، المكتبة العمومية (د. ت).

- القرطاجني، حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. تونس الدار التونسية للنشر 1966.

- مؤنس، حسين: الحضارة. سلسلة عالم المعرفة العدد الأول. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978.

- محمود، زكي نجيب: جنة العبيط أو أدب المقالة. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 197.

- المراغي، أحمد مصطفى: علوم البلاغة. القاهرة، المكتبة المحمودية التجارية. الطبعة الثالثة (د. ت).

- مسعود، جبران: لبنان والنهضة العربية الحديثة. بيروت، بيت الحكمة. الطبعة الأولى 1967.

- نجم، محمد يوسف: فن المقالة. سلسلة الفنون الأدبية، الحلقة الأولى. بيروت دار الثقافة. الطبعة الرابعة 1966.

- نصار، حسين: المعجم العربي، نشأته وتطوره. جزءان. القاهرة. دار مصر للطباعة 1968.

- اليازجي، ناصيف. مجمع البحرين. الطبعة الرابعة. بيروت المطبعة الأدبية 1855/1302. وطبعة دار صادر 1924.

ب ـ الدوريـــات:

1 ـ دراسات ومقالات خاصة بالشدياق:

ـ بيهم، محمـد جميـل: أعـلام اللغـة، أحمـد فـارس الشـديـاق. اللسـان العـربي (الرباط)، مع 8 ج 1 ـ يناير 1975.

ـ جبري، شفيق: سخرية الشدياق. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. مـج 34 ج 2. نيسان 1959.

ـ جبري، شفيق: لغة الشدياق. المورد مج 3 ج 4، 1974.

ـ الحاضرة (جريدة). صدرت بتونس سنة 1880. الأعداد 969,243,92,90.

ـ خورشيد، فاروق: مصر في أدب الشدياق. الهلال (مصر)، فيفري 1979.

ـ خير الدين، طاهر: حول فارس الشدياق في تونس. النهضة (تونس) 16 ماي 1937.

ـ داية، جان: أحمد فارس الشدياق في القصة القصيرة. فكر (بيروت) العـدد 27-28 كانون الأول ـ كانون الثاني 1979.

ـ زيدان، جرجي: أحمد فارس. الهلال السنة الثانية ج 14 (15 مـارس 1894) وج 15 (أول أفريل 1894).

ـ الصلح، عماد: شخصيات تـونسية في حيـاة الشديـاق. مجلة الفيصل العـدد 31، ديسمبر 1979.

ـ ابن عاشور، محمد الفاضل: أثر تـونس في حياة أحمـد فارس الشـدياق. جـريدة الزمان (تونس) السنة 10 عدد 462، 12 جانفي 1939.

ـ القاسمي، ظافر: مصطلحات شدياقية. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مج 40 ج 2، أفريل 1965.

ـ ابن محمود، نور الدين: فارس الشدياق في تونس. جريدة النهضة (تونس) عدد 2 ماي 1937.

ـ المعلوف، أمين: خمسون سنة على وفاة الشديـاق. مجلة المقتطف مـج 91 ج 3، أكتوبر 1937.

- النجاري، علي حيدر: أحمد فارس الشدياق وقصيدتان مخطوطتان له. الأديب (بيروت) السنة 27 عدد فيفري 1978.
- نصر نسيم: أحمد فارس الشدياق، موسوعة لغة وأدب. مجلة الأديب (بيروت) مج 9 عدد 4، أفريل 1950.
- الهجرسي، محمود: الساق على الساق. مجموعة تراث الإنسانية (مصر) مج 5 (د، ت)
- هرون، جورج: الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث. مجلة حوار (بيروت) العدد 6، أكتوبر 1963.
- ياغي، هاشم، جوانب من أحمد فارس الشدياق الناقد. مجلة أفكار (الأردن). المجلد الأول العدد الأول، جوان 1966.

2 ـ دراسات مشتركة:

- بيضون، أحمد: حوار مع الشيخ عبدالله العلايلي. الفكر العربي (بيروت) السنة الأولى العدد المزدوج 9/8 يناير ـ مارس 1979.
- بيضون، أحمد: «كلمن» توهمات في المَفردة العربية. الفكر العربي (بيروت) السنة الأولى. العدد الثالث، أوت ـ سبتمبر 1978.
- جبري، شفيق: ثلاث رحلات: الطهطاوي ـ الشدياق ـ كردعلي، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. مج 34 ج 3، تموز 1959.
- جبري شفيق: نفرة إمامين عن الرواية والقصة. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 34 ج 4 تشرين الأول 1959.
- ابن الخوجه، محمد: باب البحر. المجلة الزيتونية (تونس). ماي ـ جوان 1938. وانظر كتابه صفحات من تاريخ تونس جمع وتقديم حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى. بيروت دار الغرب الإسلامي 1986.
- ابن الخوجه، مَحَمد: هل لتونس نواب سياسيون؟ المجلة الزيتونية مارس 1937، وانظر أيضاً كتابه السابق ذكره.

- زعبلاوي، صلاح الدين: مذاهب وآراء حول نشوء اللغات. التراث العربي، السنة الثانية العدد السابع - أفريل 1982.

- عصفور، جابر: الخيال المتعقل - دراسة في النقد الإحيائي. الأقلام (بغداد) السنة 15 العدد 11، آب 1980.

- المطوى، محمد الهادي: من علاقات التأثير والتأثر بين المشرق والمغرب: أحمد فارس الشدياق وخير الدين التونسي. المجلة العربية للثقافة، السنة السادسة، العدد الحادي عشر. سبتمبر 1986.

- المهيدي، محمد صالح: تاريخ الصحافة العربية التونسية. مجلة الإذاعة والتلفزة (تونس) السنة 21 العدد 458، 16 جانفي 1980.

3 - دراسات عامة:

- الدشراوي، فرحات: المغرب بين الأمس واليوم أو فلسفة النهضة بشمال أفريقيا. سلسلة دراسات نشرت بصفحة أدب وثقافة من جريدة العمل (تونس) بداية من

العدد 5 جانفي 1968 إلى العدد 31 ماي 1968.

- دك الباب، جعفر: أصالة اللسان العربي. مجلة التراث العربي (دمشق) السنة الثالثة العدد 10 - يناير 1983.

- مكي عباس: المرأة وأزمة المجتمع العربي. الفكر العربي (بيروت) العدد المزدوج 18/17 - سبتمبر/ديسمبر 1980.

- اليوسف، يوسف: نحو فلسفة للغة العربية. مجلة المعروفة (سوريا) العدد 178 (كانون الأول - ديسمبر 1976)، ومقدمة لفقه لغوي جديد. ن.م. العدد 230 (ابريل 1981)، ونحو فقه لغوي جديد ن.م. العدد 235 (أيلول - سبتمبر 1981).

III المراجع المترجمة إلى العربية

1 ـ مراجع مشتركة:

ـ جب، هاملتون: دراسات عن حضارة الإسلام ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد. بيروت، دار العلم للملايين. الطبعة الثانية 1974.

ـ حتي، فيليب: تاريخ لبنان. ترجمة أنيس فريحة. بيروت ـ دار الثقافة الطبعة الثالثة 1978.

ـ حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. ترجمة كريم عزقول. بيروت. دار النهار للنشر. الطبعة الثالثة 1977.

ـ شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب. عصر النهضة 1875-1914. بيروت دار النهار للنشر. الطبعة الثانية 1978.

ـ ليفين، ز. أ.: الفكر الإجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر) ترجمة بشير السباعي. بيروت دار ابن خلدون الطبعة الأولى. ديسمبر 1978.

2 ـ موسوعات:

ـ بروكلمان، كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة 1965.

ـ دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة القديمة. الجزء الأول (ترجمة الشدياق) (د،ت)

ـ لاين ـ مقدمة «مد القاموس» ترجمة عبد الوهاب الأمين. مجلة المورد العراقية مج 5 عدد 2 سنة 1976

3 ـ مراجع عامة:

ـ برينتون، كرين: تشكيل العقل الحديث. سلسلة عالم المعرفة العدد 82 الكويت

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، اكتوبر 1984.

- رتشاردز، إ. أ: مبادىء النقد الأدبي. ترجمة مصطفى بدوي، القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. مطبعة مصر - أفريل 1963.

- رسل، برتراند: حكمة الغرب. الجزء الثاني، الفلسفة الحديثةوالمعاصرة. ترجمة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة العدد 72. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - ديسمبر 1983.

- مونان، جورج: مفاتيح الألسنية. ترجمة الطيب البكوش. تونس منشورات الجديد 1981.

IV - المراجــع الأجنبيــة

أ - الكتـــــب:

1 - كتب مشتركـة:

— Abdessalem, Ahmed: Les Historiens tunisiens des XVII^e^, XVIII^e^, et XIX^e^ Siécles. Essai d'histoire culturelle. Tunis, 1973.
— Chennoufi, Moncef:Le problème des origines de l'imprimerie et de la presse Arabes en Tunisie dans sa relation avec la renaissance "Nahda" (1847-1887). Université de lille III, 1974. 2 Volumes 921 pages.
— Fontaine, Jean. Le désavoeu chez les écrivains libanais chrétiens de 1825 à 1940. Thèse de doct. de troisième cycle présentée à la faculté des lettres de Paris (Sorbonne). Direction de recherches M° Roger Arnaldez. 1970.
— Hamzaoui, Md: Rached: L'academie de langue Arabe du Caire, Histoire et oeuvres. Publications de l'université de Tunis, 1975.
— Tlili, Béchir. Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en tunisie au XIXe Siécle (1830-1880). Université de Tunis. 1974.

2 - كتب عامـة:

— Boccache: Le Décameron. Traduction de J. Bourciez. E D. Gârnier 1968.
— Canal, Albert: La litterature et la presse Tunisiennes de l'occupation á 1900. Paris 1923.

— Cattenoz, H-G: TABLES de concordance des éres Chretienne et Hegirienne. 3° E D. Rabat 1961.

— Chateaubriand: François-rené: Mémoires d'outre-tombe. 2 T. Editions établie par Maurice Levaillant et Georges Moulnier. Bibliothéque de la Pleiade. Paris 1951.

— Chateaubriand. Voyages en Amerique, l'Italie;... etc.. 2eED Paris 1929.

— Ganiage, Jean; Les origines du protectorat Français en Tunisie: Tunis; M. T. E. 1968.

— Lamartine, A - De - : Des dėstinées de la poésie, voir l'édition des Méditations Poétiques procurée par G. Lanson dans la collection Grands Ecrivains de la France. E D. 1915. Tome II pp 375-425.

— Montesquien: De l'esprit des lois.· oeuvres complétes. P réface de G. Vedel. Présentation et notes de Daniel Oster. E.D. Seuil 1964.

— Mounin, G: Histoire de la linguistique. Paris P. U. F. 1967.

— Mzali, Mohamed salah et Pignon, Jean: Kheredine, Homme d'etat. T.I. Mémoires. Tunis. M.T.E. sept 1971.

— Smida, Mongi: Aux origines de la presse en Tunisie. la Fondation du "Raid". IMP. Officieelle. Tunis 1979.

— Smida, Mongi: Khereddine, ministre réformateur 1873-1877. Tunis. M.T.E. 1971.

— Zmerli, Sadok: Figures Tunisiennes; Les Précurseurs. ED. Bouslama. Tunis.

3 ـ موسوعات:

— Britannica- The New encyclopaedia Britannica 15 T. ED. Chicago 1985.

— Dictionnaire historique, thématique et technique des Litteratures. Litteratures Franc¸aise et étrangéres, anciennes et modernes , sous la direction de Jacques Demougin. 2 T. Librairie Larouse. Paris 1985.

— Dictionnaire des Litteratures de langue Française. Sous la direction de Beaumarchais, J. P. Couty, Daniel, et Rey, Alain. 3 T. Paris. Bordas 1984.

— Dictonnaire de poétique et rhetorique. par Henri Morier. 3eE D. Paris. P. U. F. 1981.

— Dictonnary of National Biography , Oxford University Press. London 1973.

— Dictionnaire Universel des contemporains, par Gustave Vaperau. 3e E D; Paris. Hachette 1865.

— Encyclopedie de l'Islam. N. E D. Leyde Brill 1965.

— G. A. L: Brockelman, k: G II: 525, S II; 867. 2e E D. Leiden 1937-44.

— G.D.E.L.: Grand Dictonnaire Encyclopedique Larousse; IO V. en couleurs. Paris; Librairie LAROUSSE 1982 .

ب ـ الـــدوريات :

1 ـ دراسات خاصة بالشدياق :

— Cachia, Pierre: An arab's View of XIXC. Malta: Shidyaq's "al Wasitah fi Ma'rifat Ahwal Malita"— in Malteese Folklore Rev. Vol: 1-2-3, 1962-63-66.

2 ـ دراسات مشتركة :

— Péres, Henri: Les premières manisfations de la Renaissance litteraire arabe en Orient au XIX Siécle. N. al-Yazigi et F. as-Sidyaq (in Annales de l'institut d'études Orientales, A I E O). Faculté des Lettres. Alger I, 1934-35, P P: 223-256.

3 ـ دراسات عامة :

— Quemeneur, J :Publications de l'imprimerie officielle tunisienne, de sa fondation 1860 à 1882, in Rev.I B L A, N°98 . TUNIS, 1962. PP: 147-173.

— Zawadovski, G: Richard Holt, PIONNIER de LA Presse Tunisienne. in Rev. Tunisienne de L'institut de carthage. N° 37 . Tunis 1939, PP: 127-131.

فهـــرس الموضوعـــــات

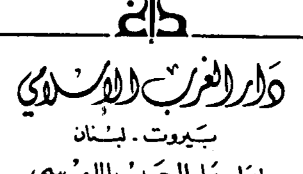
الكتـــاب الأول
مـراجعـــــات
في حياة الشدياق وآثاره

الكتاب الثاني
الشدياق وآثاره

الكتـــاب الثالـــث

الشدياق وإشكالية النهضة العربية الحديثة

الفهـــارس :



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان

لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود

تلفون : 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1989/6/1500/139

التنضيد : سامو برس - بيروت

الطباعة : مؤسسة جواد للطباعة والتصوير

Aḥmad Fāris Aš-Šidyāq
1801 - 1887
Sa vie, son œuvre et sa pensée

par
MOḤAMMAD-HĀDĪ AL-MAṬWĪ
Faculté des Lettres et des
Sciences humaines de Kaïraouan
(Tunisie)

TOME II

